

4 B notes in the volume

**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BP
166
.1
S5
1922
C.1
ROBA

ساکری روایات ہونے کے لئے تعلیم پرورستان جی رابا دکن

محریر احمد

میداد آباد کتب. ۱۹۴۰

علم کلام

جس میں

علم کلام کی ابتدا، اور اُس کے عہد بہ عہد کی وسعت، ترقی اور
تغیرات کی نہایت تفصیلی تاریخ اور علم کلام کے
تمام شعبوں کی تقریظ و تنقید ہے

مرتبہ
علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ

باہتمام مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڑھ مین چھپی

۱۳۲۱ھ

طبع چہارم

کتابخانه مصنفین اعظم گڑھ
علامہ شبلی نعمانی
امضائیں عالمگیر شہنشاہ

مضامین عالمگیر، شمشاد، ازنگ زیر عالمگیر، اعتراضات

اور ان کے جوابات ”عمر، عمر، عمر“

رسائل شبلی، مولانا کے مختلف علمی مضامین کا مجموعہ،

مجموعہ کلام شبلی اردو،

شبنوی صبح اُمید اُردو

مولانا حمید الدین صاحب بی اے

تفسیر سورہ تحریم، جدید طرز پر عربی میں قرآن مجید کی تفسیر

تفسیر سورۃ قیامہ،

تفسیر سورہ شمس

نفس سورة والكفون،

تفسير سورة العصر

الرأى الصحيح فى من هو الذئب، عربى من حضرت

استمعیل کے ذبیح ہونے پر ایک مدلل اور پُر زور رسالہ، ۱۰۰

اسباق النخو، سہل طرز پر عربی گرامر، اردو،

دیوان حمید، مولنا کا فارسی دیوان مع تصویر، ۱۲

خردنامه منظوم، خاص فارسی زبان میں اشعار سلیمان

کاترجمہ

تحفۃ الاعراب، عربی کی نوجویدار نظم میں، ۲

دولان لقصیر، ہندوستان کے مایہ ناز اُستاد ادب

سیرۃ النبی صلعم، حصہ اول طبع دوم تقطیع خود سے، للہ

اَيْضًا، حَصَّهُ دَوْمَ طَبْعِ أَوَّلِ تَقْطِيعِ كَلَامِ عَمِّهِ

الفاروق، حضرت فاروق عظیم کی لائف و ریڑھ حکومت، ہے۔

غزالی، امام غزالی کی سوانح عمری اور ادب کا فلسفہ،

میرۃ النعمان، امام اعظم کے حالات اور انکی فتنہ پر تبصرہ

لما مومن خلیفہ مامون الرشید کے حالات اور اس کی سلطنت۔

دربارِ اعلیٰ کا ناموں کی تفصیل،

شعر العجم حصہ اول، شاعری کی حقیقت، فارسی شاعری

کا آغاز اور قدام کا دور، صفحات ۳۵۸ء

یضاً حصہ دوم، خواجہ فرید الدین عطار سے حافظ اور

ابن یمن تک، صفحات ۳۰۲

۲۳۰

(حصہ چہارم زیر طبع ہے)

ایضاً حصہ پنجم، اصنان شاعری پر ریویو،

الانتقاد علی التمدن الاسلامی، جرجی زیدان کے تمدن

اسلامی پر عربی متن یو یو ۸۰۰ ر

مفردنامه مصر و شام، مطبوعه مطبع معارف،

ہوازنہ انیس، دوسرے انیس کی شاعری کے محاسن، ہے

فہرست مضامین علم الکلام

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۹	یکٹی برکی اور علم کلام	۲	تہید - - - -
	اردن الرشید کے عہد میں علم کلام	۹	علم کلام کی تاریخ - - -
۴۰	کاتنزل - - -	۹	علم کلام کی درجہ اگانہ قسین -
۴۲	مامون الرشید کا دور - -	۱۰	اختلاف عقائد کے اسباب -
۴۶	والثیق باللہ کا دور - -		اختلاف عقائد کی ابتدا اور بالکس سے
۴۸	خاندان نوبخت - - -	۱۷	ہونی - - - -
۴۹	چوتھی صدی کے متکلمین - -	۱۹	مختلف فرقوں کا پیدا ہونا -
۵۲	پانچویں صدی - - -	۲۰	اختلاف کے اصلی اصول -
۵۳	اسپین میں علم کلام	۲۳	اختلاف عقائد میں غلو اور تعصب -
۵۵	علم کلام کا کاتنزل - - -	۲۶	زمانہ مابعد میں تعصب کا کم ہونا -
۵۶	دوسرا دور - - -	۳۰	عقلی علم کلام - - -
۵۶	اشاعرہ کا علم کلام - - -	۳۱	اسکے پیدا ہونے کے اسباب -
۶۵	امام غزالی اور علم کلام - -		خلیفہ ہمدی کے حکم سے علم کلام کا
۶۶	شہرستانی - - -	۳۱	مردوں ہونا - - -
۶۸	امام رازی - - -	۳۲	علم کلام کی وجہ تسمیہ -
	امام رازی کی نسبت محدثین کی	۳۲	علم کلام کی مخالفت - - -
۷۹	برگسائی - - -	۳۵	علم کلام کا بانی اور مجدد -

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۵۶	علم کلام کا احسان	۸۲	علامہ آمدی
۱۶۰	علم کلام کا ناقص رہنا اور اسکے اسباب	۸۴	اشعری طریقہ کی اشاعت کا سبب
۱۶۲	علم کلام کے اجزاء	۸۶	اشاعرہ کے علم کلام پر ایک اجمالی نظر
۱۶۳	مذہب باطلہ کا رد	۹۰	ماتریدیہ
۱۶۵	فلسفہ کا رد	۹۲	تیسرا دور
	متکلمین نے فلسفہ یونان کے سمجھنے	۹۲	ابن رشد
۱۶۶	میں غلطیاں کیں	۱۰۱	ابن تیمیہ
	متکلمین نے جن مسائل کو غلطی سے	۱۰۹	شاہ ولی اللہ
۱۶۰	اسلام میں داخل کیا	۱۱۱	علم کلام میں شاہ صاحب کے کارنامے
	ملاحظہ کے شبہات اور ان کے	۱۲۰	حکمائے اسلام
۱۶۴	جوابات	۱۲۱	فارابی کے مسائل
۱۹۰	تأویل کی بحث	۱۲۴	ابن سینا
۱۹۶	عقائد کا اثبات	۱۲۵	ابن مسکویہ اور اس کا علم کلام
۱۹۶	اس کے متعلق متاخرین کی غلطیاں	۱۴۸	شیخ الاشراق اور ان کی خصوصیات
		۱۵۳	علم کلام پر ایک اجمالی نظر
			یہ خیال غلط ہے کہ علم کلام کے مسائل
		۱۵۳	یونان سے ماخوذ ہیں

علم الکلام

حصہ اول

جس میں علم کلام کی ابتدا اور اُس کے عہد بہ عہد کی وسعت ترقی اور تغیرات کی
نہایت تفصیلی تاریخ اور علم کلام کے تمام شعبوں کی تقریظ و تنقید ہے،

مُرتبہ

علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ تعالیٰ



باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڑھ میں چھپی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حَدِّثْ حَسَنَ تَوْبَةٍ اِدْرَاكَ نَشَائِدِ دُنَيْتِ

وَدِينِ سَخْنِ نِزْبَةِ اِنْدَا زُوْ اِدْرَاكَ مَن اِسْتِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَالصَّلٰوةُ عَلٰى رَسُوْلِهِ مُحَمَّدٍ وَاٰلِهِ وَاَصْحَابِهِ اَجْمَعِيْنَ۔

تیس

دنیا میں عموماً ہر قوم کو مذہب، ہر چیز سے زیادہ عزیز رہا ہے، لیکن مسلمانوں کو اور بھی زیادہ عزیز تھا اور ہونا چاہئے تھا، مسلمان کسی نسل، کسی خاندان، کسی ملک، کسی آبادی کے اندر ادا کا نام نہیں، مسلمانوں کی قومیت کا عنصر یا مایہ خمیر جو کچھ کہو صرف مذہب ہے، اسلئے اگر مذہب کی حیثیت الگ کر لی جائے تو قومیت بھی فنا ہو جاتی ہے، اسی خیال کا اثر تھا کہ مسلمانوں نے مذہب کو ہر قسم کے خطروں سے بچانے کے لئے ہر زمانہ میں حیرت انگیز کوششیں کیں، دولت عباسیہ میں جب یونان و فارس کے علمی ذخیرے عربی زبان میں آئے، اور تمام قوموں کو مذہبی مباحثات و مناظرات میں عام آزادی دی گئی، تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا، پارسی، عیسائی، یہودی، زنادقہ

ہر طرف اٹھ کھڑے ہوئے اور فتوحات اسلام کے آغاز میں، انکو جو صدہ اسلام کی
 تلوار سے پہنچ چکا تھا اسکا انتقام قلم سے لینا چاہا، عقائد و مسائل اسلام پر اس آزادی اور
 بیباکی سے نکتہ چینیان لیکن کہ ضعیف العقیدہ مسلمانوں کے اعتقاد و متزلزل ہو گئے،
 اسوقت اگرچہ نہایت آسانی سے ممکن تھا کہ حکومت کے زور سے نکتہ چینیوں کی
 زبانیں بند کر دیجاتیں، لیکن مسلمانوں کی آزاد خیالی نے اس ننگے گوارہ کیا کہ تسلیم کا
 جواب تلوار سے دیا جائے، علمائے اسلام نے نہایت شوق اور محنت سے فلسفہ سیکھا
 اور جو ہتیار مخالفین نے اسلام کے مقابلہ میں استعمال کئے تھے انہی سے انکے وار
 رو کے انہی سر کو نئے کار نامے ہیں جو آج علم کلام کے نام سے مشہور ہیں۔
 عباسیوں کے زمانہ میں اسلام کو جس خطرہ کا سامنا ہوا تھا آج اُس سے کچھ بڑھ کر
 اندیشہ ہے، مغربی علوم گھر گھر پہنچ گئے ہیں اور آزادی کا یہ عالم ہے کہ پہلے زمانہ میں
 حق کہنا اسقدر سہل نہ تھا جتنا آج ناحق کہنا آسان ہے، مذہبی خیالات میں عموماً بھونچال
 سا آگیا ہے، نئے تعلیم یافتہ بالکل مرعوب ہو گئے ہیں، قدیم علماء عزالت کے دریچہ
 سے کبھی سر نکال کر دیکھتے ہیں تو مذہب کا افق غبار آلود نظر آتا ہے،
 ہر طرف سے صد امین آ رہی ہیں کہ پھر ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اس
 ضرورت کو سب تسلیم کر لیا ہے، لیکن اصول کی نسبت اختلاف ہے، جدید تعلیم یافتہ
 گروہ کہتا ہے کہ نیا علم کلام بالکل نئے اصول پر قائم کرنا ہوگا کیونکہ پہلے زمانہ میں جس قسم
 کے اعتراضات اسلام پر کئے جاتے تھے آج انکی نوعیت بالکل بدل گئی ہے، پہلے

زمانہ میں یونان کے فلسفہ کا مقابلہ تھا جو محض قیاسات اور منطونات پر قائم تھا آج بدیہیات اور تجربہ کا سامنا ہے اس لئے اسکے مقابلہ میں محض قیاسات عقلی اور احتمال آفرینیوں سے کام نہیں چل سکتا۔

لیکن ہمارے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں، قدیم علم کلام کا جو حصہ آج بیکار ہے پہلے بھی ناکافی تھا، اور جو حصہ اس وقت بکار آمد تھا آج بھی ہے اور ہمیشہ رہے گا، کیونکہ کسی شے کی صحت اور واقعت، زمانہ کی امتداد و انقلاب سے نہیں بدلتی، اس بنا پر مدت سے میرا ارادہ تھا کہ علم کلام کو قدیم اصول، اور موجودہ مذاق کے موافق مرتب کیا جائے لیکن میں نے اسکے لئے ضروری سمجھا کہ پہلے علم کلام کی مفصل تاریخ لکھی جائے، جسکی دو وجہیں تھیں۔

(۱) جو علم کلام مرتب کرنا مقصود ہے، اسکا طرز بیان گو کچھ ہی ہو لیکن یہ ضرور ہے کہ بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا سرشتہ کمین ہاتھ سے نہ جانے پائے اور اسکے لئے یہ بتانا ضرور ہے کہ ہر عہد میں ائمہ اسلام نے کیا اصول اختیار کئے؟ اور ان میں جو تغیرات ہوئے اور ہوئے تر رہے وہ کس قسم اور کس نوعیت کے تھے، اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس ضمن میں مسلمانوں کی روشنی ضمیری، آزاد روی، دلیری اور فراخوصلگی کے بہت سے ایسے کارنامے آجائیں گے جسکے لئے کوئی جدا تاریخ نہیں لکھی جاسکتی تھی، اور جو کسی اور پیرایہ میں ظاہر نہیں ہو سکتے تھے،

(۲) تاریخ کے فن میں اہل مغرب نے جو نئے نئے برگ و بار پیدا کئے ہیں

اُن میں ایک یہ بھی ہے کہ اشخاص اور اقوام کی تاریخ سے گذر کر علوم و فنون کی تاریخ لکھتے ہیں مثلاً فلان علم کب پیدا ہوا، کن اسباب سے پیدا ہوا، کس طرح عہد بعہد بڑھا، کیسا کیا زقیان اور تبدیلیاں ہوئیں، اور کن وجہ سے ہوئیں، اس قسم کی کوئی تصنیف اُردو بلکہ عربی و فارسی میں بھی موجود نہ تھی، میں نے ابتدائے زمانہ تصنیف سے اپنی تصنیفات کا موضوع تاریخ قرار دیا ہے، چنانچہ اب تک جو چیزیں میرے قلم سے نکلیں اور شائع ہوئیں وہ تاریخی ہی تھیں، اس بنا پر علم کلام میرے دائرہ سے خارج تھا، علم کلام کی تاریخ لکھنے سے ایک طرف تو اسلامی لٹریچر کی ایک بڑی کمی پوری ہوتی ہے دوسری طرف یہ تصنیف جو درحقیقت علم کلام کی تصنیف ہی تاریخ کے دائرہ میں آجاتی ہے اور میں اپنی حد سے تجاوز کرنا کنگار نہیں رہتا،

علم کلام اور متکلمین کے حالات میں عربی زبان میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں، سب سے پہلے علامہ ربانی المتوفی ۸۴۸ھ نے جو چوتھی صدی ہجری کا بہت بڑا مورخ گذرا ہے اور جسکو ابن الندیم بہت مدحیہ الفاظ میں یاد کرتا ہے، ایک کتاب اشجار المتکلمین کے نام سے لکھی، اسکے بعد اور بہت سی کتابیں لکھی گئیں جنکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

نام مصنف	نام کتاب
امام ابو الحسن اشعری - - - -	مقالات الاسلا میں - - - -
ابو المظفر ظاہر بن محمد اسفرائینی - - - -	مل و نخل - - - -
قاضی ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی المتوفی ۸۰۳ھ	" " " " " " " "

علم کلام کی تاریخ میں
قدما نے جو کتابیں
لکھیں

نام کتاب	نام مصنف
مل و نخل	ابو منصور عبد القادر بن طاہر بغدادی المتوفی ۷۲۹ھ
الفصل فی الملل والنحل -	علاء علی بن احمد ابن حزم ظاہری المتوفی ۵۵۶ھ
مل و نخل	امام محمد بن عبد الکریم شہرستانی المتوفی ۵۴۸ھ
.. .. .	احمد بن یحییٰ مرتضیٰ زیدی

ان میں سے ابن حزم، شہرستانی، مرتضیٰ زیدی کی کتابیں ہمارے پیش نظر ہیں، ان کتابوں کا یہ انداز ہے کہ اسلام میں سب سے پہلے عقائد میں جس طرح اختلاف پیدا ہوا اور جس طرح وہ ترقی کرتا گیا، اور جس طرح اسکی بنا پر مختلف فرقے بنتے گئے، انکی تفصیل لکھتے ہیں، پھر مختلف فرقوں کے عقائد بیان کرتے ہیں، ابن حزم اسکے ساتھ اپنے مخالف فرقوں کا رد بھی لکھتے جاتے ہیں، مرتضیٰ زیدی کی کتاب معتزلمہ اور زیدیت کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن یہ تمام کتابیں اسلامی فرقوں کے اختلاف تک محدود ہیں، ملاحظہ اور فلاسفہ کے مقابلہ میں شکلیں نے جو کوششیں کی تھیں، اسکا ان کتابوں میں پتہ نہیں چلتا، اسلئے ہمو اور بہت سی تصنیفات کی طرف رجوع کرنی پڑی، ان میں سے چند کے نام ذیل میں درج ہیں،

نام کتاب	نام مصنف
تأویلات القرآن	امام ابو منصور ماتریدی

۱۵ ابن حزم نے فلسفہ کا رد بھی لکھا ہے لیکن وہ نہایت مختصر اور ناکافی ہے ۱۲

نام مصنف	نام کتاب
امام غزالی	تهافت الفلاسفہ
"	"
"	التفرقة بين الاسلام والزندقة
"	مشکوٰۃ الانوار
"	المقصد الاقصیٰ
"	المضنون علی غیر الہ
"	المضنون علی الہ
"	القسطاس المستقیم
"	الاقتصاد فی الاعتقاد
"	معارج القدس
"	جواہر القرآن
"	الحجاء العوام
"	مشقذ من الضلال
"	النفخ والتسوية
امام رازی۔ یہ امام کی سب سے اخیر تصنیف	مطالب عالیہ
"	نہایت العقول
"	اربعین فی اصول الدین

نام مصنف	نام کتاب
امام رازی - - - -	مباحث مشرقیہ - - - -
شیخ شہاب الدین مقتول - - -	علمۃ الاشراف - - - -
” - - - -	ہیاکل النور - - - -
ابن تیمیہ - - - -	الکلام علی المحصل - - - -
” - - - -	رد منطق - - - -
علامہ تفتازانی - - - -	شرح مقاصد - - - -
قاضی عضد وسید شریف - - -	شرح مواقف - - - -
” - - - -	صحائف - - - -
ابن قیم - - - -	کتاب الروح - - - -

حال میں علم کلام کے متعلق مصر شام اور ہندوستان میں متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں اور نئے علم کلام کا ایک دفتر تیار ہو گیا ہے لیکن یہ نیا علم کلام دو قسم کا ہے۔ یا تو وہی فرسودہ اور دور از کار مسائل اور دلائل ہیں جو متاخرین اشاعرہ نے ایجاد کئے تھے یا یہ کیا ہے کہ یورپ کے ہر قسم کے متفادات اور خیالات کو حق کا معیار قرار دیا ہے اور پھر قرآن و حدیث کو زبردستی کینچ ٹانکر ان سے ملا دیا ہے، پہلا گورنہ تقلید اور دوسرا تقلیدی اجتہاد ہے، اس لئے میں نے ان تصنیفات سے بالکل قطع نظر کی ہے،

علم کلام کی تاریخ

علم کلام، اگرچہ ایک مدت سے ایک مخلوط مجموعہ مسائل کا نام ہے لیکن حقیقت میں اسکی دو جدا گانہ قسمیں ہیں اور دونوں کے مقاصد بالکل جدا ہیں، ایک علم کلام وہ ہے جو خاص اسلامی فرقوں کے باہمی جھگڑوں سے پیدا ہوا یہ ایک مدت تک بڑی وسعت کے ساتھ پھیلتا گیا، اور اسکی بدولت بڑے بڑے ہنگامہ اور معرکہ آرائیاں ہوتی رہیں۔ اس میں صرف قلم سے نہیں بلکہ تلوار سے بھی کام لیا گیا، اور اسلام کی ملکی طاقت کو اس سے بڑا صدمہ پہنچا۔

دوسرا علم کلام وہ تھا جو فلسفہ کے مقابلہ کے لئے ایجاد ہوا، امام غزالی کے زمانہ تک دونوں بالکل الگ الگ رہے، امام غزالی نے اختلاط کی بنا ڈالی، امام ارازی نے ترقی دی، اور متاخرین نے اس قدر خلط مبحث کر دیا کہ فلسفہ، کلام، اصول عقائد سب گڈمڈ ہو کر ایک معجون مرکب بن گیا،

مسلمانوں کی موجودہ حالت کا یہ اقتضائیں کہ پہلی قسم کے علم کلام کی بجائیں پھر چھیڑی جائیں یا اب انکی تاریخ لکھی جائے، لیکن چونکہ دوسری قسم کا علم کلام جسکی ہلکوتاریخ لکھنی مقصود ہے اور جسکے نمونہ پر نیا علم کلام مرتب کرنا ہے، اسکے متعلق بہت سی باتیں پہلے ہی قسم کی علم کلام کے تاریخ جاننے پر موقوف ہیں، اسلئے اسکا ایک محل خاکہ کھینچنا ضرور ہے، اسلام جب تک عرب میں محدود رہا، عقائد کے متعلق کسی قسم

علم کلام کی دو
جدا گانہ قسمیں،

کی کد کاوش چہان میں، بحث و نزاع، نہیں پیدا ہوئی جسکی وجہ یہ تھی کہ عرب کا اصلی مذاق تخیل نہیں بلکہ عمل تھا یہی وجہ ہے کہ نماز و زکوٰۃ، حج یعنی علمی امور کے متعلق ابتدا ہی سے تحقیقات اور تدقیقات شروع ہو گئی تھیں یہاں تک کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں فقہ کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا تھا لیکن جو باتیں اعتقاد اور ایمان سے تعلق رکھتی تھیں ان کے متعلق زیادہ کرپزی اور نکتہ چینی نہیں کی گئی بلکہ اجمالی عقیدہ کافی سمجھا گیا،

اختلاف عقائد کی ابتدا
اختلاف عقائد کا
پہلا سبب

لیکن جب اسلام کو زیادہ وسعت ہوئی اور ایرانی، یونانی، قبطی وغیرہ قومیں اسلام کے حلقہ میں آئیں، تو عقائد کے متعلق نکتہ آفرینان شروع ہو گئیں، اسکا ایک سبب تو وہی تھا کہ عجمی قوموں کا مذاق ہی یہ تھا کہ بال کی کہاں نکالتے تھے اور بات کا تبنگہ نہاتے تھے دوسرا سبب یہ تھا کہ جو قومیں اسلام لائیں ان کے قدیم مذہب میں مسائل عقائد

دوسرا سبب

مثلاً صفات خدا، قضا و قدر، جزا و سزا، کے متعلق خاص خیالات تھے، ان خیالات میں جو علانیہ عقائد اسلام کے خلاف تھے مثلاً تقداد الہی، شرک و بت پرستی، وہ تو بالکل دلوں سے جاتی رہی لیکن جہاں اسلامی عقائد کے کئی پہلو ہو سکتے تھے، اور ان میں سے کوئی پہلو ان کے قدیم عقاید سے ملتا جلتا تھا، وہاں بالطبع وہ اسی پہلو کی طرف مائل ہو سکتے تھے اور چونکہ مختلف مذاہب کے لوگ اسلام کے دائرہ میں آئے تھے اور ان کے قدیم عقائد آپس میں بالکل مختلف تھے اسلئے ان مختلف عقیدوں کا جو اثر ہو سکتا تھا اسکا مختلف ہونا بھی ضرور تھا مثلاً یہودیوں کے ہاں خدا بالکل ایک مجسم آدمی کے پیرایہ میں تسلیم کیا جاتا تھا، اسکی آنکھیں دیکھنے آتی تھیں آنکھوں میں نہایت درد ہوتا ہے فرشتے عیادت کرتے

ہیں کبھی وہ کسی پیغمبر سے کشتی لڑتا ہے اور اتفاق سے چوٹ کہا جاتا ہے وغیرہ وغیرہ،
اس قسم کے اعتقاد دالے جب اسلام لائے تو ضرور تھا کہ ان کا میلان ان آیتوں
کی طرف ہو جنہیں خدا کی نسبت ہاتھ منہہ وغیرہ الفاظ وارد ہیں اور ضرور تھا کہ وہ ان الفاظ
کے یہی معنی قرار دیں کہ خدا کے واقعی ہات پاؤں ہیں،

تیسرا سبب

اس کے علاوہ بعض مسائل ایسے ذوق ہیں تھے کہ اُن کے متعلق جب رالین قائم
کیجاتیں خواہ مخواہ رالین میں اختلاف ہوتا، مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ کہ ایک طرف نظر آتا ہے
کہ ہم اپنے افعال کے آپ مختار ہیں، دوسری طرف زیادہ غور سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال
ایک طرف ہمارا ارادہ بھی ہمارے اختیار میں نہیں، اختلاف کا ایک بڑا سبب طبائع انسانی
کی فطرت کا اختلاف تھا۔

چوتھا سبب

ایک سادہ دل، سلیم الطبع، مقدس شخص جب خدا کا تصور دل میں لاتا، تو اُس کے
ذہن میں خدا کی یہ تصویر آتی ہے، وہ مالک الملک اور تمام شاہوں کا شہنشاہ ہے، اسپر
کوئی شخص حکم نہیں چلا سکتا، کوئی چیز اس پر واجب اور ضروری نہیں، کسی کو اُس کے احکام میں
چون و چرا کی مجال نہیں، اُس کو اختیار ہے کہ گنہگار و نیکو بخشدے اور نیکو کو سزا دے،

اگر دروہ یک صلائے کرم

عسرا زیل گوید نصیب برم

بہ تہدید گر برکشد تیغ حکم

بماند کز و بیان صمم و کم

اپنی قدرت کا ملہ کا ظہور دکھائے، تو سنگریزہ پہاڑ بچائے، رات دن ہو جائے،

۱۔ یہ تمام واقعات توراۃ میں مذکور ہیں۔ ۱۱۰

آگ کی گرمی، سردی سے بدل جائے، پانی کی روانی رک جائے۔

ہر چیز کی وہ آپ علت، جو بن چیز و نگوہم اسباب و علت سے تعبیر کرتے ہیں سب
 سچ ہیں انسان اپنے افعال کا آپ مختار نہیں بلکہ جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کرتا ہے،
 یہی خیالات عقائد کا پیرایہ اختیار کر کے اشاعرہ کے مسلمات بنگلے چنانچہ انہی
 باتوں کو مسائل کی صورت میں اس طرح بیان کیا جاتا ہے۔

خدا کے احکام مصلحت پر مبنی نہیں۔

کوئی چیز دنیا میں کسی کی علت نہیں،

اشیاء میں خواص اور تاثیر نہیں،

خدا نیک آدمیوں کو بے وجہ سزا دے تو یہ نا انصافی نہیں ہے،

انسان کو اپنے افعال پر قدرت نہیں ہے،

خدا ہی انسان سے نیکی بھی کرتا ہے اور برائی بھی،

اس کے مقابلہ میں ایک فلسفی خدا کا تصور اس طرح کرتا ہے،

خدا کی تمام باتیں مصلحت پر مبنی ہیں اور ایک ذرہ بھی حکمت سے خالی نہیں،

اُسے نظام عالم کا ایسا باقاعدہ اور مضبوط سلسلہ قائم کر دیا ہے جو کبھی نہیں ٹوٹتا،

اُسے اشیاء میں خواص اور تاثیر رکھی ہے، جو اُس سے متفک نہیں ہوتی۔

اُسے انسان کو اپنے افعال کا مختار اور ذمہ دار بنایا ہے،

عمل۔ صاف اسکی فطرت ہے، اور کبھی اس سے نا انصافی کا ظہور نہیں ہو سکتا

یہ خیالات معتزلہ کے عقائد بن گئے،

یہی نکتہ ہے جسکو امام رازی نے تفسیر کبیر (سورہ انعام) میں شیخ ابوالقاسم الفصدی کی زبان سے ان لفظوں میں ادا کیا ہے ”اہل سنت و جماعت (اشعریہ مراد ہیں) کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت کی طرف گیا، اور معتزلہ کا خیال، خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر غور سے دیکھو تو دو وزن خدا کی عظمت و تقدس کے معترف ہیں، صرف اصابت رائے اور غلطی رائے کا فرق ہے“

پانچواں سبب

اختلاف عقائد کا ایک بڑا سبب عقل و نقل کی بحث تھی، فطرت نے انسانوں میں دو قسم کی طبیعتیں پیدا کی ہیں، ایک وہ ہیں جو ہر بات میں عقل کو دخل دیتے ہیں اور کسی بات پر جب تک انکی عقل میں نہ آئے یقین نہیں کرتے، دوسرے وہ ہیں جنکو اس قسم کی بحث اور چون و چرا کا مذاق نہیں ہوتا، وہ جب کوئی بات کسی بزرگ یا مقتد علیہ سے سُن لیتے ہیں تو اسکی لُحْم اور علت سے بحث نہیں کرتے بلکہ امانا و صدقاً لہم سر تسلیم خم کر دیتے ہیں، چونکہ دونوں قسم کی طبیعتیں، فطرت انسانی کا اقتضا ہیں اسلئے کوئی زمانہ ان سے خالی نہیں رہا، صحابہ کرام کے حالات پڑھو، حضرت ابوہریرہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا کہ زندہ نہ کئے گریہ و ماتم کرنے سے مردوں کو عذاب دیا جاتا ہے، حضرت عائشہؓ سے لوگ یہ حدیث بیان کرتے ہیں، وہ فرماتی ہیں کہ یہ بھونہیں سکتا، خدا خود کہتا ہے لَا تَزِدُوا زِدَّةً دَاخِرِیَ لِیَ اَیْکَ کے گناہ کا دوسرے شخص سے مواخذہ نہیں ہو سکتا ایک صحابی آنحضرت سے روایت کرتے ہیں کہ مرڈے سنتے ہیں، یہ حدیث حضرت عائشہؓ

کے سامنے بیان کی جاتی ہے تو فرماتی ہیں کہ مردے سن نہیں سکتے، خدا نو دکھتا ہے
 اِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتِ حضرت ابو ہریرہؓ انحضرتؐ سے روایت کرتے ہیں کہ آگ کی
 لپکی ہوئی چیز کے کہانے سے دھو لوٹ جاتا ہے، عبد اللہ بن مسعودؓ کے سامنے یہ حدیث
 بیان کی جاتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہے تو گرم پانی کے استعمال سے بھی وضو کرنا لازم
 نہوگا، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں خدا کو
 دیکھا تھا حضرت عائشہؓ کہتی ہیں ہرگز نہیں دیکھا تھا۔

صحابہ کی نسبت یہ تو (نعمو بالہ) گمان نہیں ہو سکتا کہ وہ انحضرتؐ کے ارشاد
 سے انکار کر سکتے اسلئے جن صحابہ نے احادیث مذکورہ بالا سے انکار کیا انکا یہ خیال ہوگا
 کہ جو بات خلاف عقل ہے، وہ انحضرتؐ نے فرمائی ہی نہوگی، اس لئے لوگوں کو روایت
 میں دھوکا ہوا ہوگا، چنانچہ حافظ جلال الدین سیوطی نے خاص ان احادیث کو ایک
 رسالہ میں جمع کیا ہے جنہیں حضرت عائشہؓ نے ظاہر کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو روایت
 میں کیونکر غلطیاں ہوئیں۔

بہر حال یہ دونوں مختلف مذاق، خود صحابہ کے زمانہ میں موجود تھے اور زمانہ
 مابعد میں بھی قائم رہے۔

ایک بڑا سبب علما کے طریقہ معاشرت کا اختلاف تھا، محدثین اور فقہا کا یہ طرز تھا
 کہ وہ اپنے ہم مذہبوں کے سوا کسی اور مذہب والے سے ملتے نہ تھے، جس کی وجہ
 کچھ تو یہ تھی کہ وہ غیر ولسے ملنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، اور کچھ یہ کہ ان کو احادیث کی

کی تلاش وجہ تحقیق و تفحص نقل و روایت سے کسی اور کام کی فرصت ہی نہیں مل سکتی تھی اس کا نتیجہ یہ تھا کہ محدثین کے کانون میں مخالف مذہب کی آواز نہیں پہنچ سکتی تھی اور انکو مطلق خبر نہیں ہوتی تھی کہ اسلام پر کیا اعتراضات کئے جا رہے ہیں، انکا خطاب صرف اپنے معتقدین کے گروہ سے ہوتا تھا اور وہ اُن سے جو کچھ کہہ دیتے تھے وہ لوگ بغیر کسی عذر کے قبول کر لیتے تھے، محدثین سے لوگ پوچھتے تھے کہ خدا جب جسمانی نہیں ہے، تو عرش پر کیوں کر ممکن ہو سکتا ہے، وہ کہتے تھے کہ الکيف مجهول وال سوال بيد عہ یعنی اسکی کیفیت معلوم نہیں، اور سوال کرنا بدعت ہے، معتقدین خاموشی کے ساتھ اس جواب کو قبول کر لیتے تھے، اور اسلئے محدثین کو اس ابہام کے رفع کرنیکی ضرورت نہیں پڑتی تھی، بخلاف اسکے متکلمین اور خصوصاً مستزملہ، ہر مذہب اور ہر فرقہ کے لوگوں سے ملتے تھے، اور ان سے مناظرہ و مباحثہ کرتے تھے، ان پڑھے ہوئے جنوں پر ٹکمانہ جواب کا زور نہیں چل سکتا تھا، اسلئے اُنکے سامنے اصل حقیقت کا اظہار کرنا پڑتا تھا، اور ابہام و اجمال کی گرہ کھولنی پڑتی تھی۔

اس بنا پر عقائد میں جس طرح درجہ بدرجہ تغیر ہوتا جاتا تھا اسکو ہم ایک خاص مسئلہ کی مثال میں بیان کرتے ہیں۔

پہلا درجہ۔ خدا جسمانی ہے، عرش پر متکلم ہے، اسکے ہاتھ ہیں، مونہہ ہے، خدا نے آنحضرتؐ کے دوش مبارک پر ہاتھ رکھ دیا تو آنحضرتؐ کو ہاتھوں کی ٹہنڈک محسوس ہوئی دوسرا درجہ، خدا جسمانی ہے، اسکے ہاتھ ہیں، مونہہ ہے، ساق ہے، لیکن یہ سب جہنم

ظاہریہ و شہیہ

عام ادب
روایت

ایسی نہیں جیسی ہماری ہیں۔

تیسرا درجہ، خدا کے نہ جسم ہے نہ ہات، نہ مونہہ، قرآن میں جو الفاظ اس قسم کے آئے ہیں اُنسے حقیقی معنی مراد نہیں، بلکہ مجاز اور استعارہ ہے، خدا سمیع ہی، بصیر ہے، علیم ہے، اور یہ سب اوصاف اسکی ماہیت سے زائد ہیں۔

چوتھا درجہ، خدا کے صفات، نہ عین ذات ہیں نہ خارج ذات۔

پانچواں درجہ، خدا کی ذات واحد محض ہے، اس میں کسی قسم کی کثرت نہیں، اسکی ذات ہی تمام صفات کا کام دیتی ہے، اسکی ذات ہی علیم بھی ہی، بصیر بھی، سمیع بھی، قدیر بھی۔

چھٹا درجہ، خدا ہستی مطلق ہے، یعنی وجود اسکی عین ماہیت ہے،

یہی مسئلہ وحدت الوجود کی صورت اختیار کر لیتا ہے، جہاں پہونچکر فلسفہ اور تصوف

کے ڈانڈے ملجاتے ہیں۔

عقائد میں اس قسم کا تدبیری تغیر ہمیشہ علوم و فنون اور خیالات کی ترقی کی وجہ سے

ہوتا ہے اور اسلام میں بھی ایسا ہی ہوا، بنو امیہ کے اخیر زمانہ میں ہی پہلی سطح سے دوسری

سطح تک ترقی ہوئی تھی، عباسیہ کا دربار فلاسفہ سے بھرا ہوا تھا اور رات دن یہی چرچہ ہوتا

تھے، فقہاء محدثین دیر تک اپنی ظاہریت پر جے رہے، لیکن عام خیالات اس حد تک پہنچ گئے

تھے کہ لوگوں کو اس بات کا یقین دلانا مشکل تھا کہ خدا کے ہات ہیں، اور پھر ہمارے سے نہیں

آخر خود فقہاء محدثین ہی کے فرقہ سے ایک گروہ (اشعریہ) پیدا ہوا جس نے خدا کے جسم، ہات

مونہہ سے انکار کیا، لیکن اس حد پر بھی ٹھہرنا ممکن نہ تھا، صفات کے متعلق یہ مشکل تھی کہ اگر

محققین اشعریہ

مستزاد

فلاسفہ اسلام

اور اکثر صوفیہ

وہ عین ذات ہیں تو صفات الگ کوئی چیز نہیں، اور خارج از ذات ہیں تو تعدد و قدام لازم آتا ہے، اس اعتراض کے جواب کیلئے لکھتے ہیں: اگرچہ اختیار اختیار کیا گیا لیکن اس تنگ جادہ پر کیونکر قدم نہیں سرکتا آخر یہ ماننا پڑا کہ خدا ایک ہستی بسیط ہے، اور تمام صفات کا مظہر ہے اس تقریر سے یہ مقصود نہیں کہ پچھلی سطحیں بالکل مٹ گئیں، ہر زمانہ میں اور آج بھی ہر درجہ کے اعتقاد والے موجود ہیں، بلکہ ثابت کرنا یہ مقصود ہے کہ جو نئے فرقے بنتے گئے وہ انہی قدیم فرقوں سے ٹوٹ ٹوٹ کر بنے گئے۔

اختلاف عقائد کے اگرچہ یہ سب اسباب فراہم تھے لیکن ابتداء بالٹیکس یعنی ملکی ضرورت سے ہوئی، بنو امیہ کے زمانہ میں چونکہ سفاکی کا بازار گرم رہتا تھا، طبیعتوں میں شورش پیدا ہوئی لیکن جب کبھی شکایت کا لفظ کسی کی زبان پر آتا تھا تو طرفداران حکومت یہ کہہ کر اسکو چپ کر دیتے تھے کہ جو کچھ ہوتا ہے، خدا کی مرضی سے ہوتا ہے، ہر کدوم نہیں ماننا چاہئے، اَمَّا بِالْقَدَرِ خیرہ و سدرہ حجاج بن یوسف کے زمانہ میں جو ظلم و جور کا دیوتا تھا معبود جہنی ایک شخص تھا جسے صحابہ کی آنکھیں دیکھی تھیں، اور دلیر و راست گویا تھا، وہ امام حسن بصری کے حلقہ درس میں شریک ہوا کرتا تھا، ایک دن اُسے امام صاحب سے عرض کی کہ بنو امیہ کی طرف سے فتنا و قدر کا جو عنصر پیش کیا جاتا ہے کہاں تک صحیح ہے؟ امام صاحب نے کہا کہ ”یہ خدا کے دشمن جیوئے ہیں“ وہ پہلے سے بنو امیہ کی زیادتیوں پر طیش سے بہرا ہوا تھا اب علانیہ بغاوت کی اور جان سے مارا گیا۔

اختلاف عقائد کی
بنیاد بالٹیکس سے ہوئی۔

معبد کے بعد غیلان دمشق نے اس خیال کو ترقی دی، وہ حضرت عثمان کا غلام تھا، اور محمد بن حنفیہ سے بیک واسطہ تعلیم پائی تھی، حضرت عمر بن عبد العزیز جب خلیفہ ہوئے تو اسے ایک نہایت آزادانہ خط لکھا اور بنو امیہ کے مظالم پر توجہ دلائی، حضرت عمر بن عبد العزیز نے اسکو بلا بھیجا اور شاہی توشہ خانہ کی نیلام کی خدمت سپرد کی، وہ برسراعام نیلام کرتا تھا اور پکار پکار کر کہتا جاتا تھا کہ ”یہ وہ مال و اسباب ہے جو ظلم اور خیر سے حاصل کیا گیا تھا“ اسوقت تک اگرچہ اسلام کی قدیم سادگی بہت کچھ باقی تھی تاہم سامانِ عیش کو اسقدر ترقی ہو چکی تھی کہ توشہ خانہ میں تیس ہزار اونی جرابین نکلیں، غیلان نے کہا، صاحبو! اس ظلم کی کچھ حد ہے کہ عوام فاقے کرتے تھے اور ہمارے فرمان روا تیس تیس ہزار جرابین توشہ خانہ میں مہیار کہتے تھے، عمر بن عبد العزیز نے اسے مین وفات پائی، اور ہشام بن عبد الملک تختِ حکومت پر بیٹھا، وہ غیلان کی کارروائیاں اپنی آنکھوں سے دیکھ چکا تھا، سخت نشینی کے ساتھ اسکو طلب کیا اور بغاوت انگیز کے جرم میں اسے ہاتھ پاؤں کٹوا ڈالے تاہم غیلان کی زبان درازیاں نہ گئیں اور آخر اسی جرم میں جان سے مار گیا۔

اسی زمانہ میں جیم بن صفوان پیدا ہوا، اور وہ بھی امر بالمعروف کے جرم میں قتل ہوا لیکن یہ خون خالی نہ گئے، عدل اور امر بالمعروف کا مسئلہ زیادہ پہلا، اور اسقدر زور پکڑا کہ ایک گروہ کثیر نے جو بالآخر معتزلہ کے لقب سے پکارا گیا، اسکو اسلام کے اصول اولیہ میں داخل کر لیا، فرقہ معتزلہ کے پانچ اصولوں میں دو اصول جن کا نام عدل اور وجوب امر بالمعروف

ہے اُسکی ہی ابتدا ہے،

یہ گروہ برابر ترقی کرتا گیا ۱۲۵ھ میں جب ولید تخت نشین ہوا تو اس فرقة کا شمار ہزاروں سے متجاوز ہو چکا تھا، یہاں تک کہ خود خاندان بنی امیہ میں یزید بن الولید نے یہ مذہب اختیار کر لیا تھا، ولید تخت نشینی کے ساتھ عیش پرستی میں مشغول ہوا اور علانیہ میخواری اور عیاشی شروع کی، یہ رنگ دیکھ کر یزید نے امر بالمعروف کے دعویٰ سے علم بغاوت بلند کیا، اور ہزاروں معتزلہ اُسکے ساتھ ہو گئے ولید محصور ہو کر قتل ہوا، اُسکے قتل کے بعد یزید تخت نشین خلافت ہوا، اور یہ پہلا دن تھا کہ اعتزال نے تخت پر جگہ پائی، اس موقع پر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ یزید نے جب ولید کے خلاف بغاوت کی تھی تو اُسکے طرفداروں میں سے ایک عمرو بن عبید بھی تھا جو مذہب اعتزال کا بہت بڑا امام گذرا ہے۔

مختلف فرقوں
کا پیدا ہونا

ملکی ضرورت نے اگرچہ صرف جبر و قدر کے مسئلہ پر توجہ دلائی تھی لیکن جب ایک دفعہ کسی وجہ سے خیالات میں حرکت پیدا ہوئی تو بڑھتی ہی گئی یہاں تک کہ بنو امیہ کا دور ختم انہیں ہو چکا تھا کہ خلق قرآن، تنزیہ و تشبیہ، صفات باری، وغیرہ کی بحثیں چھیڑ گئیں اور جسکے موافق سے جو بات نکلی ایک مذہب بن گئی، اس طرح چند ہی روز میں بیسیوں فرقے نکل آئے اعلیٰ و اعلیٰ، اور کتب عقائد میں ہر ایک فرقے کے جدا گانہ حالات و معتقدات لکھے ہیں لیکن یہاں اُس تمام تفصیل کے لکھنے کا موقع انہیں

۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

اس تمام قصہ میں جو باتیں غور کے قابل ہیں یہ ہیں،

(۱) اصولی اختلافات کے لحاظ سے ان فرقوں کی کیا تعداد ہے،

(۲) یہ اختلافات کھانک مغائرت کا سبب ہو سکتے ہیں اور ان مختلف عقیدوں کو

اصل اسلام سے کھانک تعلق ہے۔

محققین نے تسلیم کیا ہے کہ فرقوں کی تعداد کی یہ کثرت، درحقیقت صحیح نہیں اصل میں

صرف چند فرقے ہیں، پھر ایک ایک فرقے کے بہت سے فرقے بن گئے ہیں، شرح مواضع

میں لکھا ہے کہ اسلام کے اصلی ۸ فرقے ہیں، شیعہ، سُنی، خارجی، مرجیہ، بخاریہ، معتزلہ، جبریا، مشبہہ

علامہ مقریزی نے تاریخ مصر میں یہ تعداد اور بھی گھٹا دی ہے اور صرف ۵ فرقے

قرار دیئے ہیں، سُنی، شیعہ، معتزلہ، خارجی، مرجیہ۔

علامہ شہرستانی نے زیادہ وقت نظر سے کام لیا اور اختلاف کے ۴ اصول قرار دیئے۔

۱۔ صفات الہی کا اثبات و نفی۔

۲۔ قدر و جبر،

۳۔ عقائد و اعمال۔

۴۔ عقل و نقل۔

پہلا اختلاف اس طرح پیدا ہوا کہ خدا کے متعلق قرآن مجید میں جو الفاظ اس قسم

کے مذکور ہیں جو جہانیاں کے لئے مخصوص ہیں مثلاً عرش پر شکن ہونا، قیامت کے دن

فرشتوں کے بھر مٹ میں آنا وغیرہ وغیرہ، انکے حقیقی معنی لئے جائیں یا مجازی، اس سوال نے

اسلامی فرقوں کی
تعداد دراصل
کم ہے،

اختلاف کے اصلی
اصول ۴ ہیں

پہلا اختلاف

دو مختلف فرقے پیدا کر دیئے پہلی شق کے ماننے والے محدثین اور اشعریہ ہیں جنہیں سے بڑھتے بڑھتے مجسمہ اور مشبہ نکل آئے جو خدا کے ہات پاؤں تک مانتے ہیں دوسرے احتمال کے قائل، معتزلہ ہیں جنکا دوسرا نام منکرین صفات ہے،

اسی مسئلہ کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ خدا کی صفات کو اگر قدیم مانیں تو تقدیر کا لازم آتا ہے اور حادث کہیں تو خدا کا محل حوادث ہونا خدا کے حدوث کا مستلزم ہے، پہلی مشکل سے بچنے کے لئے معتزلہ نے یہ رائے اختیار کی کہ خدا کے علیحدہ صفات نہیں ہیں بلکہ اسکی ذات ہی سے وہ تمام نتائج حاصل ہوتے ہیں جو ہر کو صفات سے ہوتے ہیں محدثین سمجھتے ہیں کہ یہ خدا کی صفات کا انکار ہے، اس بنا پر انہوں نے خدا کے جداگانہ صفات قرار دیئے،

دوسرا اختلاف

دوسرے اختلاف کا منشا یہ تھا کہ انسان کے افعال کو اگر زیادہ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک چیز ہی ہمارے بس کی نہیں یہاں تک کہ ہمارا ارادہ اور خواہش بھی ہمارا اختیاری نہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ اگر ہم اپنے افعال میں مجبور ہیں تو ثواب و عقاب جو مذہب کی جان ہے اس کی بنیاد کھڑ جاتی ہے قرآن مجید میں دو نون قسم کی آیتیں ہیں بعض میں صاف تصریح ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کرتا ہے تو قیاسی من عند اللہ بعض کا یہ مطلب ہے کہ انسان اپنے افعال کا آپ ذمہ دار ہو مگر اصابہ من سئۃ فمن نفسا اس بنا پر اسلام میں دو رائیں قائم ہو گئیں، جو لوگ زیادہ آزاد تھے انہوں نے صاف صاف جبر کو مانا اور جبریت کہلائے جو اس لفظ سے چھپکتے تھے

انہوں نے کسب اور ارادہ کا پردہ رکھا، یہ پردہ ہی ابوالحسن اشعری نے ایجاد کیا دین
 قدما اسکا نام بھی نہیں لیتے، برخلاف اسکے معترزلہ نے یہ رائے قائم کی کہ انسان اپنے تمام
 افعال میں مختار محض ہے، البتہ یہ اختیار اسکو خدا نے دیا ہے اور اسلئے خدا کے اختیار
 مطلق میں فرق نہیں آتا۔

تیسرا اختلاف

تیسرا اختلاف اس بنا پر تھا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال ہی داخل ہیں یا نہیں؟
 چونکہ اکثر حدیثوں میں حیا وغیرہ کی نسبت یہ الفاظ ہیں کہ انہ من الایمان اسلئے محدثین
 نے سمجھا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال بھی داخل ہیں لیکن اہل نظر نے جنہیں امام ابوحنیفہ
 سے پیش رو تھے اس سے اختلاف کیا اور اعتقاد عمل میں تفریق کی، محدثین نے ان لوگوں کا
 نام مرجعہ رکھا چنانچہ امام ابوحنیفہ کو ہی بہت سے محدثین مرجعہ ہی کے نام سے یاد کرتے ہیں
 چوتھا اختلاف درحقیقت ایسا اختلاف ہے جو حقیقی اختلاف کہا جاسکتا ہو اور جہاں
 ارباب ظاہر اور اہل نظر کی حدین بالکل الگ الگ ہو جاتی ہیں۔

چوتھا اختلاف

اس اختلاف کا اصل اصول یہ ہے کہ عقل و نقل میں کسکو ترجیح ہے؟ یا یہ کہ عقل
 نقل کی کیا حدود ہیں، تمام اشاعرہ نقل کو ترجیح دیتے ہیں، اور معترزلہ وغیرہ عقل کو۔
 اس اصول کی بنیاد پر تفصیلی عقائد جو قائم ہوئے انہیں سے چند یہ ہیں۔

اشعریہ۔ کوئی شے فی نفسہ اچھی یا بُری نہیں	معترزلہ۔ ہر شے پہلے سے اچھی یا بُری ہے
شارع جس چیز کو اچھی کہتا ہے اچھی	شارع اسی چیز کو اچھی کہتا ہے جو فی نفسہ
ہو جاتی ہے اور جسکو بُری کہتا ہے	اچھی تھی اور اسی چیز کو بُری کہتا ہے جو

بڑی ہو جاتی ہے۔	پہلے سے بُری تھی۔
اشعر یہ۔ خدا محالات کا حکم دے سکتا ہے اور دیتا ہے۔	معتزلہ و حنفیہ۔ خدا کسی محال چیز کا حکم نہیں دے سکتا۔
اشعر یہ۔ خدا کو عدل اور انصاف کرنا ضروری نہیں	معتزلہ۔ ضروری ہے،
اشعر یہ۔ خدا عبادت کے عوض میں عذاب دے سکتا ہے اور گناہ کے بدلے میں انعام۔ اور اگر وہ ایسا کرے تو نا انصافی نہیں لہے،	معتزلہ خدا کبھی ایسا نہیں کر سکتا اور ایسا کرے تو یہ ظلم اور نا انصافی ہے۔

ان اختلافات کا پیدا ہونا محل تعجب نہیں، کیونکہ جیسا ہم اوپر لکھ آئے ہیں اختلاف کے متعدد قدرتی اسباب موجود تھے لیکن افسوس یہ ہے کہ ہر فرقہ دوسرے فرقہ سے جس مسئلہ میں مختلف تھا اسی کو اسلام و کفر کی حد فاصل قرار دیتا تھا، مثلاً مسائل اختلافیہ میں ایک یہ بھی تھا کہ کلام الہی قدیم ہے، یا مخلوق و حادث ہے معتزلہ کہتے تھے کہ کلام الہی جو خدا کی صفات قدیم ہیں وہ قدیم ہے لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے وہ مخلوق اور حادث تھے، محدثین کہتے تھے کہ کلام الہی ہر حال میں قدیم ہے، زیادہ تدقیق سے دونوں کا حاصل ایک ہی ٹہرتا ہے لیکن دونوں فرقہ نے اس مسئلہ کو کفر و اسلام کی حد فاصل قرار دیا امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں اس بحث پر ایک مستقل عنوان قائم

اختلافات عقائد
میں غلو اور شدت

لے اشعر یہ کے یہ عقائد اسی تصریح کے ساتھ شرح مواہق وغیرہ میں مذکور ہیں ۱۲ لے میزان الاعتدال فی مذکر دوا
سے کتاب مذکور صفحہ ۱۹۷ تا صفحہ ۱۹۹ مطبوعہ الماد - ۲

قائم کیا ہو، ہم اُسکی سند سے اس موقع پر چند بڑے بڑے یثین کے اقوال نقل کرتے ہیں۔

دکعب بن الجراح	من زعم ان القرآن محدث	جس شخص کا یہ خیال ہو کہ قرآن
فقد كفر	حادث ہے وہ کافر ہے	
یزید بن ہرون	من زعم ان كلام الله مخلوق فهو	جو شخص کہتا ہو کہ کلام الہی مخلوق ہو
والذي لا اله الا هو عندى زنديق	وہ خدا کی قسم زندقہ ہے۔	
مُزنی شاگرد شافعی	من قال ان القرآن مخلوق فهو	جو شخص کہتا ہو کہ قرآن مخلوق ہے
كافر	وہ کافر ہے	
امام بخاری۔	نظرت في كلام اليهود والنصارى	میں نے یہودیوں۔ عیسائیوں۔ مجوسیوں
والمجوس فما رايت قوماً	سب کے کلام دیکھے ہیں جہیت کے	
اضل في كفرهم من الجهمية	برابر کوئی ان میں سے کافر اہل	
وانى لا يستجمل من لا يكفرهم	نہیں، میں اسکو جاہل سمجھتا ہوں	
	جو جہیت کو کافر نہ سمجھے۔	
عبدالرحمن بن ہمدانی	لو دایت رجلا علی الجسد وبیدی	اگر میرے ہاتھ میں تلوار ہو اور کسی
سیف یقول القرآن مخلوق	کوپل پر یہ کہتے سن لوں کہ قرآن	
ضربت عنقه	مخلوق ہے تو اُسکی گردن	
	مار دوں۔	

۱۔ جہیت کا اصلی جرم یہی ہے کہ وہ قرآن مجید کو حادث کہتے تھے ۱۲۔

بعض محدثوں نے جن میں امام بخاریؒ بھی شامل ہیں اس مسئلہ میں یہ تفریق کی
تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے یہ مخلوق اور حادث ہے، لیکن محدثین نے اسکی بھی
سخت مخالفت کی، ذہلی امام بخاریؒ کے استاد تھے اور صحیح بخاری میں بہت سی حدیثیں
انکی روایت سے مذکور ہیں، انھوں نے امام بخاریؒ کا جب یہ قول سنا تو عام حکم دیدیا کہ جو
شخص یہ لفظ کہے کہ ”لفظی بالقرآن مخلوق“ وہ ہماری مجلس میں نہ آنے پاسے چنانچہ
اس واقعہ کو حافظ بن حجرؒ نے شرح بخاری میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے ابن شداد
نے ایک تحریر میں لکھا تھا کہ لفظی بالقرآن مخلوق“ یہ تحریر امام احمد بن حنبل کے سامنے پیش
ہوئی تو انھوں نے اس فقرہ کو کاٹ دیا اور کہا کہ قرآن جس صورت میں ہو غیر مخلوق ہے
ابو طالبؒ نے کہا تھا کہ امام احمد بن حنبل قرآن کے تلفظ کرتے کو مخلوق کہتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل کو خبر ہوئی تو غصے سے کانپنے لگے اور ابو طالب کو بلا کر اس بات
کی باز پرس کی،

یہ تو ادھر کے فریق کا حال تھا، دوسری طرف یہ کیفیت تھی کہ تمام معتزلہ قرآن
کے قدیم کہنے کو کفر خیال کرتے تھے، یہاں تک کہ مامون الرشید جیسے عادل بادشاہ
نے اس جرم پر اپنے زمانہ کے تمام بڑے بڑے محدثین کو سخت سزائیں دیں اور حکم
دیا کہ توبہ نہ کریں تو قتل کر دے جائیں۔

ایک اسی مسئلہ پر موقوف نہیں، اس قسم کے سیکڑوں مسئلے تھے جنہیں فریقین کو

اسی شدت کا غلو تھا قاضی شریک صاحب نے امام ابو یوسف (شاگرد امام ابو حنیفہ) کی شہادت کے قبول کرنے سے اس بنا پر انکار کیا کہ وہ نماز کو ایمان کے مفہوم کا جزو نہیں سمجھتے، امام ابو حنیفہ سے بہت سے محدثین اس جرم پر ناراض تھے کہ وہ اعمال کو داخل ایمان نہیں کہتے۔

ایک مدت تک یہی غلط فہمیاں قائم رہیں، لیکن رفتہ رفتہ یہ حالت بدل چلی اور اگرچہ پچھلی بنیادیں بالکل منہدم نہ ہو سکیں تاہم اس قدر ہوا کہ پانچ سو برس سے عقائد کا یہ مسئلہ مسلم ہو گیا ہے کہ لا تکفروا أحدًا من اهل القبۃ، یعنی اہل قبلہ احسن بہتر دن فرقی داخل ہیں) میں سے ہم کسی کو کافر نہیں کہتے، یاد رہنا تھا کہ محدث ابن جابر جو فرقی کے بہت بڑے امام گذرے ہیں، ان کی بات پر جلاوطن کر دئے گئے کہ انھوں نے خدا کی نسبت کہا تھا کہ وہ محدث و دہنیں ہے، یا یہ حالت ہے کہ بڑے بڑے ائمہ فن خدا کی عظمت و شان کو اسی لفظ سے ادا کرتے ہیں، قدماء محدثین کے زمانہ تک یہ کہنا کہ خدا ہر جگہ ہے، خاص فرقہ جمیع کا مذہب سمجھا جاتا تھا اور کفر کا ہم لہ خیال کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن القیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیۃ میں کثرت سے ان محدثین کے اقوال خود انکی تصنیفات سے نقل کئے ہیں، لیکن اب ایک مدت سے قریباً تمام مسلمانوں کا یہی اعتقاد ہے کہ فرقہ عمریہ محدثین کے نزدیک ایسا گمراہ فرقہ تھا کہ اسکی شہادت بھی مقبول نہ تھی لیکن رفتہ رفتہ علامہ ذہبی کو میزان الاعتدال (مذکورہ مسعرین کلام) میں یہ الفاظ کہنے پڑے،

زمانہ ابجد میں
وہ غلو نہیں رہا

ارجاء اور اعتزال کا
نسبت متاخرین اہل
حدیث کے اقوال

میں کہتا ہوں کہ مرجع بہت سے طرے بڑے
علماء کا مذہب ہے اس قول کے قائلین پر
دارگیر نکرنی چاہئے۔

قلت الار جاء مذہب لعدۃ من
آجلۃ العلماء لا ینبغی التماس
علی قایلہ۔

محدث خطابی نے جنگی کتاب معالم السنن فن حدیث کی نادر کتاب ہے اور جن
کے اقوال کو امام بیہقی کتاب الاسماء والصفات میں نہایت کثرت سے سنا نقل کرتے
ہیں اس باب میں یہ فیصلہ کیا۔

ہذا یکفراہل الاہواء الذین تاو لہوا
فاخطوا ویجیز مشہاد ہم عالم یملغ
من الخوارج والروافض فی مذہبہ
ان یکفرا الصحابة ومن القدریۃ
ان یکف من خالفہ من المسلمین الخ
جن اہل بدعت نے تاویل کی اور تاویل میں غلطی
کی وہ کافر نہیں ہیں اور انکی گواہی جائز ہے جب تک
خارجی اور رافضی اس حدیث پہنچ جائیں کہ صحابہ کو
کافر بتائیں اور جب تک قدریہ اس حدیث نہ پہنچیں
کہ اپنے فرقے کے سوا تمام مسلمانوں کو کافر کہیں۔

امام غزالی نے الا فی مشکلات الاحیاء اور امام رازی نے اس آیت کی تفسیر
میں ان الذین کفروا (سورہ بقرہ رکوع اول) انہایت تفصیل سے اس بحث کو لکھا اور
ثابت کیا کہ یہ اختلافات کفر و اسلام کی بنیاد نہیں ہو سکتے۔

معزلہ کی نسبت علامہ جلال الدین دوانی شرح عفت ایدہ عضدی میں

لکھتے ہیں۔

واما المعتزلة فالخيار انهم لا يكتفون
 علامۃ تقی الدین سبکی جو شہور محدث گذرے ہیں، لکھتے ہیں۔
 باقی معتزلہ تو صحیح یہی ہے کہ وہ کافر نہیں ہیں۔

دهاتنا الطائفتان الاشعریة
 یہ دونوں گروہ یعنی اشعریہ اور معتزلہ برابر کے
 والمعتزلة هما المتقا ومتان دھما
 جوڑ ہیں اور دونوں متکلمین کے سرگروہ ہیں
 فحولة المتكلمين من اهل الاسلام
 اور اشعریہ ان دونوں میں زیادہ اعتدال
 والاشعریة اعدا لهما۔
 پر ہیں۔

چونکہ معتزلہ اکثر خفی المذہب ہوتے تھے، اس لئے طبقات الحنفیہ میں انکے حالات
 مذکور ہیں، ان موقع پر انکا ذکر جب کیا جاتا ہے تو اسی شان سے کیا جاتا ہے جس طرح
 اور علمائے حنفیہ کا، مثلاً حسین بن علی معتزلہ کی نسبت لکھا ہے کہ ”فقہ اور کلام میں کوئی
 انکا ثانی نہیں ہوا“ زحمتی کی نسبت لکھا ہے، من اکابر الحنفیۃ

امام رازی نے سورۃ النعام کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ”میرے والد ماجد شیخ القاسم
 انصاری کی زبانی بیان کرتے تھے کہ اہل سنت و جماعت کا خیال، خدا کی قدرت
 کی وسعت پر ہے، اور معتزلہ کی نظر خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر ہے
 اسلئے غور سے دیکھو تو دونوں خدا کی عظمت و تقدس کے معترف ہیں، البتہ اسقدر
 ہے کہ کسی نے غلطی کی، اور کوئی صائب الرائے ٹھیرا۔“

متاخرین پر موقوف نہیں، زیادہ تفحص اور غور سے دیکھو تو قدما و محدثین میں بھی

بہت سے ایسے آزاد خیال نظر آتے ہیں یہاں تک کہ ان میں بہت سے لوگوں کو
قدریہ و معتزلہ کہا گیا۔

ثور بن زید دلی، ثور بن یزید حمصی، حسان بن عطیہ، حسن بن زکوان، داد بن حصین
ذکر بن اسحاق، سالم بن عجلان، سلام بن مسکین، ازدی، سیف بن سلیمان بن شبل بن
عباد بن شریک بن عبد اللہ، عبد اللہ بن عمرو، عبد اللہ بن ابی لبید، عبد اللہ بن ابی
الحنف، عبد الاعلیٰ بن عبد الاعلیٰ، عبد الوارث بن سعید تنوری، عطار بن ابی میمون، عمر بن
ابی زاید، عمران بن مسلم، قیس، عمیر بن ابی الدمشقی، عوف الاعرابی، بصوی، کہس، محمد بن سواد
البصری، ہرول بن موسیٰ الاعور، ہشام بن عبد اللہ، ستوالی، یحییٰ بن حمزہ، الحفصی، ان تمام
بزرگوں کو حافظ بن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں قدریہ میں سے محسوب کیا ہے،

علامہ ذہبی نے خاص اُن حفاظ حدیث کے حال میں جو فن حدیث کے ارکان
ہیں اور جنہر احادیث کی تحقیق و تنقید کا مدار ہے، ایک کتاب چار ضخیم جلدوں میں لکھی
ہے جس کا نام تذکرۃ الحفاظ ہے جو حال میں چھپکر شائع ہوئی ہے، اس میں بہت سے
معتزلہ علماء کے نام لکھے ہیں، ان میں سے چند مشاہیر کے نام یہ ہیں۔ عطاء بن یسار

۱۔ دیکھو مقدمہ فتح الباری شرح صحیح بخاری، حافظ بن حجر مطبوعہ مصر صفحہ ۴۶۰، ۲۔ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ
محدثین کے نزدیک قدریہ کا لفظ اکثر معتزلہ پر اطلاق کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ محدث سہمانی نے کتاب الفتن
میں نظام کو قدریہ ہی لکھا ہے اور اسی بنا پر ابن قتیبہ نے کتاب المعاد میں معتزلہ کا مطلق نام نہیں لیا
بلکہ بجائے اسکے قدریہ کا لفظ استعمال کیا۔ ۱۲۔

سعید بن ابی عروبہ، قتادہ بن دعامہ، ہشام دستوائی، سعید بن ابراہیم، محمد بن اسحاق
 امام المغازی، سمان، ان بن سے عطاء بن یسار، قتادہ، ہشام، سعید کی نسبت امام
 احمد ضیل وغیرہ ائمہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ فن حدیث میں ان کا نظیر نہ تھا اور
 وہ امام دقت تھے۔

علم کلام عقلی

یہ وہ کلام ہے، جو فلسفہ کے مقابلہ میں ایجاد ہوا اور درحقیقت ہم کو اسی علم کلام
 کی تاریخ نگہنی مقصود ہے۔

عقائد میں بحث و نظر کی بنیاد جس طرح شروع ہوئی، تم اور پڑھ آئے ہو، بنو امیہ کے
 زمانہ تک یہ مباحث اور مناظرے مسلمانوں ہی میں محدود رہے، لیکن عباسیوں کے
 عہد میں یہ دائرہ زیادہ وسیع ہوا، عباسیہ کے زمانہ میں تعلیم کو نہایت وسعت ہوئی۔
 مجوسی، یہودی، عیسائی وغیرہ اسلامی درس گاہوں میں علوم عربیہ کی تعلیم حاصل کرتے
 تھے اور اسوجہ سے مسلمانوں کے مذہبی خیالات اور اعتقادات سے واقف ہونے کا
 انکو موقع ملتا تھا، اسکے ساتھ عباسیوں نے (بنو امیہ کے برخلاف) لوگوں کو مذہبی آزادی
 دے رکھی تھی، جو شخص جو چاہتا تھا کہہ سکتا تھا۔ اس طرح دوسری قوموں کو جرأت
 اور موقع حاصل ہوا کہ اسلامی عقائد پر رد و قدح کر سکیں۔

ان سب پر یہ مستزاد ہوا کہ خلیفہ منصور نے دنیا کی تمام زبانوں کی علمی اور مذہبی کتابیں

عربی زبان میں ترجمہ کرائیں۔ انکو پڑھ کر مسلمانوں میں سیکڑوں آدمیوں عقیدے مترال
 ہو گئے، مورخ مسعودی نے مروج الذهب میں قاهر بالمد کے حال میں لکھا ہے کہ "عبد اللہ
 بن المقفع وغیرہ نے فارسی اور پہلوی زبانوں سے مانی۔ ابن دلیسان۔ مرقون (ایم جو)
 کی کتابوں کے جو ترجمے کئے اور اسکے ساتھ خور مسلمانوں میں سے ابن ابی العرجا وحماد و
 یحییٰ بن زیاد، مطیع بن ایاس، نے ان کتابوں کی تائید میں جو تصنیفات کیں اسکایہ اثر
 ہوا کہ لوگوں میں زندقہ والحا دہیل گیا۔

یہ اسباب اس بات کے مقتضی تھے کہ علمائے اسلام نے جس طرح اسی قسم کی
 ضرورتوں سے نحو، لغت، تفسیر، بلاغت، اور دیگر فنون، مدون اور ایجاد کئے تھے، اسی طرح
 خود اپنی خواہش سے، علم کلام بھی ایجاد کرتے، لیکن کلام کی یہ اور زیادہ خوش قسمتی تھی
 کہ سلطنت کی طرف سے بھی تحریک ہوئی، یعنی خلیفہ ہمدی (ہرون الرشید کا باب)
 نے جو شاہدہ میں تخت نشین ہوا تھا۔ علمائے اسلام کو حکم دیا کہ مذہب اسلام پر جو
 شبہات کئے جاتے ہیں، اسکے جواب کے لئے کتابیں تصنیف کجائیں۔

تاہم اسوقت تک یہ علم کلام کے نام سے موسوم نہیں ہوا تھا، مامون الرشید کے
 زمانہ میں جب مقررہ نے فلسفہ میں جہالت حاصل کی اور فلسفیانہ مذاق پر اس فن کی
 تدوین کی تو انہوں نے اسکا نام علم کلام رکھا۔

۱۔ مروج الذهب مسعودی ذکر خلافت قاهر بالمد، مسعودی کے الفاظ یہ ہیں وکان المہدی اول من امر القدر
 من اهل البيت من المتكلمين بتصنيف الكتاب الجليل في شہرستان فی مل دخل من لکے میں ثم طالع بعد ذلك شیونہ المعتقد کہ
 حین و تا یام المامون مغلطت منا عجا عبا ہر الکلام و افود تھا فنا من فنون العلم باسم الکلام۔

علم کلام کے پیدا ہونے
 کے اسباب

خلیفہ ہمدی کے
 حکم سے علم کلام میں
 کتابوں کا تصنیف ہونا

اس امر میں اختلاف ہے کہ علم کلام کا نام کلام کیوں رکھا گیا، مورخ ابن خلدون نے
محمد ابو الحسن معتزلی کے تذکرہ میں سماعی سے نقل کیا ہے کہ ”چونکہ سب سے پہلا اختلاف جو
عقائد کے متعلق پیدا ہوا وہ کلام الہی کی نسبت پیدا ہوا، اس مناسبت سے علم عقائد
کا نام کلام پڑ گیا، لیکن یہ صحیح نہیں، نہ پہلا اختلاف کلام الہی کی نسبت پیدا ہوا، نہ بنو امیہ
کے زمانہ تک اس فن کو کلام کہتے تھے۔

علم کلام کی
وجہ تسمیہ

علامہ شہرستانی نے ملل و دخل میں لکھا ہے کہ ”اسکی وجہ یا تو یہ تھی کہ مسائل عقائد
میں جس مسئلہ پر بڑے معرکے رہے، وہ کلام الہی کا مسئلہ تھا، یا اس وجہ سے کہ چونکہ یہ علم
فلسفہ کے مقابلہ میں ایجاد ہوا تھا، اسلئے فلسفہ کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا
وہی اس فن کا بھی نام رکھا گیا، کیونکہ منطق اور کلام مرادف اور ہم معنی الفاظ ہیں“
(یہی وجہ تسمیہ صحیح ہے۔)

علم کلام کے ساتھ
مخالفت

علم کلام کے پیدا ہونے کے ساتھ، محدثین اور ارباب ظاہر نے نہایت زور شور
سے مخالفت کی، امام شافعی، امام احمد حنبل، سفیان ثوری اور اکثر محدثین نے اس
علم کو حرام بتایا، امام غزالی، احیاء العلوم، عقائد کے ذکر میں لکھتے ہیں،
وَالِی الْقَوَائِمِ ذَهَبَ الشَّافِعِيُّ وَمَالِكٌ وَاحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَسَفْيَانٌ وَجَمِيعُ أَهْلِ الْحَدِيثِ
مِنَ السَّلَفِ،

امام شافعی کا قول تھا کہ اہل کلام کو دُورے لگانے چاہئیں، امام احمد حنبل کہتے تھے
کہ اہل کلام زندیق ہیں، اس قسم کی رائیں اکثر ائمہ اسلام کی زبانی منقول میں زمانہ

مابعد میں اگرچہ یہ امر تعجب کی نگاہ سے دیکھا گیا یہاں تک کہ امام رازی کو تفسیر کبیر اور مناقب
 الشافعی میں ان روایات کی تاویل، بلکہ انکار کرنا پڑا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا ہونا
 مقتضائے حالت تھا، قرونِ اولیٰ میں اکثر علماء، یک فتنہ ہوتے تھے، ایسے نوحہ و فتنہ سے
 ناواقفیت تھی، فقہاء کو حدیث سے کم سروکار تھا، محدثین علوم عقلیہ سے نا آشنا تھے
 علم کلام ایجاد ہوا تو اس میں فلسفہ کی بسییوں اصطلاحیں شامل ہو گئیں، محدثین ان
 اصطلاحات کو سنکر فلسفہ اور کلام میں تفریق ذکر کر سکے اور چونکہ وہ فلسفہ یونانی کو
 پہلے سے بُرا سمجھتے تھے علم کلام کو کبھی اسی کا شریک حال سمجھے، محدثین کی زبانی عام طور سے
 یہ روایتیں منقول ہیں کہ ”جب کسی کو جوہر، عرض، مادہ وغیرہ الفاظ استعمال کرتے سنو تو
 سمجھ لو کہ وہ گمراہ ہے“ محدث ابن السبکی کی عبارت ذیل سے اس دعویٰ کی پوری تصدیق ہوتی ہے
 وفی کتب المتقدمین جرح جماعۃ بالفلسفۃ
 فلما مضى علم الکلام فلسفۃ تقلید فی حمل
 جن الحرام فی فلسفہ واللہ فی قال هذا
 لا یعرف فی الفلسفۃ وكذلك قبل فی ابی حاتم
 الرازی وانما کان رجلاً متکلماً - وقرب من
 هذا قول الذہبی فی المنزلی انه یعرف المعقول ولم
 یکن المنزلی والذہبی یکا ین شیان المعقول
 (طبقات الشافعیہ تذکرہ احمد بن صالح)
 مقدرین کی تصنیفات میں بہت سے لوگوں نے فلسفہ کی
 بنا پر جرح کی گئی یہ سمجھ کر کہ علم کلام اور فلسفہ ایک چیز ہے
 چنانچہ احمد بن صالح کی نسبت کہا گیا کہ وہ فلسفیانہ
 باتیں کرتے ہیں حالانکہ جس نے یہ کہا وہ فلسفہ کو جانتا ہی
 نہ تھا، اسے بطرح ابو حاتم کی نسبت کہا گیا حالانکہ وہ
 صرف متکلم تھے، اسی کے قریب ذہبی کا قول منزلی
 کے بارہ میں یہ کہ وہ معقول جانتے تھے، حالانکہ ذہبی
 معقول کا ایک حرف جانتے تھے، نہ منزلی۔

اس سے بڑھ کر یہ کہ علم کلام کے لئے فلسفہ اور طبعیات وغیرہ میں مہارت پیدا کر نیکی ضرورت
کئی، اور محدثین سرے سے فلسفہ کے پڑھنے کے مخالف تھے۔

مخالفت کے دعوہ

ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ علمائے کلام اپنی تصنیفات میں، مخالفوں کے اقوال نقل کرنے کے
جواب دیتے تھے، محدثین اس نقل کفر کو بھی جائز نہیں رکھتے تھے، امام احمد حنبل کے زمانہ
میں حرث محاسبی بڑے مشہور زاهد اور محدث تھے، محدثین ہی انکی تعریف میں طرب اللسان
میں، حضرت جنید بغدادی انہی کے مرید تھے، انھوں نے شیعوں اور معتزلیوں کی رد
میں، ایک کتاب لکھی، امام احمد حنبل اتنی بات پر ان سے اس قدر ناراض ہو گئے کہ ان سے
ملنا جلنا چھوڑ دیا۔

مذاہبی کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ جو لوگ کلام میں مشغول ہوتے تھے ان کے
عقیدے خواہ خواہ محدثین کے عقائد سے کچھ نہ کچھ مختلف ہو جاتے تھے، مثلاً جب اس
قسم کی حدیثیں سننے لگتے تھے کہ حضرت آدم اور موسیٰ علیہما السلام میں مناظرہ ہوا، آسمان فزع
کے بوجہ سے چرچرا اٹھا، خدا قیامت کے دن اپنی ران و وزخ میں ڈالے گا تب دوزخ
کو تسکین ہوگی، تو یا تو ان حدیثوں کو صحیح نہیں تسلیم کرتے تھے، یا انکی تاویل کرتے تھے محدثین
کے نزدیک یہ حدیثیں صحیح ثابت ہو چکی تھیں، اسلئے انکا انکار کرنا یا تاویل کرنی رسول اللہ
صلعم کے ارشاد کی توہین تھی، ایک دفعہ ہارون الرشید کے دربار میں ایک محدث نے
آدم و موسیٰ علیہما السلام کی یہی حدیث بیان کی، ایک شخص بول اٹھا کہ حضرت آدم و موسیٰ

۱۵ احیاء العلوم، محدثین نے بھی اس واقعہ کو نقل کیا ہے۔ ۱۲

جمع کیونکر ہو سکتے تھے؟ اسپر ہر دن الرشید جو مدین کا ہم خیال تھا، اسقدر برہم ہوا کہ اس شخص کے قتل کر دینے کا حکم دیا۔ پتا چلے اس واقعہ کو علامہ سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ لکھا ہے

محدثین اور ارباب ظاہر کو کلام کی مخالفت میں جو شدت تھی، اس نے علم کلام کو بالکل کجما دیا ہوتا لیکن خلفائے عباسیہ (بجز دو ایک کے) اور اُن کے ارکان دولت نے بڑی مستعدی کے ساتھ حمایت کی، اور شاہانہ حوصلہ سے اسکو برابر ترقی دیتے رہے عباسیہ کے علاوہ، دلیویوں نے بھی اسکی سرپرستی کی، تاہم وہ قبول عام نہ حاصل کر سکا، اخیر زمانہ میں جب امام غزالی اور ازہری نے اسکو اپنی آغوش تربیت میں لیا تب جا کر مقبول عام ہوا، بہر حال ہمدمی کے زمانہ میں علم کلام پیدا ہوا، اور جہاں تک ہنکو معلوم ہے سب سے پہلے ابوالہذیل علاف نے اس فن میں کتاب لکھی ابوالہذیل کا پورا نام محمد بن الہذیل بن عبد اللہ بن کحول ہے ۱۳۱ھ میں پیدا ہوا اور ۳۵۳ھ میں وفات پائی۔ علامہ ابن خلکان اسکی نسبت لکھتے ہیں۔

وکان حسن الجلال قوی الحجۃ کثیر
خوش تقریر اور قوی الحجۃ بہا دلائل اور الزامات
اک استعمال للادلة والا لزامات کا اکثر استعمال کرتا تھا۔

علامہ مقریزی نے تاریخ مصر میں اسکی نسبت لکھا ہے نظری الفسفة وانقہم فی کثیر

۱۷ شہرستانی مل وکل میں لکھتے ہیں، واما ذوق علم الکلام فابتداء من الخلفاء العباسیہ فمن المامون
والمعتصم والواثق والمتوکل وانہا وہ من اصحاب بن عجم وجماعة من الایامۃ ۱۸ مقریزی جلد ۲ صفحہ ۴۴

ابوالہذیل نے علم کلام میں چھوٹی بڑی ساٹھ کتابیں لکھیں جن میں نہایت دقیق مسائل پر
 بحثیں کی ہیں یہ کتابیں مدتوں سے ناپید ہیں لیکن مجوسیوں اور ملحدوں سے اُس نے
 جو مناظرات کئے اور انہیں جو تقریریں کیں، وہ جسے جسے ابن خلکان، درودغز، اور شرح
 مل دخل میں مذکور ہیں، ابوالہذیل کے مناظرات میں آج کل کی طرح صرف زبان آوری
 اور لسانی نہیں ہوتی تھی بلکہ انکا یہ اثر ہوتا تھا کہ اکثر ملاحدہ اور مخالفین مذہب اپنے عقائد
 سے باز آجاتے تھے اور مسلمان ہو جاتے تھے،

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ ”ایک دفعہ بہت سے مجوسی“ ابوالہذیل سے مناظرہ
 کر نیکے لئے آئے، ابوالہذیل نے سب کو بند کر دیا، انہیں میل اس نام ایک مجوسی تھا
 وہ اسی وقت اسلام لایا، ابوالہذیل کی ایک تصنیف جسکا نام میل اس ہے اسی میل اس
 کے نام پر ہے، شرح مل دخل میں ہے کہ تین ہزار شخص اسکے ہات پر اسلام لائے
 مامون الرشید کے دربار میں جب قدر علمائے کلام تھے انہیں سب پیشتر ابوالہذیل اور نظام
 تھے حکومت کی طرف سے ابوالہذیل کے ساٹھ ہزار درہم سالانہ مقرر تھے، لیکن ابوالہذیل
 یہ ساری رقم اہل علم پر صرف کر دیتا تھا، ابوالہذیل کو مقولات کے علاوہ علوم ادبیہ میں بھی
 کمال تھا ایک دفعہ وہ مامون الرشید کے دربار میں گیا، تمامہ بن اشرس، جو مامون الرشید کے
 دربار کا مشہور فاضل تھا، اُسے ابوالہذیل کی تقریب کی تھی دربار میں حاضر تھا ابوالہذیل
 اثنائے گفتگو میں تمامہ سے خطاب کرتا تھا تو اس کا خالی نام لیتا تھا حالانکہ تمامہ

۱۔ مسعودی میں ہے وقریب لیدہ کثیر من الجدلین النظامین ابوالہذیل ابی اسحاق البیہقی الشافعی شرح مل دخل

اس پایہ کا شخص تھا کہ خود مامون نام کے بجائے اسکو لقب ہو مخاطب کرتا تھا، اس پر
 ثمامہ کو ملال ہوا۔ لیکن خود ثمامہ کا بیان ہے کہ ابو الہذیل نے جب سند کے موقع پر عرب
 کے ساتھ سوشعز زبانی پڑھ دئے، تو میں نے بے اختیار کہا کہ تو میرا نام لے یا لقب تجھکو
 سب جائز ہے ابو الہذیل کے بعض مناظرات اس موقع پر ذکر کے قابل ہیں۔

ایک دفعہ ایک شخص نے ابو الہذیل سے کہا کہ میرے دل میں قرآن مجید کے متعلق
 بعض شبہات ہیں جو کسی طرح رفع نہیں ہوتے، وہ یہ کہ ”قرآن مجید کی متعدد آیتیں ہیں
 متناقض معلوم ہوتی ہیں، اور بعض آیتوں میں نحوی غلطیاں نظر آتی ہیں“ ابو الہذیل نے
 کہا ایک ایک آیت پر الگ الگ بحث کیجائے، یا ایسا اجمالی جواب دیا جائے کہ تمام
 شبہات رفع ہو جائیں، معترض نے دوسری شق اختیار کی۔ ابو الہذیل نے کہا یہ امر تو مسلم
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرب کے معزز اور شریف خاندان سے تھے، یہ بھی مسلم ہے کہ انکی
 فصاحت اور زباندانی پر کسیکو اعتراض نہ تھا، اس میں بھی شک نہیں کہ اہل عرب آنحضرت
 کے جھٹلائے اور آپ پر نکتہ چینی کرنے کا کوئی پہلو اٹھا نہیں رکھا، اب غور کر دو کہ اہل عرب نے
 آنحضرت پر اور ہر طرح کے اعتراضات کئے لیکن کسی نے یہ بھی کہا کہ انکی زباندانی صحیح نہیں
 یا یہ کہ انکی باتوں میں تناقض معلوم ہوتا ہے، چرب ان لوگوں نے یہ اعتراض نہیں کئے تو
 آج کون شخص یہ اعتراض کر سکتا ہے۔

قرآن مجید کے متعلق یہ اعتراضات، شرح موافق وغیرہ میں بھی مذکور ہیں، لیکن جو جو

لے شرح مل دخل، لے شرح مل دخل،

دے ہیں وہ ناکافی ہیں، شاہ دلی اللہ صاحب نے فوز الکبیر میں لکھا ہے کہ ”قرآن مجید کسائی اور فرائض کے مقرر کردہ اصول کا پابند نہیں“ یہ اسی ابو الہذیل کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اس زمانہ میں صالح بن قدوس ایک مشہور مجوسی تھا وہ اسباب کا قائل تھا کہ مادہ کائنات دو چیزیں ہیں، نور و ظلمت، یہ دونوں ضد یک دگر ہیں، اور انہی کے امتزاج سے عالم کا وجود ہوا، ابو الہذیل اور صالح کا اس مسئلہ پر مناظرہ ہوا، ابو الہذیل نے پوچھا کہ امتزاج ان دونوں سے جدا گانہ شے ہے یا ایک ہی چیز ہے؟ صالح نے دوسرا پہلو اختیار کیا۔ ابو الہذیل نے کہا ”دو چیزیں جو آپس میں ضد ہیں، خود کیونکر مل سکتی ہیں؟ اسلئے کوئی تیسرا عاملیو الاچاہئے اور وہی واجب الوجود یا خدا ہے“

ایک دفعہ صالح مناظرہ میں بند ہوا تو ابو الہذیل نے کہا کہ اب کیا ارادہ ہے؟ صالح نے کہا میں نے خدا سے استخارہ کیا اور پھر اسی عقیدہ پر قائم ہوں کہ دو خدا ہیں، ابو الہذیل نے کہا استخارہ کیا تو کس خدا سے کیا؟ یعنی جس خدا سے پوچھا ہو گا اُس نے دوسرے خدا کی (جو اس کا رقیب ہے) کا ہے تو رائے دی ہو گی، ابو الہذیل اور صالح کا ایک اور لطیفہ ابن خلکان نے نقل کیا ہے جسکو ہم قلم انداز کرتے ہیں۔

اسی زمانہ میں ہشام بن الحکم کوئی ایک مشہور متکلم تھا، وہ مکی برکی کی مجالس علمی کا فہر اور علوم عقلیہ کا ماہر تھا، ابو الہذیل مناظرہ میں اگر کسی سے دبتا تھا تو اسی سے دبتا تھا۔

ہشام بن الحکم

۱۔ شرح تل و نخل۔ ۲۔ شرح تل و نخل۔

مسعودی نے اسکے متعدد مناظرے نقل کئے ہیں جن میں اُس نے ابو الہذیل پر فتح پائی۔
ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں اسکی بہت سی تصنیفات کا ذکر کیا ہے جن میں سے
بعض کے نام یہ ہیں، الرد علی الزنا و قتہ۔ الرد علی اصحاب الاثنین، الرد علی اصحاب الطبائع
(یعنی میٹرپلسٹ کارڈ) کتاب الرسطوطا لیس فی توحید، یہ کتابیں آج ناپید ہیں، لیکن کتابوں کے
نام سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کیسے اہم مضامین پر تھیں۔

خلیفہ ہمدی کے علاوہ، دربار کے اور امراء نے بھی علم کلام کی طرف توجہ کی کئی
ابن خالد برکی جو دولت عباسیہ کی روح دروان، خلیفہ ہمدی کا وزیر اعظم اور سلطنت
کا دست و بازو تھا، اس نے خاص علم کلام کے مباحثات کے لئے دربار میں ایک مجلس
مقرر کی جسکا تذکرہ مورخ مسعودی نے ان الفاظ میں لکھا ہے۔

یہی برکی کی توجہ
علم کلام پر۔

وَكَانَ يَحْيَى بْنُ خَالِدٍ ذَا بَحْثٍ وَنَظِيرٍ
یہی بن خالد مناظرہ دان اور صاحب نظر تھا
وَلَهُ مَجْلِسٌ يَجْتَمِعُ فِيهِ أَهْلُ الْكَلَامِ
وہ ایک جلسہ کیا کرتا تھا جس میں ہر مذہب کے اہل
مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَغَيْرِهِمْ
کلام جمع ہوتے تھے۔

اس مجلس کا قیام (سکرٹری، ہشام بن الحکم ایک مشہور فاضل تھا، مجلس میں ہر مذہب
دولت کے لوگ جمع ہوتے تھے اور ہر قسم کے علمی مضامین پر گفتگو ہوتی تھی مورخ مسعودی
نے اس مجلس کے ایک جلسہ کا حال لکھا ہے جس میں علم الکلام کے ۳۱ مشہور علما جمع
تھے ان میں سے جن لوگوں کے نام یقیناً لکھے ہیں یہ ہیں، علی بن ہشیم ابو مالک حضرمی
۱۱۶۶ فہرست صفحہ ۱۱۶۶ فہرست بن الندیم ذکر مشاہیر بن الحاکم

ابوالہذیل، نظام مسعودی کی تصریح کے موافق اس مجلس کے جلسوں میں جن مضامین پر گفتگو ہوتی تھی، ان میں سے بعض یہ تھے، کون دظہور، قدم و حدوث، اثبات و نفی، حرکت و سکون، مماستہ و مبانیتہ، وجود و عدم، جز و طفرہ، اجسام و اعراض، تعدیل و تحریر، کم و کیف، مصاف و امامت۔

تنبیہ۔ علامہ ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ، میں علم الکلام کے بیان میں لکھا ہے کہ "امام غزالی کے زمانہ تک کلام میں فلسفہ کی آمیزش نہ تھی، غزالی پہلے شخص ہیں جس نے فلسفہ کے انداز پر اس علم کی تدوین کی، لیکن یہ مورخ مذکور کی سخت غلطی ہے، آگے چلکر بہت سے واقعات سے بداہتہ اس خیال کی غلطی ثابت ہوگی، یحییٰ ابن خالد کے جلسہ کے ذکر میں جن مضامین کا تذکرہ مسعودی نے کیا ہے فلسفہ کے مسائل اس سے زیادہ کلام میں کیا شامل ہو سکتے ہیں؟

ابن خلدون کی غلطی

خلیفہ مہدی کے بعد ۱۶۱ھ میں ہادی تخت نشین ہوا، اور صرف ایک برس میں ہی حکومت کی، اسکے بعد ہارون الرشید عظم مسند آرا ہوا، اسکا زمانہ اگرچہ نہایت نشان و شوکت اور اوج و ترقی کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے اور درحقیقت جس بزم میں جعفر برکی، قاضی ابویوسف، امام محمد، ابولہاس، اسحاق موصلی، کسائی، جیسے لوگ کسی نشین ہوئے، اسکا صدر نشین کس پایہ کا ہوگا؟ لیکن علم کلام کو اسکے عہد میں کچھ ترقی نہیں ہوئی، علمائے کلام گرفتار ہو کر قید خانے بھیج دیے گئے اور حکم دیدیا گیا کہ علم کلام کے متعلق، کوئی کچھ کہنے نہ پاوے، تاہم بعض اسباب ایسے پیش آئے کہ مجبوراً ہارون الرشید

لے یہ روایتیں اگرچہ صرف شرح مل و نخل میں مذکور ہیں، لیکن اور قرائن سے انکی تصدیق ہوتی ہے جلال الدین

سیوطی کی دیکھ صفحہ ۴۱

کو علم کلام کی قدر کرنی پڑی غیر مالک مین جب یہ چرچا پھیلنا کہ لوگوں کو علم کلام سے روکیا گیا ہے تو سندھ کے راجہ نے ہارون الرشید کو ایک خط لکھا جسکا مضمون یہ تھا کہ مسلمانوں نے اپنا مذہب جو پھیلا یا ہے، تلوار کے زور سے پھیلا یا ہے، اگر اسلام دلائل و براہین سے ثابت ہو سکتا ہو تو آپ کسی عالم کو بھیجے، وہ اگر مجھے قائل کر دے گا تو میں اسلام قبول کر لوں گا، ہارون الرشید نے ایک فقیہ کو بھیجا، راجہ کے درباریوں سے ایک شخص مناظرہ کے لئے مقرر ہوا، اُسے فقیہ سے پوچھا کہ آپ کا خدا قادر ہے یا نہیں؟ فقیہ نے کہا ہاں قادر ہے، اُسے کہا اپنا جیسا پید کر سکتا ہے یا نہیں، یعنی اگر نہیں کر سکتا تو اسکی قدرت عام نہ ہوئی، فقیہ نے کہا اس قسم کی بحثیں علم کلام سے تعلق رکھتی ہیں، اور ہم لوگ اس علم کو برا خیال کرتے ہیں، راجہ نے ہارون الرشید کو لکھا کہ میں نے پہلے صرف گمان کی بنا پر لکھا تھا لیکن اب عین یقین ہو گیا، ہارون الرشید نے حکم دیا کہ متکلمین بلائے جائیں، اور انکے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا جائے، متکلمین دربار میں آئے تو ان میں سے ایک لڑکے نے اس شبہ کو حل کر دیا اور کہا کہ یہ ایسا سوال ہے جس طرح کوئی کہے کہ خدا اسپر قادر ہے یا نہیں کہ خود جاہل یا عاجز بن جائے، خدا ایسی شے پیدا کر سکتا ہے جو حادث اور ممکن ہو، ہارون الرشید نے حکم دیا کہ وہی لڑکا مناظرہ کے لئے بھیجا جائے۔ درباریوں نے کہا ممکن ہے کہ اور مشکل مباحث پیش آئیں جنکے جوابے یہ عہدہ برا ہو سکے گا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۰) جلال الدین سیوطی کے یہ فرقہ دبیغض المراء فی الدین و الکلام فی معاوضۃ

۲ لخص اس شخص کے لئے بالکل کافی ہیں جو علامہ موصوف کی زبان سمجھتا ہو۔

معمربن عباد جو مشہور مشکل تھا اس خدمت کے لئے انتخاب کیا گیا۔

ہر دن کے بعد مامون کا دور آیا اُسکے علمی کارناموں کے بیان کرنے کے لئے ایک دفتر چاہئے، علم کلام کے متعلق اُسے جو جو کام کئے اس کتاب میں وہ بھی تفصیل سے نہیں لکھے جاسکتے، مورخ مسعودی، قاہر باللہ کے حالات میں ایک درباری مورخ کی زبانی، مامون کی نسبت لکھتا ہے،

وَجَالَسَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَقَرَّبَ إِلَيْهِ كَثِيرًا
مِّنَ الْجَدِّ لِيَمِينَ وَالنُّظَّارِينَ كَأَنِّي لَأُحَدِّثُ
وَأَبَى اسْحَاقَ اِبْرَاهِيمَ بْنِ سَيَّارٍ النَّظَامُ
غَيْرَهُمْ مِمَّنْ وَانْفَقَهُمْ وَخَالَفَهُمْ وَالزَّمَّ
مَجْلِسَهُ الْفُقَهَاءَ وَاهْلَ الْمَعْرِفَةِ مِنْ الْأَدْبَاءِ
وَاقْدَمَهُمْ مِنَ الْأَمْصَارِ وَاجْرَى عَلَيْهِمْ
الْأَذْوَاقَ فَرُغِبَ لِنَاسٍ فِي صِنْعَةِ النُّظَرِ
وَتَعْلَمُوا لِحُثِّ الْحَدِّ وَالْوَضْعِ كُلِّ
فَرِيقٍ مِنْهُمْ كُتِبَ بَيْنَهُمْ مَذْهَبٌ وَيُؤَيِّدُ
بِهَا قَوْلَهُ -

مامون الرشید نے متکلمین کی صحبت اختیار کی
اور اکثر ارباب مناظرہ مثلاً ابوالہذیل - نظام وغیرہ کو
اپنا مقرب بنایا، انہیں سے بعض، مامون الرشید کے
ہم عقیدہ تھے اور بعض مخالف، مامون الرشید نے
فقہاء اور ادباء کو دربار میں داخل کیا اور دور دور
سے انکو بلوایا اور انکی تحویب میں مقرر کیں، اسوجہ
سے تمام لوگوں کو مناظرہ اور مباحثہ کی طرف
رغبت پیدا ہوئی اور ان فنون کی تسلیم
پہل گئی، اور ہر فرقہ نے اپنے مذہب کی تائید
میں کتابیں لکھیں۔

مامون نے علمی مناظرات کے لئے ہر ہفتہ میں ایک خاص دن مقرر کیا تھا جسکی

لے ازل و نخل مرتضیٰ ازیدی، ذکر معمربن عباد، ۲۵ مامون کی مستقل خلافت ۳۵۸ھ سے شروع ہوتی ہے

کیفیت مورخ مسعودی نے یہ بیان کی ہے کہ ”سنگل کے دن ہر فرقہ کے لوگ کستان
 خلافت میں جمع ہوتے تھے اُنکے لئے ایک خاص کمرہ فرش فردش سے آراستہ تیار
 رہتا تھا پہلے دسترخوان چنا جاتا تھا، کمانے سے فارغ ہو کر لوگ وضو کرتے تھے، پھر
 خوشبو یونکی نگٹھیاں آتی تھیں، لوگ کپڑے لبساتے تھے اور مطیب و معطر ہو کر دار المناظرہ
 میں جاتے تھے، مامون اُنکو اپنے قریب جگہ دینا تھا اور مناظرہ شروع ہوتا تھا، مناظرہ
 میں حاکمی اور محکومی کا کچھ لحاظ نہیں ہوتا تھا بلکہ لوگ نہایت آراستی سے بحثیں کرتے
 تھے، دوپہر ڈہلنے پر یہ صحبت ختم ہوتی تھی“

ہارون الرشید کی روک ٹوک کی وجہ سے، اسلام کے مخالفوں نے مشہور کر دیا
 تھا کہ اسلام، دلائل سے نہیں بلکہ صرف تلوار سے پھیل سکتا ہے، مامون الرشید نے
 اس شبہہ کے مٹانے کے لئے ایک بڑی مجلس مناظرہ منعقد کی، تمام اطراف و دیار
 سے ہر مذہب و ملت کے لوگ بلائے، مجوسیوں کا پیشوا، عظیم یزدان بخت، مرو سے
 طلب ہو کر آیا، اور مامون نے اُسکو خاص ایوان خلافت کے قریب اُتارا۔

مسلمانوں کی طرف سے ابوالہذیل جسکا تذکرہ اوپر گذر چکا ہے، وکیل مقرر ہوا، اور
 علانیہ فتوح حاصل کی، یزدان بخت، جب مناظرہ میں بند ہوا تو مامون نے جوش میں آکر
 کہا کہ یزدان بخت مسلمان ہو جا، اسنے کہا کہ آپ کسی کو بزور مسلمان نہیں کرتے اور میں
 مسلمان ہونا نہیں چاہتا، مامون نے کہا ہاں یہ صحیح ہے۔

لے اس مناظرہ کا ذکر فرست ابن الندیم، اور شرح مل و نخل صفحہ ۲۴ مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد میں ہے۔

ایک مذہبی
 کانفرنس

ابوالہندیل کے بعد اسکے شاگرد ابراہیم بن سیار نظام نے جو امون الرشید کا استاد
اور ندیم خاص تھا علم کلام کو نہایت ترقی دی شہرستانی نے ملل و نخل میں اُسکے فلسفہ دانی
کی نسبت یہ الفاظ لکھے ہیں ”وقد طالع کثیراً من کتب الفلاسفة و خط
کلامہم بکلام المعتزلة یورپ کے نامور محققوں کی رائے ہے کہ جن چیزوں کو لوگ جوہر
کہتے ہیں وہ جوہر نہیں بلکہ چند اعراض کا مجموعہ ہے، یا یوں کہو کہ جس کو لوگ عرض
سمجھتے ہیں وہ بھی جوہر نہیں مثلاً خوشبو، یاروشنی، کو عرض کہا جاتا ہے لیکن درحقیقت
یہ بھی جوہر نہیں، خوشبو چھوٹے چھوٹے ذرات ہیں جو پھول وغیرہ سے نکل کر
پھیلتے ہیں اور ہمارے دماغوں میں آتے ہیں، یہ دونوں خیال اول و اول نظام ہی
نے ظاہر کئے اور درحقیقت وہی اس تحقیقات کا موجد کہا جاسکتا ہے، شہرستانی
نے ملل و نخل میں جہان اُسکے مخصوص اصول اور مسائل لکھے ہیں ساتھ ان اصول
یہ لکھا ہے۔

ان الجوہر موقوف من اعراض جقعت و
وافق هشام بن الحكم فی قوله ان الالوان
والطعوم والذوائج اجسام۔
جوہر چند اعراض سے بنا ہے جو یکجا ہو گئے ہیں اس
نے هشام بن الحكم سے اس مسئلہ میں موافقت
کی کہ رنگ، مزہ، خوشبو سب اجسام ہیں۔

اے بظاہر یہ دونوں رائیں متناقض معلوم ہوتی ہیں لیکن شرح مقاصد (صفحہ ۲۹۸) میں لکھا ہے کہ نظام کا یہ
دعویٰ ہے کہ ”اجسام رنگ، بو، وغیرہ سے مرکب ہیں“ اس بنا پر نظام کا یہ قول کہ جسم، چند اعراض کا مجموعہ ہے
اسکے یہ معنی ہیں کہ جسم ان چیزوں سے مرکب ہے جسکو لوگ اعراض سمجھتے ہیں گودہ درحقیقت اعراض نہیں

وہ جزر الاتجزی کا بھی منکر تھا اور اس مسئلہ کے متعلق اسکا مناظرہ تمام فلسفی کتابوں میں مذکور ہے،

لطیفہ اس موقع پر پہنچا کہ اس لطیفے کے کہنے کے بغیر آگے نہیں بڑھا جاتا کہ نظام کی ان دقیقہ سنجیوں کی یہ داد دی گئی کہ ان مسائل کی بنا پر اسکو کافر قرار دیا گیا، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں لکھا ہے کہ ”قدریوں (یعنی معتزلیوں) میں کوئی شخص کفر کے مختلف اقسام کا ایسا جامع نہیں گذرا جیسا نظام تھا، اس نے اپنے شباب میں مجوسیوں، دہریوں اور فلسفیوں کی صحبت اٹھائی اسلئے جزر الاتجزی کا مسئلہ اُس نے متحد فلسفیوں سے لیا اور یہ مسئلہ کہ عادل شخص ظلم پر قدرت نہیں رکھتا مجوسیوں سے سیکھا اور یہ مسئلہ کہ رنگ، مزہ، خوشبو، آواز اجسام میں فرقہ ہشامیہ سے اخذ کیا، اور اس طرح مجوسیوں، اور فلسفیوں کے مذہب کو مسلمانوں کے مذہب میں خلط ملط کر دیا، یہ صرف سمعانی کا خیال نہیں، رجال کی کتابوں میں عموماً جہان نظام کا ذکر آیا ہے اسی قسم کے مسائل کی بنا پر اسکو زندق اور ملحد کہا گیا ہے،

نظام نے فلسفہ میں یہ کمال پیدا کیا تھا کہ ایک موقع پر اس نے جعفر برکی سے کہا

۱۔ اصل عبارت یہ ہے وما فی القلیہ اجمع منہ لا نوع الکفر وکان عاشراً فی شبابہ
وَمَا مِنَ الثَّوْبَةِ وَوَمَا مِنَ الدَّهْرِيَةِ الْقَائِلِينَ بِكَافَرِ الْإِدْلَةِ وَشَرِّ دَمَةٍ مِنَ الْفَلَسَفَةِ فَآخِذًا
قَوْلَهُ بِالْجَزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى مِنْ مِلْحَةِ الْفَلَسَفَةِ وَقَوْلَهُ بَأَنَّ فَاعِلَ الْعَدْلِ لَا يَقْدِرُ
عَلَى الظُّلْمِ مِنَ الثَّوْبَةِ وَآخِذًا قَوْلَهُ بَأَنَّ الْأَلْوَانَ وَالطَّعُومَ وَالرَّوْاحِيَةَ لَا تَصِلُ إِلَى أَجْسَامِ الْبَشَرِ

کہ میں نے ارسطو کی ایک کتاب کا رو لکھا ہے، اسکے جواب میں جعفر نے کہا کہ تم رو کیا لکھو گے تم تو اُسکی کتاب پڑھ بھی نہیں سکتے، نظام نے کہا کہ ”آپ کیا چاہتے ہیں، ارسطو کی کتاب کو اول سے آخر تک زبانی سنا دوں، یا آخر سے اول تک“ چنانچہ یہ کہہ کر اُس نے ارسطو کی عبارت پڑھنی شروع کی اور ساتھ ساتھ اسکا رو بھی کرتا گیا۔

جا خط کہا کرتا تھا کہ ”لوگ کہتے ہیں کہ ہمیشہ ہزار برس میں ایک شخص ایسا پیدا ہوا کرتا ہے جسکا تمام عالم میں نظیر نہیں ہوتا۔ واقعی اگر یہ صحیح ہے تو یہ شخص نظام ہی تھا، نظام نے تحقیقات مذہب کے لئے وہ سرے مذاہب کی آسمانی کتابوں پر یہی انایت عبور حاصل کیا تھا، توریت، انجیل، زبور اُسکو زبانی یاد تھی بلکہ انکی تفسیر دن سے بھی کافی واقفیت رکھتا تھا،

نظام کے فضل و کمال کی بلند پائی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جا خط جیسا بنظیر فاضل، اسی نظام کا شاگرد، اور خانہ زاد غلام تھا،

مامون کے بعد، مقصم تخت نشین ہوا، وہ اُمی محض اور سپاہیانہ مذاق رکھتا تھا لیکن جب اُسکے بعد ۲۲ھ میں اسکا بیٹا الواثق باللہ مسند آرا ہوا تو مامون کی علمی مجلسیں پھر تازہ ہو گئیں، مورخ مسعودی اسکے حالات میں لکھتا ہے۔

واثق باللہ

كَانَ الْوَاتِقُ حُبًّا لِلنَّظَرِ مَبْغَضًا لِلتَّقْلِيدِ
خليفة واثق بالله غورا ورفكر كويسد کرتا تھا اور تقليد سے نفرت رکھتا تھا حکما اور اطباء قديم جديد کی معاملات۔

لے مل و نخل عی بن مرتضیٰ زیدی، لے مل و نخل عی زیدی۔

وَاِذَا لَھُمْ مَتْنٌ تَقَدَّمَ وَتَاخَّرَ مِنْ الْفَلَا سِفَہ
اور خیالات سے واقف ہونے کا بہت مثالیں
وَالْمُتَطَبِّعِينَ فَجَرَّحَیْ بِحَضْرَتِہِ الْاَنْوَاعُ مِنْ
تہا چنانچہ اسکی مجلس میں طبیعیات اور
عُلُوْمُھُمْ فِی الطَّبَعِیَّاتِ وَمَا بَعْدَ ذَٰلِکَ
الہیات کے اکثر چرچے رہتے تھے۔

من الالہیات،
واثق نے متکلمین اور فقہاء کے مناظرات کے لئے ایک مجلس مقرر کی تھی جس میں

ہر قسم کے مضامین پر نہایت دقیق بحثیں ہوتی تھیں، مورخ مسعودی نے ان مجالس
کے علمی مناظرات کتاب اخبار الزمان وغیرہ میں نقل کئے ہیں لیکن افسوس ہے کہ وہ
کتاب میں دستیاب نہیں، مروج الذهب میں مورخ مذکور یہ الفاظ لکھ کر رہ گیا۔ وما کان
فجری من المباحثۃ فی مجلسہ الذی عقد للنظر بین الفقہاء والمتکلمین فی انواع
العلوم من العقلیات والسمعیات فی جمیع الفروع والاصول وقد
اتینا علی ذکر ہا فیما سلف من کتبنا۔

ہمدی، مامون اور وثاق کی شاہانہ حوصلہ مند یوں اور برآمد اور دیگر
وزراء اور امرا کی قدر دانیوں نے علم کلام کو اس قدر وسیع کر دیا کہ حکومت کے سایہ عاطفت
کے اٹھ جانے پر بھی ایک مدت تک وہ ترقی کرتا گیا اور اسکی تصنیفات و تالیفات تمام
عالم میں پہیلی گئیں ہمدی سے وثاق تک جو علمائے کلام پیدا ہوئے انکی تاریخ لکھی جائے
تو ایک مستقل کتاب تیار ہوگی، انہیں سے جا حظ۔ محمد بن عبد اللہ اسکافی۔ المتوفی ۲۲۳ھ
جعفر بن البشر علی بن رمانی۔ جعفر بن حرب المتوفی ۲۳۶ھ سیرانی حسن بن عبد اللہ

ابوموسیٰ الفراء المتوفی ۲۲۶ھ زیادہ نامور ہیں۔

خاندان نوخت

علم کلام کی ترقی کے ذکر میں خاندان نوخت کا ذکر بھی ضرور ہے، فضل بن نوخت ہرون الرشید کے خزانہ حکمت کا افسر تھا اور فارسی زبان کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا، اسماعیل جو نوخت کا پوتا تھا بہت بڑا عالم اور علم کلام کا ماہر تھا، اسکے ہاں ایک خاص مجلس مقرر ہو کر تھی جہاں متکلمین جمع ہوتے تھے اور مسائل کلام پر مباحثے کرتے تھے علم کلام میں اسکی بہت سی تصنیفات ہیں جنہیں سے کتب ذیل کا تذکرہ، ابن الندیم نے کیا ہے کتاب البطل القیاس، نقض کتاب عبث الحکمت علی الرازدی، نقض التاج علی الرازدی، کتاب تبئیت الرسالة۔

اسماعیل کا بیہا بن الحسن بن موسیٰ اس خاندان میں سب سے زیادہ نامور ہوا، ابن الندیم نے اسکی نسبت لکھا ہے کہ وہ متکلم ہی تھا اور فلاسفہ بھی، فلسفہ یونانی کی بہت سی کتابیں اسی کے حکم اور اہتمام سے ترجمہ کی گئیں، ابو عثمان دمشقی، اسحاق ثابِت بن قرق، جو مشہور مترجم گذرے ہیں اسکے دربار میں ہمیشہ حاضر رہتے تھے، اس کی ایک تصنیف کا تذکرہ آگے آئے گا۔

۱۔ جاخا کا حال تو سینکڑوں تصنیفات میں مذکور ہے، باقی اور نکاح ذکر مروج الذہب اور شرح مل و نخل میں اجمالاً کیا گیا ہے ۲۔ خزانہ الحکمت وہ حکمت تھا جس میں تمام دنیا کے علوم و فنون کی کتابیں ترجمہ کی جاتی تھیں، اسکا مفصل حال ہماری کتاب رسائل شمسی میں مذکور ہے، ۳۔ کتاب الفہرست صفحہ ۱۷۶۔

۴۔ آل نوخت کے لئے دیکھو ابن الندیم صفحہ ۱۷۶-۱۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰۔

علم کلام اگرچہ ابتدا سے برابر ترقی کرتا جاتا تھا لیکن چوتھی صدی میں وہ درجہ کمال تک پہنچ گیا۔

اس وقت تک علم کلام پر مستقل تصنیفات لکھی جاتی تھیں لیکن قرآن مجید کی کوئی مفصل تفسیر اس اصول پر نہیں لکھی گئی تھی کہ قرآن مجید میں جو کچھ مذکور ہے عقل کے موافق ہے اور دلائل عقلیہ سے ثابت ہے، اس ضرورت کو اس صدی کے چند مشہور عالموں نے پورا کیا یعنی ابوسعلمہ اصفہانی، ابوبکر اصم، ابوالقاسم بلخی، قتال کبیر۔

چوتھی صدی
کے متکلمین

ابوسعلمہ کا نام محمد بن بکر اصفہانی ہے، علامہ ذہبی نے محمد بن علی بن مہریرہ لکھا ہے ابن الندیم نے اسکو مشہور بلخا کی فہرست میں داخل کیا ہے اور لکھا ہے کان کا قریباً مرسلاً یکنفائاً مکلفاً جَدِیاً، اس کی تفسیر کا نام جامع التاویل للحکم التزویل ہے اور صاحب کشف الظنون کے بیان کے موافق ۱۳ جلدوں میں ہے، ابوسعلمہ نے ۳۲۲ھ میں وفات پائی یہ تفسیر اس رتبہ کی ہے کہ باوجود دیگر اسکے مصنف پر اعتراض کا داغ ہے تاہم امام غزالی نے رازی اسکی نسبت لکھتے ہیں۔ والیوسلم حسن الکافی فی التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق واللطائف یعنی ابوسعلمہ کا کلام، تفسیر میں نہایت خوب ہوتا ہے، وہ باریک اور لطیف باتوں کو اس سے ڈھونڈ کر نکالتا ہے، بہت سے مسائل میں ابوسعلمہ منفرد تھے، چنانچہ قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونیکا وہ قطعاً منکر ہے، امام رازی تمام ان آیتوں کی تفسیر میں جنگو لوگوں نے منسوخ مانا ہے ابوسعلمہ کا قول اور اسکی توجیہ نقل کرتے ہیں اور ہر جگہ ان کے طرز بیان اس فہرست ابن الندیم صفحہ ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴

سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابو مسلم کی اس رائے کے ساتھ متفق ہیں۔

ابو القاسم مخفی کا پورا نام عبد اللہ بن احمد بن محمد کعبی ہے ابن خلکان نے اسکا نام اس عنوان سے لکھا ہے العالم المشہور اور اُس کے حالات کے ذیل میں لکھا ہے دکان من کبار المتکلمین امام رازی تفسیر میں اسکے اقوال اکثر نقل کرتے ہیں کشف الظنون میں ہے کہ ”اسکی تفسیر بارہ جلدوں میں ہے اور اس سے پہلے اتنی بڑی تفسیر کسی نے نہیں لکھی تھی ششمین وفات پائی۔“

تفسیر کے سوا اسکی ادبیت سی تصنیفات ہیں، مثلاً عیون المسائل مقالات اہل کتاب اور فلسفیوں سے اکثر مناظرے کئے اور انکو شکستیں دیں، خراسان میں اسکی قوت تقریر سے بہت سے لوگ راہ راہ است پر آئے۔

ابو بکر صم کا نام عبد الرحمن بن کیسان ہے، اسکے زیادہ حالات معلوم نہیں۔ کشف الظنون میں اسکی تفسیر کا ذکر ہے اور امام رازی اسکی تفسیر سے اکثر نقل کرتے ہیں۔

قفال بہت بڑے مشہور عالم ہیں، انکا پورا نام محمد بن علی بن اسمعیل ہے، وہ تفسیر حدیث، فقہ، اور علوم ادبیہ کے امام تسلیم کئے جاتے تھے، محدثین نے انکا تذکرہ نہایت مدح کے ساتھ کیا ہے، علامہ ابن السبکی طبقات کبریٰ میں لکھتے ہیں۔

کَانَ اِمَامًا فِي التَّفْسِيرِ اِمَامًا فِي الْحَدِيثِ - اِمَامًا فِي الْكَلَامِ - اِمَامًا فِي الْاَصُولِ اِمَامًا فِي الْفَرَغِ یعنی وہ تفسیر میں، حدیث میں، کلام میں، اصول میں، فروع میں

لے شرح مل دخل حالات کبی۔

امام تھے علامہ موصوف نے اور بہت سے محدثین کے اقوال انکی شان میں نقل کئے ہیں فقال امام ابو الحسن اشعری کے معاصر تھے، اور امام اشعری نے ان سے فقہ پڑھی تھی، ۳۶۵ھ میں وفات پائی۔ ایک پر لطف بات یہ ہے کہ چونکہ انھوں نے اصول عقلیہ کے مطابق تفسیر لکھی اس لئے لوگوں نے انکی نسبت اعتزال کی بدگمانی کی لیکن مشکل یہ تھی کہ تمام شافعیہ انکو امام وقت تسلیم کرتے تھے، اس لئے یہ تاویل کرنی پڑی کہ ابتدا میں وہ معتزلی تھے پھر اشعری ہو گئے، چنانچہ ابن عساکر سے اس مضمون کی ایک روایت منقول ہے۔

ابوہل صعلوکی سے کسی نے انکی تفسیر کی نسبت پوچھا، انھوں نے کہا وہ مقدس بھی ہے اور نجس بھی، نجس اسوجہ سے کہ مذہب اعتزال کی تائید کی ہے۔
 پانچویں صدی میں اگرچہ مختلف اسباب کی وجہ سے جن کی تفصیل آگے آئے گی علم کلام کو زوال شروع ہو چکا تھا، تاہم بعض بعض متکلمین بڑے بڑے رتبہ کے ہوئے، انہیں سے ابو الحسن محمد بن علی البصری، ابو اسحاق اسفرائینی، قاضی عبد الجبار معتزلی بہت بڑے درجہ کے لوگ تھے ابو الحسن بصری اس رتبہ کا شخص تھا کہ ابن خلکان کا بیان ہے کہ اصول فقہ میں امام رازی کی کتاب المحصول اسی کی ایک تصنیف کا خلاصہ ہے جبکا نام معتمد ہے ابن خلکان نے اُسکی نسبت یہ الفاظ لکھے ہیں۔

كَانَ جَيِّدَ الْكَلَامِ إِمَامًا وَقَدْ انْتَفَعَ النَّاسُ بِكِتَابِهِ یعنی انکا کلام نہایت عمدہ ہوتا ہے طبقات الشافعیہ ذکر فقال۔

وہ اپنے وقت کے امام تھے لوگوں نے انکی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا۔

انکی ادبیت سی تصنیفات ہیں جنہیں سے تصنیف الادبۃ، دو جلد دینیں، اور غرر الاولیٰ ایک ضخیم جلد میں ہے، ابو الحسنین نے ۳۳۶ھ میں وفات پائی، قاضی ضمیری نے جو علمائے خفیہ میں بہت بڑے نامور فقیہ گذرے ہیں انکے جنازہ کی نماز پڑھائی۔

ابو اسحاق اسفراہنی کا نام ابراہیم بن محمد ہے، شافعیوں میں کوئی شخص ان کا ہسر نہ تھا، محدثین بھی انکو امام وقت تسلیم کرتے تھے ۴۱۸ھ میں وفات پائی، خاص علم کلام میں انھوں نے جو کتاب لکھی وہ (۵۱) جلدوں میں ہے اور اسکا نام جامع کحلی فی اصول الدین والروای علی المحدثین ہے۔

اس صدی میں علم کلام کی تاریخ کا ایک نیا صفحہ شروع ہوتا ہے، اسوقت تک فقہاء محدثین، علم کلام سے بالکل الگ تھے، اکثر تو اس فن کو ذریعہ گمراہی جانتے تھے، جنکو اسقدر شدت نہ تھی وہ کم سے کم بیکار و لغو خیال کرتے تھے، ممالک مشرق میں اب بھی یہی حالت تھی لیکن اسپین کو یہ فخر نصیب ہوا کہ حدیث اور کلام، نے ایک بزم میں جگہ پائی، علامہ ابن حزم ظاہری جو ۳۸۴ھ میں قرطبہ (کارٹوا) میں پیدا ہوئے اور سلطان منصور محمد بن ابی عامر کے دربار میں وزارت کا رتبہ حاصل کیا، فقہ حدیث کے امام تھے، محدثین عموماً انکی جلالت شان کے معترف ہیں، محدث ذہبی نے طبقات الحفاظ میں انکا نہایت مفصل تذکرہ لکھا ہے۔ اور حدیث میں انکو امام فن تسلیم کیا ہی مسلمانانہ ابو اسحاق کا مفصل تذکرہ ابن خلکان اور طبقات الشافعیہ میں ہے۔

میں جن لوگوں کا فضل و کمال معمولی طاقت بشری سے بالاتر خیال کیا گیا ہے ایک انہیں علامہ موصوف بھی ہیں، انکی تصنیفات قریباً چار سو ہیں اور انتی ہزار صفحوں میں ہیں انہیں سے ایک نہایت ضخیم کتاب ایصال ہے، جس میں فقہ کے تمام مسائل اس التزام کیساتھ لکھے ہیں کہ ہر مسئلہ کے متعلق صحابہ، تابعین، مجتہدین، اور ائمہ حدیث کی راہن نقل کی ہیں پھر ہر ایک کے دلائل بیان کئے ہیں، اور انہیں نکالہ کیا ہے، اسی قسم کی دوسری کتاب محلی ہے جو بالکل مجتہدانہ انداز پر لکھی ہے، وہ کسی کے مقلد نہ تھے اور تصنیفات میں بھی یہی انداز ہے۔

منطق و فلسفہ کا پڑھنا اگرچہ اسپین میں خطرناک تھا، یہاں تک کہ فلسفہ کے لفظ کو بھی بد لکر کہتے تھے لیکن علامہ بن حزم نے رائے عام کی پروا نہ کر کے محمد بن حسن کنانی سے ان فنون کی تحصیل کی، اور یہ کمال پیدا کیا کہ ایک کتاب منطق میں اس طرز پر لکھی کہ تمام اصطلاحیں بدل دیں اور ہر مسئلہ کی مثال فقہی مسائل سے دی، اس کتاب کا نام تقریب ہے۔

ابن حزم نے علم کلام میں دو کتابیں لکھیں، ایک میں توراۃ، اور انجیل کی تحریف کا بیان ہے، ابن خلکان کا دعویٰ ہے کہ اس مضمون پر یہ پہلی تصنیف ہے، دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل والایہواء والنحل ہے، اسمین دہریہ، فلاسفہ، مجوس، نصاریٰ، یہود کے اصول عقائد بیان کئے ہیں پھر انکار کیا ہے، اسلامی فرقوں کے عقاید بھی تفصیل سے لے نوح الطیب، ۲ ابن خلکان میں ابن حزم کے حال میں یہ پوری تفصیل ہے۔

اسپین
علم کا۔

سے نکلے ہیں اور تقریظ و تنقید کی ہے، یہ کتاب مصر میں چھپ رہی ہے اور پہلا حصہ چھپ کر شائع ہو گیا ہے۔

علامہ ابن خرم چونکہ کسی کے مقلد نہ تھے، اور ائمہ مجتہدین پر نہایت آزادی اور بیباکی سے نکتہ چینیان کرتے تھے اسلئے تمام فقہائے ان کے دشمن ہو گئے اور اعلان کر دیا کہ کوئی اُن سے ملنے نہ پائے، اس پر بھی اکتفا نہ کر کے شہر بدر کر دیا اور بیچارے نے اسی آوارگی کی حالت میں صحرائے لیلہ میں وفات پائی، تاریخ وفات ۵۷۶ھ ہے۔
یہ ابن خلکان کا بیان ہے، لیکن ہمدانی نے یہ ہے کہ ابن خرم کا بڑا جرم منطق و کلام کی طرف رخ کرنا تھا۔

اسپین میں ابن خرم کے سوا (ابن رشد کے زمانہ تک) علم کلام کی طرف کسی نامور شخص نے توجہ نہیں کی، اسکی وجہ خود ابن خرم ایک رسالہ میں جو اسپین کے مفاخر میں لکھتے ہیں ”ہمارے ملک میں چونکہ مختلف فرقے نہیں ہیں، نہ مسائل عقاید پر بحثیں ہوتی ہیں اسلئے یہاں اور علوم کی طرح علم کلام کو ترقی نہیں ہوئی، تاہم یہاں بعض معتزلہ مثلاً خلیل بن اسحق، یحییٰ بن السمینہ، موسیٰ بن حدید، احمد بن حدید نے اس فن میں کتابیں لکھیں خود میں نے اپنے محدثانہ عقیدہ پر متعدد کتابیں لکھیں۔“

علم کلام کے دور اول کا یہ نفس باز اسپین تھا، جسکے بعد اسکا بالکل خاتمہ ہو گیا، حقیقت یہ ہے کہ علم کلام کا تنزل درحقیقت چوتھی صدی کے اخیر سے شروع ہو چکا تھا یعنی اس وقت

سے جبکہ دولت عباسیہ کے زور و اقتدار میں فرق اچلا تھا، علم کلام حکومت کے سایہ میں پیدا ہوا تھا، اور حکومت ہی کے دامن میں پلا تھا، عوام شروع ہی سے اُسکو بُری نظر سے دیکھتے تھے لیکن چونکہ سلطنت عامی تھی کچھ کر نہیں سکتے تھے، خلفائے عباسیہ کو شاہنشاہی کے ساتھ، خلافت یعنی مذہبی افسری ہی حاصل تھی، جمعہ میں خود خطیب اور امام ہوتے تھے عیدین میں خود نماز پڑھاتے تھے، احکام فقہیہ میں خود اجتہاد کرتے تھے، اس بنا پر وہ فقہاء سے دبتے نہ تھے۔

چوتھی صدی سے اُنکی حکومت و اقتدار میں زوال آنا شروع ہوا اور عنانِ سلطنت دہلیم اور ترک کے ہاتھ میں آئی گئی، ترک اپنے زور و قوت کی وجہ سے تمام عالم پر چاگئے لیکن جسقدر اُنکے دست و بازو قومی تھے اسقدر دل و دماغ ضعیف تھا، مذہبی علوم سے وہ بالکل عاری تھے اور اسوجہ سے، حکومت میں مذہب کا جو حصہ ملا ہوا تھا اس سے اُنکو دست بردار ہونا پڑا، وہ نہ امامت کر سکتے تھے، نہ خطبہ دے سکتے تھے، نہ کسی مسئلہ پر رائے قائم کر سکتے تھے، اس بنا پر مذہبی حکومت فقہاء کے ہاتھ میں آگئی، یا یہ حالت تھی کہ خلق قرآن کے مسئلہ پر مامون الرشید نے تمام علماء کو مناظرہ کی دعوت دی اور شرط کی کہ کوئی شخص مجھ کو معقول کر دے تو میں اپنے عقیدہ سے باز آ جاؤں، یا یہ حالت ہوئی کہ محمود غزنوی نے جب تحقیق حق کے لئے حنفیہ اور شافعیہ میں مناظرہ کرایا تو تالشی کے لئے ایک عربی دان عیسائی کو طلب کرنا پڑا۔

غرض ترکوں کا زور پکڑنا تھا کہ علم کلام میں ضعف آگیا، خیالات کی آزادی دفعہ ہو گئی

اور عقلی روشنی بالکل ماند پڑ گئی۔

دُور دُوم

اشاعرہ

علم کلام کا یہ طریقہ، اگرچہ ابتدائاً نقلی تھا، لیکن امام غزالی کے زمانہ سے عقلی ہو گیا۔ اس بنا پر، ہر جگہ اگرچہ امام غزالی ہی کے زمانہ سے اسکی تاریخ شروع کرنی چاہئے، لیکن چونکہ امام غزالی نے اس طریقہ کی بنیاد، امام اشعری کے داغ بیل پر رکھی تھی اسلئے ہم اشعری ہی سے ابتدا کرتے ہیں،

امام اشعری کا نام علی بن اسمعیل ہے۔ ۳۲۰ھ میں بمقام بصرہ پیدا ہوئے اور ۳۳۰ھ میں بمقام بغداد وفات پائی، انھوں نے ابتدا میں عبد الوہاب جبائی معتزلی سے تعلیم پائی تھی، ایک دن خواب میں ہدایت ہوئی جس کی بنا پر انھوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں جا کر اعلان کیا کہ میں نے معتزلہ کے عقائد سے توبہ کی، اسکے بعد بغداد جا کر حدیث و فقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کی رد میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں، شافعیوں میں انکی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور سیکڑوں ہزار دن علماء انکے شاگرد ہو گئے، انہیں سے مشہور بزرگوں کے نام یہ ہیں، ابو سہل صلعو کی، ابو قتال، ابو زید مروزی، امام اشعری کے حالات و عقائد میں محدث بن عساکر دمشق نے ایک مستقل کتاب لکھی جو جسکا نام بتیین کذب المفتری ہے یہ کتاب یورپ میں چھپ گئی ہے، فریخ زبان میں اسکا ترجمہ بھی ہو گیا ہے۔

زاہر بن احمد، حافظ ابو بکر حرجانی، شیخ ابو محمد طبری۔ ابو عبد اللہ طائی، ابو الحسن باہلی۔
 بندار بن حسن صوفی، یہ لوگ اگرچہ خود بھی مشہور اور نامور تھے، لیکن انکے شاگرد، مثلاً
 ابو بکر باقلانی، ابو اسحاق اسفرائینی، ابو بکر بن فورک اور پھر انکے شاگرد امام الحرمین وغیرہ
 اتنے ہی زیادہ نامور ہوئے، ان لوگوں کی عظمت و اقتدار کی وجہ سے امام اشعری
 کی تصنیفات تمام دنیا میں پھیل گئیں، اور انکا مرتبہ علم کلام، تمام دنیا کا علم کلام بن گیا،
 امام اشعری تک اس علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش نہ تھی، علامہ باقلانی نے چند
 مسائل اسمین اضافہ کئے مثلاً یہ کہ جو ہر فرد ثابت ہے۔ خلا ممکن ہے۔ عرض۔ عرض کیسٹھا
 قائم نہیں ہو سکتا، عرض دوزانہ تک نہیں رہ سکتا، باقلانی کے بعد امام الحرمین (امام
 غزالی کے استاد) نے علم کلام پر ایک مبسوط کتاب لکھی، پھر اسکو مختصر کر کے اسکا نام
 ارشاد رکھا، امام الحرمین اپنے زمانہ کے شیخ الاسلام تھے اور عراق سے لیکر عرب تک
 اپنی کے فتوے چلتے تھے، اس بنا پر انکی تصنیفات گہر گہر پھیل گئیں،

اس زمانہ تک محدثین و فقہائین منطق و فلسفہ کا مطلق رواج نہ تھا اور اسوجہ سے
 یہ علم کلام جو کچھ تھا صرف اسلامی فرقوں کے رد و الباطال میں تھا جنکو یہ لوگ مبتدعہ کہتے تھے
 غیر مذہب والوں کی رو میں کچھ لکھا بھی جاتا تھا تو استدلال میں اسلامی ہی روایتیں اور
 سندین پیش کی جاتی تھیں، امام غزالی، المنقذ من الضلال میں لکھتے ہیں۔

ابن خلدون نے مقدمہ میں علم کلام کی تاریخ پر ایک مضمون لکھا ہے، یہ واقعات زیادہ تر اسی سے

ثعلانی ابتداءً علم الکلام فحصلتہ و
عقلتہ و طالعت کتب المحققین منهم
وصفت فیہ ما ارادت ان تصنف
فصاۃ فتہ علماء و افیا بمقصودہ وغیر
وان بمقصودی و انما مقصودہ حفظ عقیدۃ
ہل السنۃ و حراستہا عن تشویش
اہل البدعۃ،

پھر میں نے علم کلام کو دیکھنا شروع کیا، چنانچہ اس کو
حاصل کیا اور سمجھا، اور محققین کی کتابیں دیکھیں اور
خود بھی جو تصنیف کرنا چاہا تصنیف کیا لیکن دیکھا
تو میرے علم اپنے مقصد کے لئے کافی ہو لیکن میرے
مقصد کے لئے کافی نہیں، اسکا مقصد صرف ہل السنۃ
ہے کہ اہل سنت کے عقیدہ کو بدعتیوں کی رخنہ
اندازی سے محفوظ رکھا جائے۔

وہذا اقلیل التفع فی جنب من لا یسلم
سوائے الصوریات شیئاً اصلاً،

اور اس شخص کے مقابلہ میں چند ان مفید نہیں
جو بدہشیات کے سوا اور کسی چیز کو تسلیم نہیں کرتا

بہر حال اس علم کلام کا ایک دفتر تیار ہو گیا، اور امام ابوالحسن اشعری اسکے بانی قرار
پائے، امام ابوالحسن اشعری کی تصنیفات میں سے مقالات الاسلامیین ہم نے دیکھی ہے
اور کتاب الابانۃ وغیرہ کی عبارتیں، ابن القیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیۃ میں بالفاظہ
نقل کی ہیں، ان کتابوں میں اہل سنت کے جو عقیدے قرار دئے ہیں، امام غزالی نے
احیاء العلوم کے دیباچہ میں قواعد العقائد کے نام سے شامل کئے ہیں، امام غزالی کے
بعد امام رازی نے ان مسائل کو زیادہ صاف کیا، امام رازی کے بعد سب انہی
کے خوشہ چین ہوئے آئے۔

اس علم کلام کے جوہات مسائل ہیں اور جو اشعریوں کے نزدیک سنت اور اعتزال

میں حد فاصل ہیں، انکو ہم اس مقام پر امام غزالی و راشعری کے اصل الفاظ میں لکھتے ہیں۔

۱۔ اِنَّهُ يَجُوزُ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكْفِيَ الْخَلْقَ مَا لَا يَطِيقُونَهُ خِلَافًا لِلْمَعْتَزَلَةِ،
خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اسکی طاقت سے باہر ہے۔

۲۔ اِنَّ لِلَّهِ عِزًّا وَجَلَّ يَلَامُ الْخَلْقَ وَتَعَذِّبُهُمْ مِنْ غَيْرِ حَرَمٍ سَابِقٍ وَمِنْ غَيْرِ ثَوَابٍ لِاِحْتِخِلَافًا لِلْمَعْتَزَلَةِ۔
خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اسکے کہ ان کا کوئی حرم ہو یا انکو ثواب ملے۔

۳۔ اِنَّهُ تَعَالَى يَفْعَلُ لِعِبَادِهِ مَا يَشَاءُ فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ رِعَايَةُ الْاَصْلَحِ لِعِبَادِهِ
خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے اسکے لئے یہ ضرور نہیں کہ وہ کام کرے جو مخلوقات کے لئے مناسب ہوں۔

۴۔ اِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَطَاعَتَهُ وَاجِبَةٌ بِالْإِجَابِ اللَّهُ وَشَرْعُهُ لَا بِالْعَقْلِ خِلَافًا لِلْمَعْتَزَلَةِ،
خدا کا پہچانا شریعت کی رو سے واجب ہے نہ عقل کی رو سے۔

۵۔ الْمِيزَانُ وَهُوَ حَقٌّ وَوَجْهَهُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْدُثُ فِي صَحَائِفِ الْاَعْمَالِ وَزَنًّا۔
ترازو حق ہے اور وہ اس طرح کہ خدا نامہ اعمال کے دفتر و بین وزن پیدا کر دیگا۔

یہ تمام عقائد انہی عبارتوں کے ساتھ احیاء العلوم امام غزالی میں مذکور ہیں،

۷۔ قَالَ صَحَابُنَا دَلَّتْ الْآيَةُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هَمَار سے اصحاب (اشاعرہ) اس بات کو قائل ہیں

اور داعی مصالح الدین والدنیاء تفسیر کیسورۃ
باید آیت ولیزیدن کثیرا منهم ما انزل
الیک من ربک طنیئا وکفرا۔

کہ آیت قرآنی سے ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ
دین اور دنیا کی مصلحتوں کا لحاظ نہیں
رکھتا۔

۴۔ ان البنية لیست شرطا فی الحیوۃ
قالنا علی ما ہی علیہ یجوز ان یخلق الله
الحیوۃ والعقل والنطق فیہا عندا لمعلۃ
ذلک غیر جائز۔

زندگی کے لئے کوئی جسم یا خاص بناوٹ
شرط نہیں، مثلاً اگ میں خدا عقل اور زندگی
و گویا پیدا کر سکتا ہے مقررہ اس کے
خلاف ہیں۔

۵۔ لا یمتنع ان یحضر عندنا جبال
شاهقۃ واصولت عالیه ونحن لا نبصرها
لا نسمعها ولا یمتنع الیضا ان یبصر الاعی
الذی یكون بالمشرق بقعة بالمغرب وبالجملة
فلینکر جمیع تاثیرات الطبایع والقوی
و مطالب عالیہ امام رازی بحث
شبہات بر نبوت

یہ جائز ہے کہ ہمارے سامنے اونچے پہاڑ موجود
ہوں اور بلند آوازیں آتی ہوں اور ہم کو دکھائی
اور سنائی نہ دین اس طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک
اندھا جو مشرق میں بیٹھا ہو، مغرب کے ایک چھر
کو دیکھ لے، مختصر یہ کہ امام اشعری، طبیعت
اور قوی کی تمام تاثیرات کے منکر ہیں۔
(مطالب عالیہ)

۸۔ اما اهل السنة فقد جوزوا ان یقدر
الساحر علی ان یطیر فی الهواء ویقلب

اہل سنت کے نزدیک جادوگر اس بات پر قادر ہے
کہ ہوا میں اڑے، آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی

تفسیر کبیر تفسیر سورہ فرقان آیت اذا راتھم من مکان بعید،

الانسان حمارا والحمار انسانا (تفسیر کبیر
 بناوے، (تفسیر کبیر قصہ ہاروت
 قصہ ہاروت ہاروت (

۱۰۔ لَا تَأْتِيهِ الْقُدْرَةُ الْعَبْدُ فِي أَعْمَالِهِ
 آدمی کے افعال میں۔ آدمی کی قدرت
 کا کچھ اثر نہیں۔

۱۱۔ إِنْ أَلَّهِ يَرِيدُ الْكَفْرَ مِنَ الْكَافِرِ وَالْعَصِيَا
 کافر کا کفر، اور گنہگار کا گناہ خود خدا
 من العاصی،
 نے چاہا تھا۔

یہ عقائد تمام کتب عقائد میں مذکور ہیں۔

یہ وہ عقائد ہیں جو اشعریہ کے ساتھ مخصوص ہیں، ان کے سوا اور بھی عقائد ہیں جن کو
 اجمالاً امام غزالی نے احیاء العلوم کے شروع میں نقل کر دیا ہے اور پھر انکی تفصیل
 کی ہے، ہم اس موقع پر انکو احیاء العلوم سے نقل کرتے ہیں۔

رکن اوّل

ذات الہی

اس کے اصول عشرہ یہ ہیں، خدا موجود ہے، واحد ہے، قدیم ہے، جوہر نہیں
 ہے، جسم نہیں ہے، عرض نہیں ہے، کسی بہت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، کسی
 مکان میں نہیں ہے، وہ نظر آسکتا ہے، ہمیشہ رہیگا،

رکن دوم

صفات الہی

اسکے اصول عشرہ یہ ہیں۔ خدا زندہ ہے۔ عالم ہے۔ قادر ہے، صاحب ارادہ ہے، سنتا ہے۔ دیکھتا ہے، بولتا ہے۔ حوادث کا محل نہیں۔ اس کا کلام قدیم ہے، اس کا علم و ارادہ قدیم ہے۔

رکن سوم

افعال الہی

اسکے اصول عشرہ یہ ہیں۔ افعال عباد کا خالق خدا ہے۔ افعال عباد الہی کے لکھتا ہے، خدا نے ان افعال کا ہونا چاہا۔ خدا نے خلق و اختراع جو کیا یہ اس کا احسان ہے، خدا کو جائز ہے کہ تکلیف مالا یطاق دے، خدا کو جائز ہے کہ بے گناہ کو عذاب دے۔ خدا پر مصلحت کی پابندی نہیں، واجب وہی چیز ہے جو شرع کی رو سے واجب ہے۔ انبیاء کا مبعوث ہونا ممکن ہے، محمد رسول اللہ کی نبوت معجزات سے ثابت ہے۔

رکن چہارم

سمعیات

اسکے اصول عشرہ یہ ہیں۔ قیامت، منکر، نیکر، قبر کا عذاب، میزان، قیامت پل صراط

بہشت و دوزخ کا وجود، احکامِ امامت، صحابہ کی فضیلت بہ ترتیب خلافت، امامت کے شرائط، امام مشروط موجود نہ تو سلطان وقت کے احکام۔

امام اشعری کے وہ عقائد جو ان کے مخصوص عقائد ہیں یا جن کو انھوں نے اعتراض اور سنت میں حد فاصل قرار دیا، اس خاص حیثیت سے لحاظ کے قابل ہیں کہ اس نے علم کلام کی ایک نئی تاریخ شروع ہوتی ہے، امام اشعری سے پہلے دو فریق تھے ارباب نقل و عقل، امام اشعری نے بیچ بیچ کا طریقہ اختیار کرنا چاہا۔ اور اس لئے ایسے عقیدے اختیار کئے جو ان کی دانست میں عقل اور نقل دونوں سے ربط رکھتے تھے، امام اشعری ارباب نقل کے طریقے سے اپنے خاص طریقہ تک جس طرح درجہ بدرجہ پہنچے، اسکو دو ایک مثال کے ضمن میں ہم بیان کرتے ہیں۔

ارباب نقل عموماً روایت باری کے قائل تھے، حکما اور معتزلہ کو انکار تھا لیکن ارباب نقل جہاں روایت باری کے قائل تھے اس بات کے بھی قائل تھے کہ خدا عرش پر متمکن ہے، ذوجہتہ ہے، قابل اشارہ ہے، امام اشعری نے حکما اور معتزلہ کے برخلاف ارباب نقل کا عقیدہ اختیار کیا لیکن اس بات کے قائل نہ ہو سکے کہ خدا متخیر اور قابل اشارہ ہی کیونکہ علوم عقلیہ کی وجہ سے اسقدر ان کے نزدیک مسلم ہو چکا تھا کہ متخیر ہونا حادث کا خاصہ ہے۔ اور خدا حادث نہیں ہے، اب یہ مشکل پیش آئی کہ اگر خدا متخیر نہیں تو نظر ہی نہیں آسکتا کیونکہ جو چیز متخیر نہیں وہ نظر نہیں آسکتی، مجبوراً انکو یہ ماننا پڑا کہ کسی شے کے نظر آنے کے لئے اسکا متخیر یا قابل اشارہ ہونا ضرور نہیں، رفتہ رفتہ انکو علم المناظر کے تمام اصولوں سے

انکار کرنا پڑا، شرح مواقف میں ہے۔

إِنَّ الْأَشَاعِرَةَ جَوْزٌ دَارُوتِہ مَالَا یُکُونُ
اشاعرہ اس بات کو جائز کہتے ہیں کہ ایک چیز

مقابلہ ولا فی حکمہ۔
باوجود سامنے نہونے نظر آئے۔

اب تیسری مشکل یہ پیش آئی کہ اگر خدا نظر آسکتا ہے تو ہمیشہ اسکو نظر آنا چاہئے
کیونکہ جب اسکا وجود ہی رویت کے لئے کافی ہو تو حالت منتظرہ کیا ہے اور قیامت کی
کیا تخصیص ہے، مجبوراً پہلو اختیار کرنا پڑا کہ کسی شے کے نظر آنے کے تمام شرائط کے
موجود ہونے کے ساتھ بھی ممکن ہے کہ وہ نظر نہ آئے۔

شرح مواقف میں ہے۔

لَا تَسْلِمُ جَوَابَ الرَّوِیَةِ عِنْدَ اجْتِمَاعِ
ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اٹھون شرائط کے پائے
جانے کے ساتھ بھی یہ ضرور ہے کہ وہ شے نظر آئے۔
الشُّوْطِ الثَّمَانِیَةِ۔

۲۔ ارباب نقل عموماً معجزات کے قائل تھے، لیکن اسکے ساتھ سلسلہ اسباب اور
علت و معلول کے منکر نہ تھے بلکہ اس بات کے قائل تھے کہ معجزہ کے وقت خدا استثنا کے
طور پر علت و معلول کا سلسلہ توڑ دیتا ہے، امام اشعری اسقدر جان چکے تھے کہ جو چیز
علت تسلیم کر لی جائے اس سے معلول کبھی مختلف نہیں ہو سکتا اسلئے اٹھون نے سرے
سے اس سلسلہ ہی کا انکار کیا، غرض اسطرح سلسلہ بہ سلسلہ وہ تمام مسائل عقاید
پیدا ہوتے گئے جنکا ذکر اوپر گذرا، امام غزالی کے زمانہ سے پہلے پہل اس علم کلام
کا پورا سلسلہ مرتب و مدون ہو چکا تھا۔

اشعری علم کلام کا یہ پہلا دور تھا۔ دوسرا دور امام غزالی سے شروع ہوتا ہے جنہوں نے علم کلام کا قالب بدل دیا۔

امام غزالی
کی خصوصیات

ہم نے امام غزالی کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے، اُس میں اُنکے ایجاد کردہ علم کلام سے مفصل بحث کی ہے، اس موقع پر جو باتیں اجمالی طور پر ذکر کے قابل ہیں یہ ہیں۔

(۱) امام صاحب پہلے شخص ہیں جنہوں نے فلسفہ کی رد میں مستقل کتاب لکھی۔

(۲) اب تک فقہا و محدثین منطق و فلسفہ کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور اس وجہ

سے عام نصاب تعلیم میں، یہ علم سرے سے داخل نہ تھے، امام صاحب نے منطق کا سیکھنا

فرض کفایہ قرار دیا، اور فلسفہ کی نسبت تصریح کی کہ چند مسائل کے سوا، باقی باتیں مذہب کے خلاف انہیں۔

(۳) امام صاحب کی بدولت، فلسفہ کو قبولیت کی سند ملی اور مذہب و فلسفہ کی

تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی، اس طرز تعلیم نے امام رازی شیخ الاشراف، علامہ آمدی۔

عبد الکریم شہرستانی جیسے لوگ پیدا کئے جو معقول و منقول دونوں انجمن کے صدر نشین تھے

(۴) امام صاحب نے ابتدا میں، اشعری طریقہ کی حمایت کی لیکن بالآخر ان کی

بیرائے قائم ہو گئی کہ اشعری طریقہ جمہور کے لئے اچھا ہے لیکن نہ وہ اصل حقیقت پر

مستدل ہے نہ اس سے حقیقی تشفی ہو سکتی ہے۔

(۵) اس بنا پر امام صاحب نے اشاعرہ کے طریقہ سے الگ، مسائل عقاید کی تشریح

کی اور اس مذاق کے موافق جو کتابیں لکھیں انہیں سے چند یہ ہیں، جو اہر القصران

منقذ من الضلال، مضمون صغیر و کبیر۔ معارج القدس، مشکوٰۃ الآثار۔

(۶) امام صاحب کی یہ رائے تھی کہ اسرارِ شریعت عام طور پر ظاہر نہیں کئے جاسکتے، اس بنا پر اُنھوں نے اپنی کتابوں کو اشاعت دی جو اشاعرہ کے اعتقاد کے موافق تھیں اور اپنے خاص مذاق کے موافق جو کتابیں لکھیں انکی نسبت تاکید کی کہ عام طور پر شائع نہ کی جائیں۔

(۷) اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ عام طور پر، امام صاحب کا شمار اشاعرہ ہی میں کیا جاتا ہے، اور اسوجہ سے علم کلام کا جو قدیم سلسلہ چلا آتا تھا، اس میں کوئی معتد بہ تغیر بجز اسکے نہیں ہوا کہ کلام میں فلسفہ شامل ہو گیا۔

امام غزالی کے بعد اس طرز میں علامہ محمد بن عبد الکریم نے بڑی شہرت حاصل کی، چنانچہ قوم کی زبان سے اُنکو افضل کا خطاب ملا۔

علامہ موصوف ^{۴۶۹ھ} میں پیدا ہوئے۔ فقہ کی تکمیل، احمد بن خوانی سے کی اصول کو ابو القاسم قیشری سے حاصل کیا جو مشہور صوفی گذرے ہیں۔ علم کلام کی تکمیل ابو القاسم الفزاری سے کی۔ ^{۵۱۹ھ} میں بغداد گئے اور تین برس تک قیام کیا یہاں انکی بڑی قدر و منزلت ہوئی، انکے وعظ نے خواص کے سوا، عوام میں بھی ان کا سکے بٹھادیا۔

علامہ موصوف نے غن حدیث میں بھی کمال پیدا کیا چنانچہ مشہور محدث سماعی انکے شاگرد ہیں، علم کلام میں علامہ موصوف کی متعدد تصنیفات ہیں نہایت الاقدام

فی علم الکلام المناہج والبیان، کتاب المضارعة تلخیص الاقسام لمذہب الانام، لیکن انکی زیادہ شہرت جس کتاب کی وجہ سے ہوئی وہ مل و نخل ہے اس کتاب کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں تمام اسلامی فرقے نکسید اہونے اور ترقی پانے کی تاریخ لکھی ہے، اسکے ساتھ ان کے اعتقادات اور مسائل نہایت تفصیل سے لکھے ہیں، دوسرے حصہ میں تمام اور مذہب کی تاریخ لکھی ہے، اور خصوصاً حکماء یونان کا حال نہایت شرح و بسط سے لکھا ہے، حکماء یونان میں سے ایک ایک کے فلسفہ کا خلاصہ اس جامعیت اور تحقیق سے لکھا ہے جس سے حیرت ہوتی ہے، اس کتاب کو یورپ نے نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھا چنانچہ فریچ زبان میں اسکا ترجمہ کیا گیا اور اصل عربی کے ساتھ پہا پایا گیا۔

علامہ موصوف اگرچہ محدث اور واعظ اور فقیہ تھے، تاہم چونکہ فلسفہ دان کی کے مجرم تھے اسلئے بدگمانی کے حملہ سے نہ بچ سکے۔ طبقات الشافعیہ میں علامہ سمعانی سے منقول ہے کہ اپر الحاد کا گمان کیا جاتا تھا۔
صاحب کافی لکھتے ہیں۔

لو ان تجبلة فی الاعتقاد وہیئہ الی اہل الزیغ والا لحاد لکان هو الاما فی الاسلام
اگر انکے اعتقاد میں تجبلاً نہ ہوتا، اور ملحد و نکی طرف مائل نہ ہوتے تو وہ اسلام کے امام ہوتے۔

محدث ابن السبکی کہوگوئی اس بدگمانی پر اس لحاظ سے تعجب ہے کہ علامہ موصوف کی تصنیفات بالکل اس کی مخالف ہیں، انکی رائے ہے کہ علامہ سمعانی کی کتاب میں کسی نے یہ عبارت الحاق کر دی ہے، سچ ہے،

لہ طبقات الشافعیہ، علامہ شہرستانی کے یہ حالات ابن خلکان اور طبقات الشافعیہ سے ماخوذ ہیں۔

یک زندہ دل ز فست سلامت ز خرد گیر
 کین ماجرا بہ خضر علیہ السلام رفت
 شہرستانی کے بعد علم کلام کا تاج امام فخر الدین رازی کے سر پر رکھا گیا امام
 موصوف کا نام محمد بن عمر ہے ۵۴۷ھ میں پیدا ہوئے بچپن میں اپنے والد سے تعلیم
 پائی، کمال سمائی سے فقہ کی تحصیل کی، فقہ کے بعد معقولات کا شوق ہوا، اس زمانہ
 میں مجد الدین جلی، ان علوم و فنون میں نہایت کمال رکھتے تھے اور امام صاحب کے وطن
 یعنی رے میں مقیم تھے امام صاحب نے انکی خدمت میں تحصیل شروع کی، چند روز کے بعد
 مجد الدین جلی درس دینے کیلئے مراغہ میں طلبہ گئے، امام صاحب بھی ساتھ گئے اور مدت
 تک انکی خدمت میں فلسفہ اور علم کلام کی تحصیل کرتے رہے فارغ التحصیل ہو کر خوارزم کا
 رخ کیا وہاں مسائل عقائد میں علما سے مناظرہ ہوا جسکی وجہ سے لوگ انکے مخالف ہو گئے
 اور وہاں سے نکلنا پڑا خوارزم سے نکل کر ماوراء النہر پہنچے۔ وہاں بھی یہی قصہ پیش آیا مجبور
 ہو کر رے اپنے وطن میں واپس آئے، یہاں ایک نہایت دولت مند تاجر رہتا تھا اسنے
 اپنی بیٹیوں کی شادی امام صاحب کے صاحبزادوں سے کر دی، چند روز کے بعد وہ مر گیا
 چونکہ اسکی اولاد ذکر نہ تھی تمام مال و متاع امام صاحب کے قبضہ میں آیا
 امام صاحب یا تو بالکل تنگ حال تھے یا دفترتہ استقرا دولت مند ہو گئے کہ
 شہاب الدین غوری فاتح ہندوستان نے اُسنے ایک رقم کثیر قرض لی جب قرضہ ادا کیا
 تو اپنی طرف سے صلہ کے طور پر بہت بڑی رقم سپر اضافہ کی، مالی حالت کیساتھ امام صاحب کا علمی
 امام رازی کے حالات ابن خلکان اور طبقات الاطباء سے لئے گئے ہیں۔

جاہ و جلال اس رتبہ پر پہنچا کہ سلطانین عہد خود انکی خدمت میں فخریہ حاضر ہوتے تھے محمد بن
نکمش خوارزم شاہ جو اس زمانہ کا سب سے بڑا فرمانروا تھا، اور حبیب خراسان، مادر الزمہ کا شہر
عراق کے اکثر حصے فتح کر لئے تھے اکثر انکے دربار میں حاضر ہوتا تھا۔

ایک دفعہ جب وہ ہرات کو گئے تو وہاں کا فرمانروا حسین خرمین انکے استقبال کو نکلا
اور بڑی تعظیم و تکریم سے ساتھ لاکر ایوان نشائی میں اتار اچھر ایک بڑا دربار کیا جس میں تمام علماء
اور ائمہ اور غیرہ حاضر تھے، امام صاحب صدر میں تشریف فرما ہوئے انکے دائیں بائیں ترکی
غلاموں کی صفیں، تلواریں ٹیک کر کھڑی ہوئیں، یہ غلام خود امام صاحب کے ملوک تھے
اور ہمیشہ انکی رکاب میں رہتے تھے، مجلس جم چکی تو حسین شاہ، والی ہرات آیا

امام صاحب کی خدمت میں آداب بجالایا، امام صاحب نے اسکو اپنے پہلو میں جگہ دی، تھوڑی دیر
کے بعد شہاب الدین غوری (فتح ہندوستان) کا بیٹا سلطان محمود آیا امام صاحب نے
اسکو دوسرے پہلو میں جگہ دی، لوگ آچکے تو امام صاحب نے نفس کی حقیقت پر نہایت
فصاحت و بلاغت سے تقریر کی، اتفاق سے، عین تقریر میں، ایک کبوتر جسپر ایک باز
نے حملہ کیا تھا اس طرف آنکلا، اور تہک کر ٹپک امام صاحب کے سامنے گر اباڑ اڈ میونکا
ہجوم دیکھ کر، اور کسید طرف نکلیا، اور کبوتر کی جان بچائی، مجمع میں شرف الدین شاعر بھی حاضر
ہوا، اسنے امام صاحب کی طرف مخاطب ہو کر برجستہ یہ شعر پڑھا جو اسی وقت موقع کی مناسبت
سے موزون ہوا تھا۔ من تباہ الودقاء ان محکمۃ حرّم دانک ملجاء للخائف
کبوتر کو یہ کس نے بتا دیا تھا کہ آپ کا آستانہ حرم ہے اور یہ کہ آپ خوف زدہ لوگوں کے پناہ ہیں

امام صاحب اس بدیہ گوئی پر نہایت محظوظ ہوئے اشاعر کو پاس بلا کر ٹھایا اور جلسہ کے ختم ہونے کے بعد اسکو خلعت اور زر کثیر النعام کے طور پر دیا۔

امام صاحب زیادہ تر ہرات میں ایوان شاہی میں قیام رکھتے تھے، یہ عظیم الشان عمارت جو ہر قسم کے ساز و سامان سے آراستہ تھی، خوارزم شاہ نے انکو ہبہ کر دی تھی، یہ تو دنیوی جاہ و جلال کا نمونہ تھا، فضل و کمال کی یہ حالت تھی، کہ مالک اسلامی کے ہر گوشہ سے لوگ سیکڑوں ہزاروں کوس کا سفر کر کے آتے تھے، اور مختلف علوم و فنون کے مسائل اُسنے حل کر کے چلے جاتے تھے، جب انکی سواری نکلتی تھی تو قریباً تین سو غلام اور مستعدین، رکاب کے ساتھ چلتے تھے۔

امام صاحب کا حلیہ یہ تھا، متوسط القامت، دوہرا بدن، چوڑا سینہ، گھن کی داڑھی آواز بلند اور پرہیزگاری، غرہ شوال ۷۶۷ھ یکشنبہ کے دن، ہرات میں وفات پائی۔ وہ جس طرح تفسیر، اصول اور فقہ کے امام تھے، فلسفہ اور عقلیات میں بھی اُنکے بعد کوئی شخص انکا ہمسر نہیں پیدا ہوا، اور اس خصوصیت میں تو قدما بھی انکی ہم پائی کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ فلسفہ کے پیچیدہ اور دقیق مسائل اس طرح آسان کر دے کہ کہ افلاطون اور ارسطو کا سارا بہرہ کہل گیا۔

اس موقع پر ہم اُنکے علمی کمالات کی تفصیل نہیں کر سکتے، خاص علم کلام کے متعلق اُنکے جو کارنامے ہیں انکی تفصیل لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۔ علم کلام کے متعلق انکا بہت بڑا کارنامہ فلسفہ کا رد ہے۔ لیکن زور طبع کی وجہ سے

علم کلام میں امام
رازی کے کارنامے

اسمین اُمنون نے اس قدر غلو کیا کہ ضروری غیر ضروری کی کچھ تمیز نہ رکھی بلکہ فلسفہ کو اعتراضات کے تیرون سے چیلنی کر دیا، فلسفہ کے سیکڑوں مسائل فی نفسہ صحیح تھے، اور مذہب کے مخالف بھی نہ تھے، امام صاحب اُنکو بھی نہ چھوڑا، یہاں تک کہ جن مسائل پر اعتراض کرنا ممکن نہ تھا مثلاً اثبات باری، توحید باری، وغیرہ اُن پر اس پیرایہ میں اعتراض کرتے ہیں کہ یہ مسائل کو فی نفسہ صحیح ہیں لیکن فلاسفہ کا استدلال صحیح نہیں، اگرچہ امام صاحب اس عالمگیر حملہ آوری میں کامیاب نہیں ہو سکتے تھے چنانچہ محقق طوسی، باخر و اما وغیرہ نے اُنکے مقابلے میں فلسفہ کی حمایت کی، تاہم اُنکے اعتراضات کے پتہ اُنکے فلسفہ کی عمارت کو بہت کچھ متزلزل کر دیا، علامہ قطب الدین رازی نے جو امام صاحب اور محقق طوسی کے بیچ میں حکم ہو کر محاکمہ پر ایک مستقل کتاب لکھی، امام صاحب کے بہت سے اعتراضوں کے مقابلے میں سپردِ الدی۔

(۲) سب سے پہلے امام صاحب ہی نے کلام کو فلسفہ کے انداز پر لکھا اور فلسفہ کے سیکڑوں مسائل علم کلام میں مخلوط کر دیئے، اُنکے بعد متاخرین نے رفتہ رفتہ علم کلام کو بالکل فلسفہ بنا دیا۔

(۳) امام صاحب نے علم کلام میں جو کتابیں تصنیف کیں، ان میں سے بعض کے یہ نام ہیں: مطالب العالیہ، نہایت العقول، الربیعین فی اصول الدین، محصل، البیان والبرہان، مباحث عمادیہ، تہذیب الدلائل، تاسیس التقدیس، ارشاد النظر الی لطایف الاسرار، اجوبۃ المسائل التجاریۃ، تحصیل الحق، زبدۃ۔ لوا مع البنیات فی شرح اسماء اللہ والصفات

کتاب القضاء والقدر، تعییز الفلاسفہ، عصۃ الانبیاء، کتاب الخلق والبعث، خمین فی اصول الدین۔

انہیں سے تین پہلی کتابیں ہماری نظر سے گذری ہیں، اُن کی فلسفیانہ تصنیفات بھی جنہیں وہ فلسفہ کار د کرتے جاتے ہیں مثلاً شرح اشارات، مباحث مشرقیہ ایک لحاظ سے علم کلام میں محسوب ہو سکتے ہیں۔

(۴۱) امام صاحب نے علم کلام کی بنیاد اشاعرہ کے عقائد پر قائم کی، اور اس سینہ زوری سے اسکی حمایت کی کہ اشاعرہ کے جو مسائل تاویل کے محتاج تھے، انہیں تاویل کا سہارا بھی نہ کر کہا، اور پھر انکی صحت پر سیکیڑوں دلیلیں قائم کیں، مثلاً اشاعرہ اس بات کے قائل تھے کہ انسان اپنے افعال پر قدرت موثر نہ نہیں رکھتا۔ تاہم جبر سے بچنے کے لئے اُنھوں نے کسب کا پردہ لگا رکھا تھا، امام صاحب نے یہ پردہ بھی اٹھا دیا اور صاف صاف جبر کا دعویٰ کیا چنانچہ تفسیر کبیر میں جا بجا اس دعوے کی تصریح کی ہے، اور اسپر دلیلیں قائم کی ہیں۔

اسی طرح خدا کے افعال کا بغیر کسی مصلحت و حکمت کے ہونا، حسن و قبح کا عقلی نہ ہونا، زندگی کے لئے جسم کا مشروط نہ ہونا، دیکھنے کے لئے لون و جسم و جہت کا مشروط نہ ہونا کسی شے میں کسی خاصیت کا نہ ہونا۔ اشیاء میں سبب و مسبب کا سلسلہ نہ ہونا، وغیرہ وغیرہ ان تمام مسائل پر سیکیڑوں دلیلیں قائم کیں اور انہی مسائل کو اعتزال اور سنیت کا معیار قرار دیا چنانچہ انکی تمام کتب کلامیہ اور تفسیر کبیر، انہی مباحث سے بہری پڑی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسائل اس قدر رواج عام پائے گئے تھے کہ ان سے انکار کر کے

کوئی شخص زندگی بسر نہیں کر سکتا تھا، اپنی مسائل کی طرف امام غزالی نے الجام العوام
میں اشارہ کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں،

الثانیۃ ان یحصل بلا دلۃ الی ہمیۃ الکلامۃ
اعتقاد کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل
المبنیۃ علی اموار مسلمۃ صدق ہما
سے حاصل ہو جو وہی ہیں اور جو ایسے مسائل پر
لا شتمارہا بین اکابر العلماء و شاعرة
بنی ہین جنکی تصدیق لوگ اسوجہ سے کرتے ہیں کہ
انکار ہا و نفیۃ النفوس عن ابداء
وہ علمائے کبار میں مقبول عام ہو چکے اور اُسے
المأفیہا، انکار کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے اور اگر کوئی اُن
میں شک و شبہ کرے تو لوگ اُس سے
نفرت کرنے لگتے ہیں۔

۵۔ امام صاحب نے اصل حقیقت کے اظہار کے لئے مختلف طریقے اختیار کئے۔
(۱) جو لوگ اسرار شریعت سے بحث کرتے تھے، اور معقول و منقول میں تطبیق دیتے
تھے امام صاحب نے انکا نام حکماء اسلام رکھا۔ تفسیر میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔
حق حکماء اسلام یھذوا لایۃ
حکماء اسلام نے اس آیت سے استدلال کیا ہے
ایک اور موقع پر لکھتے ہیں المقام الثانی
دوسری بحث یہ ہے اور وہ حکماء
وہو قول حکماء اسلام
اسلام کی رائے ہے۔

۱۔ الجام العوام صفحہ ۳۷ تفسیر کربت الذین یدکر من اللہ قیاماً و قعوداً،

۲۔ تفسیر کبر سورہ اعدا آیت لہ معقبات من بین یدایہ،

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں دھواۓ
جماعۃ من حکماء الاسلام۔
گروہ تھے۔

امام صاحب اس گروہ کا نام تعظیم کے لہجہ میں لیتے ہیں اور ان کے اقوال پر نکتہ چینی
نہیں کرتے بلکہ اکثر جگہ کنایت اور بعض جگہ صراحت انکی تحسین کرتے ہیں۔

ان حکما کی زبان سے جن مسائل کو بیان کیا ہے، وہ درحقیقت امام صاحب کے
اصلی خیالات ہیں، اور وہ علم کلام کی جان ہیں، مثلاً قرآن مجید میں اس آیت کی تفسیر میں
لَمْ یُعِیْبُوا مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ سِوَالِ قَائِمٍ کیا ہے کہ نامہ اعمال کے لکھے جانے اور ان کے تولد
جانے سے کیا مراد ہے اور اس سے کیا حاصل ہے؟ اسکے جواب میں لکھتے ہیں کہ
یہاں دو مختلف رائیں ہیں متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ فی الواقع نامہ اعمال تولد
جائینگے اور اس سے غرض یہ ہوگی کہ قیامت میں تمام حاضرین پر یہ آشکارا ہو جائے
کہ فلاں شخص کے اعمال اچھے ہیں، اور فلاں شخص کے بُرے۔“

حکمائے اسلام کی یہ رائے ہے کہ انسان جب کوئی کام اچھا یا بُرا کرتا ہے تو اسکے
دل پر ایک خاص اثر پیدا ہوتا ہے اور جس قدر یہ افعال کمر سرزد ہوتے ہیں اس اثر کا
نقش گہرا ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ دل میں نیکی یا بُرائی کا ایک ملکہ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے
اسی کا نام کتابت اعمال ہے اور چونکہ ہر فعل کچھ نہ کچھ اثر پیدا کرتا ہے اسلئے ہر فعل گویا
ایک نقش اور ایک تحریر ہے۔“ (تفسیر کبیر سورہ رعد)

۱۔ تفسیر کبیر سورہ ابراہیم آیت قالت لهم وسلم ان نحن الا بشر مثلكم

یا مثلاً قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر میں قالت لَقَدْ رُسِلْتُمْ اِنْ فَحْنِ الْاَبَشَاءُ
 مشکلم (سورہ ابراہیم) لکھا ہے کہ اہل سنت و جماعت کا یہ مذہب ہے کہ نبوت ایک منصب ہی
 خدا جسکو چاہتا ہے دیدیتا ہے، اسکے لئے یہ ضرور نہیں کہ پیغمبر میں کوئی خاص قدسی یا
 اشراقی قوت ہو جس میں وہ دوسروں سے ممتاز ہو، اسکے مقابلہ میں حکمائے اسلام کی یہ رائے
 بیان کی ہے کہ انسان میں جب تک خاص روحانی اور قدسی صفتیں نہیں ہوتیں وہ
 پیغمبر نہیں ہوتا، حکمائے اسلام کی اس رائے کو ان لفظوں سے شروع کیا ہے، وَاَعْلَمُ اَنَّ
 هَذَا الْمَقَامَ فِيهِ بَحْثٌ شَائِلٌ دَقِيقٌ وَهُوَ اَنْ جَمَاعَةً مِنْ حُكَمَاءِ الْاِسْلَامِ اَلَا يَلِيقُ جَانِبًا
 چاہئے کہ اس مقام میں ایک دقیق اور نفیس بحث ہے۔ وہ یہ کہ حکمائے اسلام نے الخ
 یا مثلاً قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر میں وَعِنْدَ مَفَاتِحِ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ (الانعام)
 عام مفسرین کا مذہب بیان کر کے لکھتے ہیں وَلِلْحُكَمَاءِ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْاَيَةِ كَلَامٌ عَجِيبٌ
 یعنی اس آیت کی تفسیر میں، حکماء نے عجیب تقریر کی ہے یا مثلاً اس آیت کی تفسیر میں
 رَبَّنَا وَاتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ (سورہ آل عمران) لکھا ہے کہ قیامت میں
 انسان کو اپنی گمراہی اور بدکاری پر جو ندامت ہوگی، حکمائے اسلام اسکو عذابِ ثانی
 سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہے،
 بعض جگہ اس گروہ (حکمائے اسلام) کو اربابِ نظر اور اربابِ معقولات سے تعبیر
 کرتے ہیں، مثلاً اس آیت کی تفسیر میں وَاِذَا اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ
 الخ (سورہ اعراف) مفسرین میں اختلاف ہے، اربابِ روایت کہتے ہیں کہ خدا نے جب

حضرت آدم کو پیدا کیا تو انکی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا جس سے چیونٹی کی طرح لاکھوں جاندار
 جھڑپے خدا نے اُسے اپنی خدائی کا اقرار لیا، اور پھر اُنکو حضرت آدم کی پیٹھ میں داخل
 کر دیا، امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ قدامت مفسرین مثلاً سعید بن المسیب
 اور سعید بن جبیر وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔

پھر لکھتے ہیں کہ ”ارباب نظر اور ارباب معقول کا یہ قول ہے کہ انسان کی فطرت
 ایسی بنائی ہوئی کہ گویا وہ خدا کی خدائی کی شہادت دے رہا ہے، یہ شہادت زبانی نہیں
 بلکہ حالی ہے“ امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔ وهذا القول الثانی
 طعن فیہ المبتدئ یعنی اس قول پر کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا۔

غرض اس پیرایہ میں، اکثر مسائل اعتقادات کی ایسی تشریح و توضیح کی ہے
 جو فلسفہ اور عقل کے مطابق ہے۔

۶۔ علم کلام کے متعلق سب سے بڑا کام جو امام صاحب نے کیا وہ قرآن مجید کی تفسیر تھی
 امام صاحب سے پہلے جس قدر تفسیریں لکھی گئی تھیں ان میں سے ایک بھی عقلی مذاق پر
 نہیں لکھی گئی تھی یعنی قرآن مجید کے جن مقامات پر مخالفوں کی طرف سے اعتراضات وارد
 کئے جاتے تھے، انکے جواب کسی نے عقلی اصول کے موافق نہیں دئے تھے بلکہ
 صرف نقل و روایت پر اکتفا کیا تھا، معتزلہ نے بے شبہہ اس قسم کی متعدد تفسیریں
 لکھی تھیں، لیکن وہ اس قدر بدنام تھے کہ انکی معقول باتوں کی طرف ہی کوئی رخ نہیں کرتا
 تھا اشاعرہ کے گروہ میں سے سب سے پہلے امام صاحب نے اس طرز پر تفسیر لکھی اور

اس رتبہ کی لکھی کہ آجتک اس سے بہتر نہیں لکھی جاسکی۔ اگرچہ جیسا کہ اٹکا عام انداز ہے وہ وسعت بیان اور تجربہ علمی کے رو میں لطیف و یاس کی تمیز نہیں کرتے، اور سیکڑوں ایسی اوجھی اور سرسری باتیں لکھ جاتے ہیں جو ان کے رتبہ کے بالکل شایان نہیں ہوتیں تاہم ان حشو اور زوائد کے ساتھ سیکڑوں ایسے دقیق اور معرکہ الآرا مسائل حل کئے ہیں جن کا کسی اور کتاب میں نام و نشان بھی نہیں ملتا۔

اس تفسیر میں کتب کلامیہ کی نسبت بہت زیادہ آزادی اور بے تعصبی سے کام لیا ہے جا بجا (جیسا کہ ابھی گذرا) حکماء اسلام کی رائیں نقل کرتے ہیں اور گو وہ اشاعر کے خلاف ہوتی ہیں تاہم انکی تحسین اور تصویب کرتے ہیں، اس سے بڑھ کر یہ کہ اپنے خاص مخالفین یعنی معتزلہ کی تفسیروں سے مدد لیتے ہیں، اکثر جگہ ان کے اقوال نقل کرتے ہیں اور کسی قسم کی جرح و قدح نہیں کرتے بلکہ بعض جگہ بے اختیار انکی تعریف زبان سے نکل جاتی ہے، سورہ آل عمران آیت قال رب اجعل لی آیت کی تفسیر میں ابو مسلم اصنفہانی کا قول (جو اور مفسرون کے خلاف ہے) نقل کیا ہے اور بے اختیار یہ الفاظ قلم سے ٹپک پڑے ہیں۔

وَابُو مُسْلِمٍ حَسَنَ الْكَلَامِ فِي التَّفْسِيرِ كَثِيرٌ
الْفُحُوصِ عَلَى الدَّقَائِقِ وَاللَّطَائِفِ۔
ابو مسلم کا کلام تفسیر میں خوب ہوتا ہے۔ وہ اکثر باریک اور لطیف باتوں کو تہ سے ڈھونڈ کر نکالتا ہے۔

حالانکہ ابو مسلم مشہور معتزلی ہے، اور اسکی تفسیر تا مگر عقلی اصول کے موافق لکھی گئی ہے ایک نہایت اہم بالشان اور قابل قدر کام، جو امام صاحب نے اس تفسیر میں کیا ہے وہ

قرآن مجید کے قصص اور روایات کی صحیح تشریح ہے، قرآن مجید میں انبیائے بنی اسرائیل اور ائم سابقہ کے بہت سے قصے اجمالاً مذکور ہیں، ان قصوں کے متعلق یہودیوں میں نہایت دور از کار اور خلاف عقل سیکڑوں روایتیں مشہور تھیں، یہودی جب اسلام لائے تو انھوں نے وہ تمام قصے قرآن مجید کی تفسیر میں شامل کر دئے، اور انکو قرآن مجید میں چسپان کر دیا، یہ قصے دلچسپ اور عام فریب تھے اور چونکہ وہ داعظون اور مذکر دلی گرمی محفل کیلئے جادو کا کام دیتے تھے، انکو بے انتہا قبول اور فروغ ہوا، نوبت یہ پہنچی کہ تمام تفسیرین ان قصوں سے بہرگیں، محدث ابو جعفر محمد بن حریر طبری اس پایہ کے محدث اور مفسر تھے کہ انکی تفسیر کی نسبت تمام محدثین و فقہا کا قول ہے کہ اسلام میں اس سے بہتر تفسیر نہیں لکھی گئی تاہم یہ تفسیر بھی اس قسم کے قصوں سے خالی نہیں، زہرہ جو بابل کی ایک فاحشہ عورت تھی اسکا اسم اعظم کے اثر سے آسمان پر چلے جانا، اور وہاں جا کر ستارہ بن جانا اس تفسیر میں بھی مذکور ہے اور یہ سند مذکور ہے۔

اسی طرح حضرت یوسفؑ کا آلودہ گناہ ہونا، حضرت ایوبؑ پر شیطان کا قابو پانا اور انکے مال و متاع و خاندان کو برباد کرنا، حضرت آدمؑ کا اپنے بیٹوں کا نام شیطان کے کہنے سے عبد الحارث (حارث شیطان کا نام ہے) رکھنا، حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تین دفعہ جہوت بلونا۔ ذوالقرنین کا اس مقام تک پہنچنا جہاں آفتاب پانی کے چشمہ میں غروب ہوتا ہی، حضرت داؤدؑ کا اویریائی بیوی پر مائل ہونا وغیرہ وغیرہ یہ تمام روایتیں تفسیر و تہذیب و اخلاق

یہ تفسیر آجکل مضرب چسپ رہی ہے اور ایک جلد چمکرائی ہے جو ہمارے پیش نظر ہے۔

کر لی گئی تھیں اور مذہبی ردایتوں کا عنصر نگلی تھیں، یہی ردایتیں تھیں جنہوں نے مخالفین اسلام کو اسلام پر حملہ کرنے کا سب سے زیادہ موقع دیا تھا۔ سب سے پہلے معتزلہ نے ان ردایتوں سے انکار کیا، لیکن معتزلہ کا کسی چیز سے انکار کرنا لوگوں کو، اُس چیز کے قبول کرنے پر اور زیادہ ضد دلاتا تھا، امام رازی کے زمانہ تک یہ دور از کار قصے اسی طرح مسلم چلے آئے اور امام صاحب نے نہایت دلیری اور بیباکی سے ان یہودہ قصوں سے انکار کیا، اور نہایت قوی دلیلوں سے ثابت کیا کہ یہ قصے سرتاپا غلط ہیں۔

حضرت ابراہیمؑ کے قصہ کے متعلق تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ایک شخص نے مجھ سے کہا کہ حضرت ابراہیمؑ کے تین دفعہ جہوت کہنے کا واقعہ تو خود احادیث سے ثابت ہے اس سے کیونکر انکار کیا جاسکتا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ حدیث کے رد یوں کو سچا مانو تو حضرت ابراہیمؑ کا جہوت ہونا لازم آتا ہے، اور حضرت ابراہیمؑ کو سچا مانو تو رد یوں کا جہوت ہونا لازم آتا ہے۔ اب تم کو اختیار ہے، ان میں سے جس کو چاہو جہوت مانو اور جس کو چاہو سچا۔ امام صاحب نے اس تفسیر میں عقائد کے اور بہت سے مہتم بالشان مسائل کو عقلی اصول کے موافق حل کیا ہے۔ اس کتاب کے اور حصوں میں ہم مناسب موقع پر انکا ذکر کریں گے۔

امام صاحب نے اگرچہ معقول کے مقابلہ میں منقول کا پلہ بھاری رکھا، اور معتزلہ وغیرہ کی رد میں مستقل کتابیں لکھیں تاہم فقہاء و محدثین نے ان کے متعلق یہ رائے قائم کیں۔ علامہ ذہبی میزان میں لکھتے ہیں۔

الفخر بن الخطیب صاحب التصانیف
 لم یس فی الذکاء والعقلیات کمنه عمری
 من التاثر ولہ تشکیکات علی مسائل من
 دعایم الدین تورث حیرة لسا لہ ان
 یثبت الایمان فی قلوبنا۔

فخر ابن الخطیب۔ ذہانت اور عقلیات میں راس و
 رئیس میں لیکن حدیث سے بالکل بے بہرہ ہیں اور
 ان مسائل پر جو مذہب کے ستون ہیں ایسے مشکوک ہیں
 کہ جسے حیرت پیدا ہوتی ہے، خدا سے دعا ہے
 کہ ہمارے دلوں میں ایمان کو قائم رکھے۔

حافظ ابن حجر لسان المیزان میں ابن الریب کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔
 وكان یقاب بأیراد الشبه الشدیدة
 ویقصر فی حلّھا حتی قال لبعض المغاربة
 یورد الشبه نقداً ویحلھا نسیة۔
 ان پر ریب لگایا جاتا تھا کہ وہ نہایت قوی شہادت
 پیدا کرتے ہیں اور ان کے جواب میں عاجز ہو جاتے
 ہیں چنانچہ بعض مغربیوں نے کہا کہ ان کے اعتراضات
 نقد ہوتے ہیں اور جواب اُدھار۔

پھر کسیر فی اصول التفسیر کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔

عن شیخہ سراج الدین الرسلجی
 المغربی انه صنف کتاب الماخذ فی
 مجلّدین بین فیہما ما فی تفسیر الفخر من
 الزلیف والبصر ج وکان ینقم علیہ کثیرا
 ویقول یورد شبه المخالفین فی المذہب
 والدین علی غایۃ ما یكون من التحقیق
 سراج الدین مغربی نے ایک کتاب جس کا نام اخذ
 ہر دو جلدوں میں لکھی حسین انہوں نے امام رازی کی
 تفسیر کی فرو گذاشتیں اور غلطیاں ظاہر کیں۔
 وہ امام رازی پر سخت اعتراض کرتے تھے اور کہتے
 تھے کہ مخالفین مذہب کے اعتراضات نہایت قوت
 اور زور دیکر بیان کرتے ہیں اور اہل سنت کی طرف سے

ثم یورد مذہب اہل السنۃ الحق علی جواب دیتے ہیں تو نہایت کمزور۔ طوفانی کہتے ہیں
غایۃ من الوہی۔ قال لطوفی ولعمری ان کہ یہ امکانہ از ہے جو انکی تمام کتب کلامیہ میں پایا
ہذا ادابہ فی کتبہ الکلامیۃ حتی اٹھمہ جاتا ہے، چنانچہ اس بنا پر بعض لوگوں نے ابن
بعض الناس، بگمانی کی۔

حافظ بن حجر نے اس عبارت کے بعد طوفانی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "امام فخر الدین
رازی پر یہ بگمانی صحیح نہیں، کیونکہ اگر انکے کچھ اور خیالات ہوتے تو اسکے ظاہر کر نہیں سکتے اور
کس کا تھا" لیکن طوفانی کو یہ معلوم نہیں کہ امام صاحب پر یہ مصیبت بڑھ چکی تھی، حافظ بن حجر اسی
کتاب میں لکھتے ہیں دھوا بہ فاستتر یعنی لوگوں نے انکے وارگیر کا قصد کیا لیکن وہ
روپوش ہو گئے، امام صاحب کی بددینی کے ثبوت پر انکے جن مسائل سے استدلال کیا
گیا جو انکو حافظ بن حجر نے اسی کتاب میں ابن خلیل کی زبانی نقل کیا ہے۔

ان مذہب الجبر ہو المذہب الصیح و جبر یہ ہی مذہب صحیح ہے۔ اعراض باقی رہتی ہیں
قال بصحة بقاء الاعراض ونبی صفات خدا کی صفات صرف نسب اور اضافات کا نام
الله الحقیقیۃ و زعم انھا مجرد نسب و ہے، جیسے کہ فلاسفہ کہتے ہیں۔ نیز یہ کہ امام رازی
واضافات کقول الفلاسفۃ و سلاک نے برہان قانع میں ارسطو کا طریقہ اختیار کیا۔
طریق ارسطوفی دلیل التام و نقلا عن النبی بھی منقول ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ
عنہ انه قال عندی کذا امایۃ شہمۃ عالم کے حادث ہونے پر جھک سٹو اعتراضات
علی القول بحدوث العالم، ہیں۔

امام رازی کے بعد بلکہ خود انکے زمانے میں اسلام کی تباہی کے سامان پیدا ہو چکے تھے یعنی تاتاریوں کا طوفان اُٹھنا شروع ہو چکا تھا، اسکے علاوہ امام رازی کی شہرت کے آگے ایک مدت تک کسی کا نام روشن ہونا مشکل تھا تاہم چونکہ اسلام کے علمی قالب میں کچھ کچھ جان باقی تھی، بعض اشخاص ایسے پیدا ہوئے جن کا تذکرہ علم کلام کی تاریخ میں فرو گذاشت نہیں کیا جاسکتا۔ ان میں سب سے نامور علامہ سیف الدین آمدی ہیں۔

انکا پورا نام ابو الحسن علی سیف الدین آمدی ہے ۵۵۵ھ میں پیدا ہوئے اور علامہ آمدی ۶۳۱ھ میں وفات پائی۔ فقہ و اصول وغیرہ بغداد میں پڑھا۔ معقولات کی تحصیل شام میں کی اور اُس میں نہایت کمال پیدا کیا۔ شام سے مصر گئے اور یہاں مدرسہ قرائف میں نائب مدرس مقرر ہوئے، انکے فضل و کمال کی شہرت روز بروز بڑھتی گئی لیکن یہ شہرت انکے لئے بلائِ جان ہوئی۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ انکی عام مقبولیت نے فقہاء کو انکا دشمن بنا دیا یہاں تک کہ فقہاء نے ایک محضر تیار کیا جس میں ان پر سیدنی، الحاد، زندقہ، فلسفہ پرستی کا الزام لگایا گیا، اس محضر پر تمام فقہاء نے دستخط کئے اور طرہ یہ کہ خود علامہ آمدی کے پاس بھیجا کہ آپ بھی اسپر صاد کیجئے۔ علامہ موصوف نے یہ شعر اسپر لکھ دیا ۵

حَسَدًا اَلْفَتٰ اِذْ لَمْ يَنْلَوْا سَعِيَه فَاَلْقَوْمْ اَعْدَاءَ لَهُ وَخُصُومَ

علامہ موصوف نے شہادت کے ذوق شناس نہ تھے۔ ورنہ اپنے قاتلوں کے

ہمزبان بنکر دستخط کر دیتے اور یہ کہتے ۵

بروز حشر اگر پرسند خسرو را چہ گشتی چہ خواہی گفت قربانت شوم تا من گویم

بہر حال علامہ موصوف مصر سے بہاگ کر شام گئے اور حماۃ میں قیام کیا، پھر دمشق میں آئے اور مدرسہ عزیزہ میں مدرس مقرر ہوئے، لیکن زمانہ ناسازگار تھا چند روز کے بعد معزول کئے گئے آخر خانہ نشین ہو کر بیٹھ رہے اور اسی حالت میں وفات پائی۔

انکی تصنیفات کثرت سے ہیں، فلسفیانہ تصنیفات میں، اکثر جگہ ارسطو پر د کرتے ہیں، لیکن امام رازی کی طرح بے احتیاطی سے نہیں بلکہ خاص انہی باتوں کو لیتے ہیں جو واقعہ میں اعتراض کے قابل ہیں۔ علم کلام میں وہ اگرچہ اشاعرہ کے پیرو ہیں، لیکن بعض بعض جگہ، آزادی سے اپنے نکتہ چینی بھی کرتے ہیں۔

علم کلام میں دقائق الحقائق۔ رموز الکنوز۔ ابحار الافکار انکی مشہور کتابیں ہیں۔

علامہ آدمی کے بعد پھر کوئی شخص اس رتبہ کا نہیں پیدا ہوا جو ذکر کے قابل ہو۔ قاضی عضد، علامہ تفتازانی وغیرہ نے علم کلام میں بڑی بڑی ضخیم کتابیں لکھیں اور انہی کتابوں کے چند اجزاء آج کل درس نظامیہ میں داخل ہیں، ہمارے علماء کا سرمایہ کمال ہیں، لیکن اولاً تو جو کچھ ہے، امام رازی اور آدمی کی خوشہ چینی ہے، دوسرے ان کتابوں میں فلسفہ کے خالص مسائل، اسقدر شامل کر دیے ہیں کہ فلسفہ و کلام میں فرق نہیں معلوم ہوتا۔ علامہ ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ میں سچ لکھا۔

ولقد اختلطت الطریقتان عند ہؤلاء متاخرین نے دونوں طریقوں کو اسقدر گڈ کر دیا اور
المتاخرین قالبت مسائل الکلام فلسفہ و کلام میں اسقدر التباس ہو گیا کہ دونوں

۱۔ علامہ آدمی کے مفصل حالات ابن خلدون۔ طبقات الاطباء اور طبقات الشافعیہ میں مذکور ہیں۔

بِمَسَائِلِ الْفَلَسَفَةِ مَجِثٌ لَا يَتِمُّ أَحَدُ الْفَنَيْنِ
مِنَ الْآخِرِ وَلَا يَحْصُلُ عَلَيْهِ طَالِبٌ مِنْ

تیز نہیں ہو سکتی۔ طالب العلم کو ان کتابوں سے
علم کلام حاصل نہیں ہو سکتا۔

کتبہ

اشعری علم کلام جس زور شور سے ترقی کر رہا تھا اس سے امید تھی کہ اسکے ابتدائی
نقص نکل جائینگے۔ اور وہ کمال کے رتبہ تک پہنچ کر رہے گا، لیکن غافلانہ تاتار کے عروج
نے دفعہ تمام امیدوں کا خاتمہ کر دیا، اس ناگہانی حادثہ کی وجہ سے اسکی علمی ترقی تو
رک گئی لیکن اسکی اشاعت میں فرق نہ آیا، بلکہ ایسے اسباب جمع ہوئے گئے کہ رفتہ
رفتہ اسنے تمام اسلامی دنیا کو چا لیا، اس اشاعت اور ترقی کے اسباب مقررینی
نے تاسیخ مصرعین لکھے ہیں، ہم اسکی عبارت بعینہ نقل کرتے ہیں، پیچ پیچ میں بعض
مترادف اور غیر ضروری الفاظ چھوڑ دئے ہیں۔

اشعری طریقہ کی
وسعت اور بقا
کے اسباب

فَلَمَّا مَلَكَ السُّلْطَانُ صِلَاحَ الدِّينِ كَانَ
هُوَ قَاضِي عَبْدِ الْمَلِكِ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ
وَحَفِظَ صِلَاحُ الدِّينِ فِي صِبَاةٍ عَقِيدَةٍ
الْقَهَالَةِ قُطْبَ الدِّينِ - وَصَادَ يَحْفَظُهَا
صَفَارًا وَكَادَهُ فَلَنْ لَكَ عَقْدٌ وَالحَمْدُ
وَسَدَّدَ وَالبَنَانُ عَلَى مَذْهَبِ الْأَشْعَرِيَّةِ

جب سلطان صلاح الدین بادشاہ ہوا تو وہ اور
اسکے دربار کا قاضی عبد الملک اسی مذہب
(اشعری) پر تھے۔ صلاح الدین نے بچپن میں وہ
مجموعہ عقائد حفظ کیا تھا جو قطب الدین نے اسکیلئے
تیار کیا تھا۔ صلاح الدین کے بچے بھی اسی مجموعہ
کو حفظ کرتے تھے۔ اسی کا اثر تھا کہ صلاح الدین

وَحَلُّوْا فِيْ اَيَّامٍ دَوْلَتِهِمْ كَافَّةً النَّاسِ عَلَيَّ السَّيْفِ
 فَمَا دِي الْحَالِ عَلٰی ذٰلِكَ جَمِيْعِ اَيَّامِ الْمُلُوْكِ مِنْ بَنِي اُمَيَّ
 ثُمَّ فِيْ اَيَّامِ مَوْلَاهُمَا الْمُلُوْكِ مِنْ اَلتُّوْكَ وَتَقَفَ
 مَعَ ذٰلِكَ تَوَجَّهَ عُمَلَاءُ بَنِي تُوْمَرْتٍ وَاخَذُوْهُ
 عَنْ اَبِيْ حَامِلٍ الْغَزَالِيْ مَذْهَبِ الْاَشْعَرِيِّ
 فَلِذَا لِكَ صَارَتْ دَوْلَةُ الْمُوَحِّدِيْنَ
 بِلَادِ الْغَرْبِ تَسْتَبِيحُ دِمَاءَ مَنْ
 خَالَفَ عَقِيْدَةَ بَنِي تُوْمَرْتٍ فَلَمْ يَدْرُوْا
 بِسَبَبِ ذٰلِكَ مِنْ دِمَاءِ خُلَائِقِ الْاَعْصِيَا
 اِلَّا اَللّٰهُ فَكَانَ هٰذَا هُوَ السَّبَبُ فِي
 اِسْتِهْزَاؤِ مَذْهَبِ الْاَشْعَرِيِّ وَانْتِشَارِ
 فِيْ اَصْصَارِ الْاِسْلَامِ

اور اس کے خاندان نے اشعری مذہب کی
 تردید پر کمر باندھی اور تمام لوگوں کو اس کے قبول
 کرنے پر مجبور کیا۔ یہی حالت تمام خاندان بنی الوب
 اور ان کے ترکی غلاموں کے زمانہ سلطنت میں قائم
 رہی۔ اس کے ساتھ ادھر یہ اتفاق پیش آیا کہ محمد بن
 تومرت نے امام غزالی سے اشعری مذہب
 سیکھا تھا۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ موحیدین کی سلطنت
 (ابن تومرت نے یہ سلطنت قائم کی تھی) میں ان
 لوگوں کا خون حلال سمجھا جاتا تھا جو ابن تومرت کے
 مخالف عقیدہ رکھتے تھے، چنانچہ اس بنا پر ان
 لوگوں نے اس قدر پیشہ لوگوں کو قتل کیا جسکی تعداد
 بجز خدا کے کوئی انہیں جانتا، یہ سبب تھا جسکی
 وجہ سے اشعری مذہب تمام مالک اسلامیہ
 میں پھیل گیا۔

ایک اور موقع پر، مورخ مذکور۔ امام اشعری کے عقائد کو نقل کر کے

لکھتے ہیں،

فہذہ جملۃ من اصول عقیدتہ الّتی
 علیہا الآن جماہیر اہل لامصا ولا سلا^{مۃ}
 یہ اشعری کے عقاید کے چند اصول ہیں۔ اور آج
 تمام دنیائے اسلام کا یہی عقیدہ ہے اور جو شخص
 والّتی من جہر مجلدا اُدریق د^{نہ} مہ۔
 اسکی مخالفت کا اظہار کرتا ہو قتل کر دیا جاتا ہے۔

اشاعرہ کے علم کلام پر ایک اجمالی نظر

اشاعرہ کے علم کلام میں تین قسم کے مسائل ہیں۔

(۱) خالص فلسفہ کے مسائل۔

(۲) فلسفہ کے وہ مسائل جنکو مشکلیں مخالف مذہب قرار دیتے ہیں۔

(۳) خالص اسلامی مسائل۔

پہلی قسم کو تو علم کلام سے کچھ واسطہ نہیں۔ دوسری قسم بھی درحقیقت علم کلام سے

الگ ہے کیونکہ جن مسائل کو مخالف مذہب سمجھا ہے اُنکو درحقیقت مذہب سے تعلق

نہیں، اب صرف خالص اسلامی مسائل رہ جاتے ہیں۔

ان مسائل میں سے جو مسئلے اشعریہ کے مخصوص مسائل ہیں، اور جنکو ہم ادھر

نقل کر آئے ہیں انکے اثبات میں اگرچہ امام غزالی درازی نے بہت کچھ کوششیں

کیں لیکن وہ مسائل ہی اس قسم کے تھے کہ اُنکے اثبات میں جو کوشش کی جاتی رہا انکا جاتی

تم خود انصاف کرو، کہ یہ باتیں کہ خدا تکلیف والا یطابق دیتا ہی، مسببات اسباب پر
 مبنی نہیں، جسم شرط حیات نہیں ہے، جادو سے آدمی گدہ بنجاتا ہے، کس کے ثابت
 کئے ثابت ہو سکتے ہیں۔

باقی تمام مسائل جنہیں گویا تمام اسلامی فرقے متحد ہیں یعنی اثبات باری، توحید نبوت
 قرآن مجید کا کلام الہی ہونا، اثبات معاد۔ ان مسائل کو جس طرح دلائل عقلیہ سے
 ثابت کیا ہے اس کے اندازہ کرنے کے لئے ہم بعض مہات مسائل کو معہ ان کے
 دلائل کے نقل کرتے ہیں۔

وجود باری۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ عالم حادث ہے اور جو حادث ہی محتاج علت ہے
 اسلئے عالم محتاج علت ہے اور اسی علت کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اس دلیل کا دوسرا جزو محتاج
 دلیل نہیں جزو اول کے ثبوت کی متعدد دلیلیں ہیں۔ اول تو عالم میں جو کچھ ہے وہ یا
 جوہر ہے یا عرض ہے۔ عرض کے حادث ہونے میں تو کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، جوہر
 اسلئے حادث ہے کہ کوئی جوہر کبھی عرض سے خالی نہیں ہو سکتا اور جب عرض حادث
 ہے تو ضرور ہے کہ جوہر بھی حادث ہو ورنہ اگر جوہر قدیم ہوگا، اور یہ مسلم ہو چکا ہے کہ جوہر
 بغیر عرض کے نہیں ہوتا تو عرض کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام یا متحرک ہیں یا ساکن۔ اور حرکت و سکون
 دونوں حادث چیزیں ہیں، اسلئے تمام اجسام بھی حادث ہونگے، حرکت کا حادث ہونا تو
 اسلئے ظاہر ہے کہ حرکت کے معنی ہی یہ ہیں کہ ایک حالت یا ایک مقام سے دوسری حالت

یا مقام میں انتقال کیا جائے۔ سکون اسلئے حادث ہے کہ حادث نہ تو قدیم ہوگا اور جو چیز قدیم ہے وہ کبھی زائل نہیں ہوتی تو لازم آئے گا کہ جو چیز ساکن ہو اسکا سکون کبھی زائل نہونے پائے۔

اثبات باری کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اجسام تمام متحد الحقیقہ ہیں اور باوجود اسکے انکی خصوصیات مختلف ہیں اسلئے ان خصوصیات کا کوئی تخصیص ضرور ہے، اور وہی خدا ہے، مثلاً آگ اور پانی، اصل حقیقت کے لحاظ سے متحد ہیں اس لحاظ سے چاہئے تھا کہ آگ کا کام جلانا تھا تو پانی بھی جلا سکتا۔ لیکن ایسا نہیں بلکہ دونوں کی الگ الگ خاصیتیں ہیں، اسلئے ضرور ہے کہ یہ خاصیتیں کسی تخصیص نے پیدا کی ہوں اور وہی خدا ہے۔ (اثبات باری کی اور دلیلیں بھی کتابوں میں مذکور ہیں لیکن مقدمہ یہی ہیں۔)

توحید باری۔ یعنی خدا ایک ہے کیونکہ اگر دو ہوں اور خدائی کے تمام صفات دونوں میں یکساں درجہ پر پائے جائیں تو لازم آئے گا کہ کوئی چیز مخلوق نہ ہو، اس لئے کہ تمام مخلوقات کو دونوں کے ساتھ یکساں نسبت ہوگی، اس صورت میں اگر دونوں نے ایک چیز کو پیدا کیا تو ایک معلول کے لئے دو علت تمام کا وجود لازم آئے گا، اور اگر صرف ایک نے پیدا کیا تو ترجیح بلا مرجح ہوگی۔

نبوت۔ نبوت کے معنی اشاعرہ کے نزدیک یہ ہیں کہ خدا اپنے بندوں میں جسکو چاہتا ہے احکام الہی کی تبلیغ کا حکم دیتا ہے اسکے لئے اُس شخص میں پہلی سی قسم کی قابلیت اور صفائی نفس کی ضرورت نہیں۔

نبوت کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے، معجزہ کی تعریف یہ ہے کہ وہ فعل خارق عادت ہو، خدا کی طرف سے ہو، اس کا معارضہ ناممکن ہو، مدعی نبوت کی طرف سے ظاہر ہو، مدعی نبوت کے دعوے کے موافق ہو، وہ فعل دعویٰ نبوت کے پہلے سرزد نہ ہوا ہو ان شرائط کے ساتھ جس سے معجزہ صادر ہو وہ نبی ہے، معجزہ کا دلیل نبوت ہونا اس بنا پر ہے کہ جب کسی سے معجزہ سرزد ہوتا ہے تو خدا خود حاضرین کے دلیلیں اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ وہ پیغمبرِ حق ہے۔

آنحضرتؐ کی نبوت کا ثبوت۔ یہ مسلم ہے کہ آپ کے زمانہ میں اہل عرب نے فصاحت و بلاغت میں یہ ترقی کی تھی کہ تمام دنیا کو اپنے مقابلہ میں الگ نہ سمجھتے تھے اور ان کا یہ سمجھنا بجا تھا۔ ایسے زمانہ میں قرآن مجید نازل ہوا اور اس دعوے کے ساتھ نازل ہوا کہ اگر تمام دنیا بلکہ تمام انس و جن متفق ہو جائیں تب بھی اس کے مثل کوئی کلام پیش نہیں کر سکتے۔ تمام عرب نے اس دعوے کے مقابلہ کے لئے اپنی کل قوت صرف کر دی لیکن ایک چھوٹی سی چھوٹی سورہ کا بھی جواب نہ دے سکا۔ اس لئے یہ امر ضرور قابل تسلیم ہو گا کہ وہ خدا کی طرف سے تھا اور معجزہ تھا اور نہ تمام عرب اس کے مقابلہ سے کیونکر عاجز آ سکتا تھا۔

معاذ و کیفیات معاد۔ یعنی قیامت میں تمام انسانوں کا اپنی اجسام سابقہ کے ساتھ مشہور ہونا، اعمال کا تراویں تو لا جانا پل صراط سے اترنا۔ جنت و دوزخ میں جانا وغیرہ وغیرہ۔

ان سب باتوں کے ثبوت کا طریقہ یہ ہے کہ یہ سب باتیں ممکنات سے ہیں اور چونکہ شارع علیہ السلام نے انکا یقین دلایا ہی اسلئے وہ یقینی ہیں۔

اشعری علم کلام کا بڑا حصہ فلسفہ یونان کا رو ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فلسفہ کے جو مسائل، اسلام کے خلاف ہیں انکار و کرنا علم کلام کی جان ہے لیکن شکلیں کو اس میں نہایت سخت غلطیاں پیش آئیں جن مسائل کو وہ فلسفہ یونان کے مسائل سمجھے وہ درحقیقت ان کے مسائل ہی نہ تھے۔ اور جو مسائل درحقیقت ان کے تھے وہ لحاظ اغلب، اسلام کے مخالف نہ تھے۔

ماتریدیہ

یہ عجیب بات ہے کہ اگرچہ فرقہ حنفیہ جو تمام فرقہ ہائے اسلامیہ سے تعداد میں زائد ہے اعتقادات کے لحاظ سے ماتریدیہ ہی تاہم علم کلام میں اشعریہ کے مقابل میں ماتریدیہ کی شہرت نہایت کم ہے، اس عدم شہرت کا یہاں تک اثر ہوا کہ آج اکثر علمائے حنفیہ اشاعرہ ہی کے ہم عقیدہ ہیں حالانکہ تادم زمانہ میں کسی حنفی کا اشعری ہونا نہایت تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ علامہ ابن الاثیر، تاریخ کامل واقعات ۲۶۲ء میں لکھتے ہیں و هذا مما يستظرف ان يكون حنفی اشعریا یعنی یہ نہایت عجیب بات ہے کہ کوئی شخص حنفی ہو کر اشعری ہو۔

ماتریدیہ کی گمنامی کی وجہ یہ ہوئی کہ علمائے حنفیہ نے علم کلام میں بہت کم تصنیفات کیں، اس فن میں جس قدر مشہور اور معرکہ آرا کتابیں ہیں وہ شافعیہ کی تصنیفات ہیں جو عملاً

اشعریہ تھے۔

علم کلام کی یہ شاخ ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے، جن کا پورا نام محمد بن محمد بن محمود ہے وہ ماترید ایک قصبہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے، انہوں نے امام ابو نصر عیاضی، ابو بکر احمد بن اسحاق بن صالح جوزجانی نصیر بن کچی الخجی۔ اور محمد بن مقاتل رازی سے تعلیم حاصل کی تھی اور دو واسطہ سے قاضی ابویوسف اور امام محمد کے شاگرد تھے ۳۳۳ھ میں وفات پائی۔

انکی تصنیفات حسب ذیل ہیں۔

کتاب التوحید۔ کتاب المقالات۔ رد ادائل الادلۃ للکلبی۔ بیان دہم المتعزلات۔ تاویلات القرآن۔ تاویلات القرآن کا نام تمام نسخہ ہماری نظر سے گزرا ہے۔

امام ماتریدی نے اشعری کے ان تمام اصول سے جنکو ہم نے مختصات اشاعرہ میں گنایا ہے اختلاف کیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ انکا علم کلام، اشعری کے علم کلام سے جدا گانہ خیال کیا جاتا ہے۔ علماء نے ان دونوں بزرگوں کے مختلف فیہ مسائل کا شمار کیا ہے بعضوں نے ۳۴، بعضوں نے ۱۳، اور بعضوں نے ۴۰ کی تعداد بیان کی ہے لیکن علامہ ابن البیاضی نے زیادہ استقصاء کیا تو ۵۰ سے مختلف فیہ مسئلے چنانچہ مہتمم بالشان مسائل ذیل میں درج ہیں۔

۱۔ یہ تمام حالات شرح احیاء العلوم جلد ۲ صفحہ ۵ سے ماخوذ ہیں۔ ۱۲۔

۲۔ شرح احیاء جلد ۴ صفحہ ۱۲۔

امام ماتریدی کے وہ مسائل جن میں وہ امام اشعری کے مخالف ہیں۔

- ۱۔ اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔
- ۲۔ خدا کسی کو تکلیف والا لیاق نہیں دیتا۔
- ۳۔ خدا ظلم نہیں کرتا، اور اس کا ظالم ہونا عقلاً محال ہے۔
- ۴۔ خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ہیں۔
- ۵۔ آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ہے اور یہ قدرت اُن افعال کے وجود میں اثر رکھتی ہے۔
- ۶۔ ایمان کم اور زیادہ نہیں ہوتا۔
- ۷۔ زندگی سے ناامیدی کی حالت میں بھی توبہ مقبول ہے۔
- ۸۔ جو اس شخص سے کسی چیز کو محسوس کرنا، علم نہیں ہو بلکہ ذریعہ علم ہو۔
- ۹۔ اعراض کا اعادہ نہیں ہو سکتا۔

اشاعرہ ان تمام عقائد کے مخالف ہیں۔

دورِ سیوم

متاخرین نے اگرچہ علم کلام کو وہمیات اور احتمالات کا مجموعہ بنا دیا تھا لیکن اُن کے

ابن رشد

اس احسان کا انکار نہیں ہو سکتا کہ منطق و فلسفہ کو اپنی کی بدولت قبولیت کی سند ملی، اسکایہ نتیجہ ہوا کہ مذہبی گروہ جو آج تک علوم عقلیہ سے بالکل پرہیز کرتا تھا ان علوم سے آشنا ہوتا چلا۔ اس نتیجہ کا یہ نتیجہ ہوا کہ اشعری عقاید کو تمام دنیا پر چھا گئے تھے لیکن کہیں کہیں انکی عالمگیر حکومت سے بغاوت کی صدا بھی اٹھتی تھی۔ اسپین (اندلس) میں جب ملشیمین کی سلطنت امام غزالی کے اشارہ اور ہدایت سے اُنکے شاگرد دہمدی نے برباد کی اور اسکی جگہ عبد المؤمن کو تخت و تاج ملا، تو سلطنت کا مذہب، اشعری قرار دیا گیا اس تعلق سے منطق و فلسفہ کو بھی رواج ہوا اور آدھی صدی بھی نہیں گزرے پانی اٹھی کہ بڑے بڑے حکماء اور فلاسفہ پیدا ہو گئے جنہیں سے ابن ماجہ، ابن طفیل، ابن رشد اس درجہ کے لوگ تھے کہ ممالک مشرقی میں فارابی کے سوا، اور کوئی شخص انکا ہمسر نہیں گذرا۔ بوعلی سینا نے فلسفہ یونان کی تشریح میں جو غلطیاں کی تھیں، اور جنکی بنا پر سیکڑوں غلط مسائل قائم ہو گئے تھے، اپنی لوگوں نے ان غلطیوں کا اظہار کیا اور اصل حقیقت کی تشریح کی، ان میں سے ابن رشد نے علم کلام پر بھی توجہ کی اور اس بنا پر ہم اسکا حال کس قدر تفصیل سے لکھتے ہیں۔

ابن رشد کا پورا نام۔ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد ہے۔ قرطبہ میں ۱۱۲۶ء میں پیدا ہوا اسکا خاندان ایک علمی خاندان تھا۔ اسکا دادا جسے ۱۱۶۵ء میں وفات پائی اندلس کا قاضی القضاۃ تھا۔ ابن رشد نے قرطبہ میں تعلیم پائی۔ پہلے فقہ۔ ادب۔ اور طب حاصل کی۔ ان واقعات کو نہایت تفصیل کے ساتھ بنی الغزالی میں لکھا ہے۔

پھر فلسفہ کا شوق ہوا اور ابن باجہ کی خدمت میں رہ کر اس فن میں کمال حاصل کیا عبدالمومن جو اس وقت اندلس میں فرمانروا تھا، علم و فضل کا بڑا قدردان تھا، ابن رشد کو اس نے اپنے دربار میں بلایا، اور قضا کی خدمت دی۔ خدمت قضا کے علاوہ اپنا خاص ندیم اور مشیر مقرر کیا۔ روز بروز اس کی وقت بڑھتی گئی یہاں تک کہ قاضی القضاۃ کا منصب ملا حالانکہ وقت اس کی عمر ۲۷ برس سے زیادہ نہ تھی۔ عبدالمومن کے بعد اسکا بیٹا یوسف تخت نشین ہوا۔ اس نے بھی ابن رشد کی نہایت قدردانی کی، یوسف کو فلسفہ یونان کی طرف نہایت میلان تھا اور چونکہ فلسفہ یونانی کی جس قدر کتابیں عربی زبان میں ترجمہ ہوئی تھیں وہ مغلق، ناقام اور کثیر الغلط تھیں۔ یوسف نے ابن رشد کو حکم دیا کہ ابن طفیل کے مشورہ اور شرکت سے تصانیف ارسطو کی مفصل شرح لکھے، چنانچہ ابن رشد نے نہایت محنت اور اہتمام سے اس کام کو شروع کیا۔

۶۶۵ھ میں یوسف نے اسکو ایشیلیہ کے قضا کی خدمت دی، دو برس تک اس منصب پر رہا۔ اس اثنا میں مشاغل قضا کیساتھ وہ تصنیف و تالیف میں بھی مشغول رہتا تھا چنانچہ ارسطو کی کتاب الحيوان کی شرح اسی زمانہ میں لکھی۔ قضا کے تعلق سے اسکو مختلف صوبوں میں دورہ کرنا پڑتا تھا۔ قرطبہ۔ مراکش۔ ایشیلیہ میں وہ دورہ کرتا رہتا تھا ۶۷۵ھ میں جب ابن طفیل نے وفات پائی تو یوسف نے اس کے بجائے ابن رشد کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا یوسف نے ۶۸۵ھ میں وفات پائی اور اسکا بیٹا منصور تخت نشین ہوا، منصور بھی ابن رشد کی نہایت تعظیم و تکریم کرتا تھا ابن رشد ۶۸۵ھ

ضعیف ہو چلا تھا اس لئے اُس نے نوکری سے استعفا دیکر قرطبہ میں قیام کیا اور
ہمہ تن تصنیف و تالیف میں مشغول ہوا۔

ابن رشد نے بحلاف اور اپنے ہمصروں کے مذہبی خیالات میں زیادہ آزادی
سے کام لیا، امام غزالی نے فلسفہ کد میں جو کتاب لکھی تھی اسکا رد لکھا، اشاعرہ
پر نہایت سختی سے اپنی تصنیفات میں حملے کئے، ان باتوں کا یہ اثر ہوا کہ فقہاء اسکے دشمن
ہو گئے اور بھی اس قسم کے چند اسباب پیدا ہوئے جسکا نتیجہ یہ ہوا کہ منصور
نے اسکو جلا وطن کر دیا۔

فلسفہ کی ترویج سے فقہاء اسقدر برہم ہو گئے تھے کہ ملک کے امن و امان میں
خلل پیدا ہونے کا اندیشہ ہوا، مجبوراً منصور نے حکم دیا کہ فلسفہ کی کتابیں جلا دی جائیں
چنانچہ سیکڑوں کتابیں جلا دی گئیں، ابن رشد گہر بار سے الگ جزیرہ لوسینا میں نظر
بند رکھا گیا، اسکے ساتھ اور حکماء بھی یعنی ابو جعفر ذہبی، ابو عبد اللہ محمد بن ابراہیم، ابو الریح
کفیف، ابو العباس کو بھی سزا ملی۔ چونکہ منصور دراصل ابن رشد سے ناراض نہ تھا،
اسلئے ظاہر میں اُس سے توبہ کرا کے، اسکا قصور معاف کیا، اور پھر دربار میں جگہ
دی، ابن رشد نے ۵۹۵ھ میں وفات پائی۔

ابن رشد کا حال طبقات الاطباء میں، جملاً مذکور ہے بعض اور تصنیفات میں بھی اسکا مختصر حال ہے
لیکن آثار الادباء میں جو بیروت کی ایک جدید تصنیف ہے اسکا نہایت مفصل تذکرہ اور انکی تصنیفات پر
مربوط ہے میں نے زیادہ حالات اس سے لئے ہیں۔ آثار الادباء کا ماخذ یورپ کی تصنیفات میں ۲۰

ابن رشد نے فلسفہ یونان کی توضیح اور تشریح کے متعلق جو کام کئے اسکا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ یورپ میں ایک مدت تک یہ فقرہ ضرب المثل رہا کہ مد انسان اصول فطرت کو اسوقت تک نہیں سمجھ سکتا جب تک ارسطو کی تصانیف کو نہ سمجھے اور ارسطو کی تصانیف اسوقت تک نہیں سمجھ سکتا جب تک ابن رشد کی تصانیف کو نہ سمجھے۔

فرانس کے مشہور فاضل پروفیسر رینان نے ایک خاص کتاب ابن رشد کے حالات اور اسکے تصانیف اور فلسفہ پر چار پانچ صفحوں میں لکھی ہے، اس کتاب میں اُسے تفصیل سے بتایا ہے کہ جرمن - فرانس وغیرہ کے فلاسفہ کتنی مدت تک ابن رشد کی پیروی کرتے اور اپنے آپ کو ابن رشد کی طرف منسوب کرتے رہے۔

چونکہ ہم اس کتاب میں ابن رشد کے فلسفہ سے بحث نہیں کر سکتے اس لئے علم کلام کے متعلق اسنے جو اصلاح اور ایجاد کی صرف اس کے لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ابن رشد کو اگرچہ قدرت نے درحقیقت اسلئے پیدا کیا تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کو جسکو خود یونانیوں نے اچھی طرح نہیں سمجھا تھا اور جسکو بول علی سینا کی غلط تفسیر نے بالکل بدل دیا تھا، صحیح اور اصلی صورت میں دکھائے لیکن متعدد خارجی اسباب ایسے جمع ہو گئے تھے کہ اسکو علم کلام کی طرف متوجہ ہونا پڑا۔ اس زمانہ میں فلسفہ اسقدر اشاعت پاچکا تھا کہ بہت سے لوگ مذہبی اعتقادات کی طرف سے بیدل ہو گئے تھے، چنانچہ اس بنا پر فقہاء محدثین نے سرے سے منطق و فلسفہ کا پڑھنا ہی حرام قرار دیدیا تھا۔

ابن رشد خود بھی اگرچہ فلسفہ کا دلدادہ تھا لیکن اسکا یہ بھی خیال تھا کہ فلسفہ

اور شریعت ایک ہی عمارت کے دو ستون ہیں اس لئے نہ وہ مذہبی ضعف کو گوارا کر سکتا
تھا نہ فلسفہ اور منطق کو حرام سمجھ سکتا تھا۔ اس ضرورت سے اسکو معقول و منقول کی تطبیق
دینے کی ضرورت پیش آئی۔

اس خیال کی تحریک اسوجہ سے بھی ہوئی کہ وہ بیک واسطہ امام غزالی کا شاگرد
تھا اور اس موضوع پر امام غزالی کی تصنیفات اُسکے پیش نظر رہتی تھیں۔ علم کلام میں
اُسنے دو مختصر کتابیں لکھیں فصل المقال و تقریر ما بین الشریعۃ والحکمۃ من الاتصال اور الکشف
عن منایج الادلۃ فی عقائد الملتہ۔ یہ دونوں کتابیں یورپ میں مدت ہوئی چھپی تھیں اور
اب مصر والوں نے انہی کی نقل چھاپ دی ہے۔

پہلی کتاب میں اس سوال کو زیر بحث قرار دیکر کہ فلسفہ اور منطق کا سیکھنا جائز ہے
یا نہیں؟ یہ جواب دیا ہے کہ ”واجب“ اور کم از کم مستحب ہے، کیونکہ قرآن مجید میں خدائے
جبار کا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے اور اس طرز استدلال کا حکم
دیا ہے چنانچہ اسی قسم کی آیتوں سے فقہائے استنباط کیا ہے کہ استنباط مسائل میں قیاس
سے کام لینا ضرور ہے، جب ان آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہے تو کوئی وجہ
نہیں کہ قیاس برہانی کیون جائز نہ ہو۔ اسکے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ نصوص قرآنی
میں تاویل کرنی جائز ہے یا نہیں، تاویل کے متعلق مسلمانوں میں دو فریق تھے۔
ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تھا، دوسرا جواز کا قائل تھا۔ لیکن دونوں فرقوں کے
نزدیک جواز و ناجواز کا مدار خود نصوص کے لحاظ سے تھا، اشخاص اور مخاطب کو سمجھ

کچھ دخل نہ تھا، ابن رشد نے ایک تیسرا پہلو اختیار کیا۔ وہ یہ کہ تاویل جن نصوص میں جائز بھی ہے، وہ بھی صرف ان لوگوں کے لئے مخصوص ہے جو صاحب نظر اور ماہر فن ہیں، عام لوگوں کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہئے اور اگر انکو شک و شبہ ہو تو انکو سمجھا دینا چاہئے کہ یہ نصوص متشابہات میں داخل ہیں جس پر اجمالی ایمان لانا کافی ہے، ابن رشد نے اسکی وجہ یہ بیان کی ہے کہ حقیقی اور اصلی معنی عوام کے خیال میں آہی نہیں سکتے، اسلئے انکو اصلی معنی کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار کرنا ہے، مثلاً اگر عوام سے کہا جائے کہ خدا ہی لیکن نہ اسکا کوئی مقام ہے، نہ جگہ ہے، نہ جہت ہے، تو اس قسم کا وجود انکے خیال میں نہیں آسکتا اسلئے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سرے سے ہی نہیں، جو نصوص محتاج تاویل ہیں انہیں غور و فکر کی اجازت بھی صرف انہیں لوگوں کو ہے جو مجتہد الفن ہیں اس رتبہ کے لوگ اگر تاویل میں غلطی ہی کرینگے تو کچھ مواخذہ نہیں لیکن جو شخص اجتہاد کا درجہ نہیں رکھتا اسکی غلطی قابل معافی نہیں، اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی حکیم حاذق معالجہ میں غلطی کر جائے تو قابل مواخذہ نہ ہوگا لیکن اگر ایک نیم حکیم غلطی کر جائے تو اسکو غلطی کی سزا دی جائیگی، اس کتاب میں علامہ موصوف نے اشاعرہ کے علم کلام پر نہایت سختی سے گرفت لگی ہے اور ثابت کیا ہے کہ انکا طریقہ نہ عقلی ہے نہ نقلی۔ اسلئے انہیں کہ وہ نصوص میں تاویل کرتے ہیں اور محدثین کی طرح الفاظ کے ظاہری معنی نہیں لیتے عقلی اسلئے انہیں کہ جس قدر عقلی دلائل انکی کتابوں میں مذکور ہیں، منطق و فلسفہ کے معیار پر ٹیک نہیں اترتے۔ دوسری کتاب میں۔ پہلے اشاعرہ۔ معتزلہ اور باطنیہ کے مقدمات اور طریقہ

استدلال کی غلطی ثابت کی ہے، پھر اثبات باری، توحید۔ صفات باری، حد و دھرم عالم، بعثت انبیاء، قضا و قدر، جوہر و عدل، معاد کی حقیقت بیان کی ہے اور اُنہی عقلی و نقلی دلیلیں پیش کی ہیں،

یہ رسالہ اگرچہ مبسوط نہیں لیکن ایک خاص امر میں، تمام قدیم تصنیفات و تالیفات پر اسکو امتیاز حاصل ہے اور اسکی بنا پر علامہ موصوف کو ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جاسکتا ہے۔

علم کلام میں عام طریقہ یہ تھا کہ مسائل عقائد پر جو اصلی استدلال پیش کرتے تھے وہ اپنی ایجاد ہوتے تھے، بخلاف اسکے علامہ موصوف نے مسائل مذکورہ بالا پر جو دلیلیں قائم کیں سب خاص قرآن مجید سے اخذ کیں، علامہ موصوف کا دعویٰ ہی اور اسکا اسے بخوبی ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید کے دلائل حسب طرح خطابی اور اتناعی ہیں یعنی عام آدمی کو اُنہی تسلی ہو جاتی ہے، اسطرح وہ قیاسی اور بہانی بھی ہیں یعنی منطق کے اصول اور معیار پر پورے اُتر سکتے ہیں۔ ان دلائل کو ہم اس کتاب کے دوسرے حصہ میں ذکر کریں گے۔

ابن رشد نے جن مسائل میں جہود اشاعرہ سے مخالفت کی، ان میں سے ایک معجزہ کا دلیل نبوت ہونا تھا۔ تمام اشاعرہ تسلیم کرتے آتے تھے کہ نبوت کی صحت کی دلیل معجزہ ہے، ابن رشد کو اصل معجزہ سے انکار نہیں لیکن وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ اس سے نبوت پر استدلال ہو سکتا ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ استدلال دو مقدمہ سے مرکب ہے۔

صغریٰ یہ کہ فلاں شخص سے معجزہ صادر ہوا۔

کبریٰ یہ کہ جس شخص سے معجزہ صادر ہو وہ نبی ہے۔

یہ دونوں مقدمے بحث طلب ہیں، پہلا اسلئے کہ یہ کیونکر ثابت ہو کہ جو امر خارق عادت وجود میں آیا ہے، وہ کسی صنعت، اور کسی خاصہ طبعی کا نتیجہ نہیں ہے دوسرے مقدمہ کا ثابت ہونا اول اس بات پر موقوف ہے کہ نبوت اور رسالت کا وجود ثابت کیا جائے کیونکہ جو شخص سرے سے نبوت ہی کا قائل نہ ہو، وہ اس مقدمہ کو کیونکر تسلیم کرے گا۔ نبوت کا وجود بھی تسلیم کیا جائے تو یہ کلیہ کیونکر ثابت ہو کہ معجزہ نبی ہی سے صادر ہوتا ہے شاید یہ کہا جائے کہ تجربہ اور عادت اس پر شاہد ہے یعنی ابتدا سے آج تک معجزہ جب صادر ہوا ہے تو انبیاء ہی سے صادر ہوا ہے، لیکن اس صورت میں یہ دلیل صرف پچھلے انبیاء کے لئے مفید ہوگی، اس سب سے پہلے جو نبی مبعوث ہوا ہوگا اسکی نبوت کیونکر ثابت ہوگی کیونکہ اس سے پہلے کوئی نبی ہی نہیں آیا نہ کوئی معجزہ صادر ہوا تو لوگوں کو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ انبیاء وہ ہیں جن سے معجزات صادر ہو کر تہیں، اس سے بڑھ کر یہ کہ اشاعرہ تسلیم کرتے ہیں کہ انبیاء کے سوا اور دن سے ہر قسم کی خرق عادت، صادر ہو سکتی ہے، اگر یہ مان لیا جائے تو پھر نبوت کی کیا تخصیص رہتی ہے اشاعرہ کہتے ہیں کہ معجزہ مین اور دیگر خرق عادات میں یہ فرق ہے کہ معجزہ صرف اس شخص سے صادر ہوتا ہے جو نبوت کا مدعی ہوتا ہے اور واقعی نبی ہوتا ہے، اگر اور کوئی شخص جو درحقیقت نبی نہیں ہے نبوت کا مدعی ہو تو معجزہ اُس سے سرزد نہ ہوگا، لیکن یہ عجیب تفریق ہے، جب یہ تسلیم کر لیا گیا کہ ہر قسم کے خرق عادات، انبیاء کے سوا، اور دن سے ہی سرزد ہو سکتے ہیں تو

یہ تفریق کون تسلیم کرے گا کہ خرق عادت ہر شخص سے سرزد ہو سکتی ہے صرف اُس شخص سے نہ ہو گی جو نبوت کا غلط دعویٰ کرتا ہو۔

یہ ابن رشد کی تقریر کا ماحصل ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک ابن رشد کا یہ اعتراض صحیح نہیں، اشاعرہ نے صاف تصریح کی ہے کہ معجزہ کی دلالت عقلی نہیں بلکہ عادی ہے، چنانچہ شرح مواقف وغیرہ میں اسکا ایک خاص عنوان قائم کیا ہے، اس صورت میں ابن رشد نے اگر لزوم عقلی پر اعتراض کیا تو اشاعرہ پر کوئی اعتراض نہیں وارد ہوتا، اشاعرہ صرف یہ کہتے ہیں کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو اکثر لوگوں کو نبوت کا یقین ہو جاتا ہے، اور اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔

اشاعرہ کی مذہبی حکومت اگرچہ تام دنیا پر چالائی تھی لیکن حنا بلہ ہمیشہ انکے مخالف رہے حنا بلہ نہایت ظاہر پرست تھے یہاں تک کہ مجسمہ اور انہیں برائے نام فرق رکھیا تھا اشاعرہ ان نصوص قرآنی کی جس سے بظاہر خدا کا دو جہتہ اور جسمانی ہونا ثابت ہوتا ہے تاویل کرتے تھے، حنا بلہ کو یہ ناگوار تھا اور یہ ناگواری اس حد تک پہنچی تھی کہ دو نون فرقوں میں اکثر کشت و خون کی نوبت پہنچ جاتی تھی چنانچہ ابن اثیر نے اس قسم کے بہت سے واقعات اپنی تاریخ میں لکھے ہیں۔

اس خاص مسئلہ میں اگرچہ اشاعرہ حق پر تھے لیکن مخالفت نے ایک عمدہ نتیجہ کی بنیاد ڈالی، اشاعرہ کا زور اسقدر بڑھ گیا تھا کہ تام دنیا میں کسی کو انکی مخالفت کی جرات

ابن تیمیہ

لے وہ فرقہ جو امام احمد بن حنبل کا پیر دہتا۔

باقی نہیں رہی تھی۔ معترضہ بالکل دب گئے تھے، محدثین اگرچہ ایک مدت تک اشاعرہ سے بالکل الگ رہے لیکن آخر رفتہ رفتہ وہ بھی ہم زبان ہوتے گئے اور کم سے کم یہ کہ علانیہ لٹکی مخالفت نہیں کرتے تھے۔ صرف حنا بلہ اپنی ضد پر قائم رہے، البتہ یہ کمی تھی کہ حنا بلہ نے ابھی تک اشاعرہ کے اُن عقاید کو بات نہیں لگایا تھا جو واقعہ میں اعتراض کے قابل تھے، اب اسکا بھی موقع آگیا۔ امام غزالی کی بدولت، فلسفہ و منطق نے محدثین و فقہا کی بزم میں بارپایا تھا، اور اس مقدس گروہ میں بھی بڑے بڑے اہل نظر اور حکیم پیدا ہونے لگے تھے یہاں تک کہ ساتویں صدی میں علامہ ابن تیمیہ پیدا ہوئے جو بہت بڑے محدث اور اسکے ساتھ بہت بڑے منطقی تھے، انھوں نے علم کلام میں کمال حاصل کیا اور علم کلام کے جتنے طریقے مروج تھے سب پر محققانہ نظر ڈالی، اشاعرہ کے علم کلام کو دیکھا تو ان مسائل پر بھی نظر پڑی جن پر اب تک کسی نے نکتہ چینی نہیں کی تھی، حالانکہ دراصل نکتہ چینی کے قابل وہی مسائل تھے، چنانچہ علامہ موصوف نے نہایت آزادی اور بیباکی سے ان تمام مسائل کا ابطال کیا۔

علامہ موصوف کا نام احمد بن عبد الحلیم بن تیمیہ الحارانی جو حران میں جو شام کا ایک شہر ہے۔ ۱۰۔ ربیع الاول ۶۶۱ھ میں پیدا ہوئے، دس گیارہ برس کی عمر میں علوم ضروریہ سے فراغت حاصل کی، ۷۰ برس کی عمر میں یہ لیاقت حاصل کی کہ لوگ اسے فتوے لینے لگے، اسی زمانہ میں تصنیف و تالیف شروع کی، اور اس رتبہ کی کتابیں لکھیں کہ انکے تمام ہمعصر علماء حیرت میں رہ گئے۔ اکیس برس کی عمر میں تدریس کی خدمت

سپر د کی گئی۔

انکے فضل و کمال سے اگرچہ کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا تھا لیکن چونکہ طبیعت میں آزادی، اور اعتدال سے زیادہ سختی تھی، اسلئے علما کا ایک گروہ کثیر انکا مخالف ہو گیا، یہاں تک کہ دربار شاہی میں شکایتیں پیش ہوئیں اور انکے قتل کے فتوے لکھے گئے اس بنا پر انکو دربار میں بلایا گیا لیکن چونکہ وہ شاہی جاہ و حشم کی مطلق پروا نہیں کرتے تھے، نہایت آزادی اور دلیری سے سوال و جواب کئے اور اپنی بات پر قائم رہے آخر شام سے جلاوطن کر کے مصر میں بھیجے گئے اور قید خانہ میں رکھے گئے، چند روز کے بعد راولپنڈی، ۱۸۹۹ء میں تاتاریوں نے جب بلاد شام کا رخ کیا تو علامہ موصوف نے داعظ اور مجاہد کی حیثیت سے آمادگی ظاہر کی اور صرف انکی تحریص، اور دلیری اور پامردی کی وجہ سے سلاطین اور امرائے اسلام میں یہ ہمت پیدا ہوئی کہ وہ تاتاریوں کے سینہ سپر ہو سکے، اسی ہم کے لئے علامہ موصوف نے مصر کا سفر کیا اور کئی برس تک مستقل اس کوشش میں سرگرم رہے یہاں تک کہ خود معرکہ جنگ میں شریک ہوئے ۱۹۰۰ء میں کسروانین سے جہاد کیا اور فتح حاصل کی۔

اگرچہ انکی اسلامی ہمدردی اور استقامت کا سکہ دلوں پر جتا جاتا تھا لیکن چونکہ بعض مسائل میں رائے عام کی مخالفت کی تھی علما زیادہ برہم ہوئے اور دربار شاہی میں استغاثہ کیا۔ چنانچہ فیصلہ کے لئے بہت بڑی مجلس مناظرہ منعقد ہوئی جس میں خود نائب السلطنت شریک تھا۔ مناظرہ میں اگرچہ انکو فتح ہوئی لیکن عام برہمی اسقدر پھیل گئی

تھی کہ انکو آزادی دے دے سے روکا گیا اور چونکہ یہ باز نہ آتے تھے قید کئے گئے قید سے اگرچہ بار بار رہا بھی ہوئے لیکن آخر دفعہ جب قید ہوئے تو مر کر چھوٹے قید خانہ میں بھی تصنیف کا سلسلہ جاری رہا۔ آخر قلم و دوات وغیرہ تمام چیز دکنی بندی کر دی گئی، مجبور ہو کر شب روز عبادت کرنی شروع کی، یہاں تک کہ بیمار ہوئے، اور بیس دن بیمار رہ کر دو قعدہ ۷۲۸ میں وفات کی۔

وفات کی خبر سننے کے ساتھ ہر طرف سے بیشمار خلقت ٹوٹ پڑی قلعہ حبیبین وہ قید تھے وہاں اسقدر کثرت ہوئی کہ تل دھرنے کو جگہ نہ تھی۔ جنازہ نکلا تو اس شان سے نکلا کہ کم و بیش دو لاکھ آدمی ساتھ تھے شہر کی تمام دکانیں بند ہو گئیں اور لوگوں کے جوش اعتقاد کا یہ حال تھا کہ لوگ۔ رومال اور چادرین دور سے پہنچتے تھے کہ انکی لاش سے چھو کر تبرک بن جائیں انکی زندگی کے حالات نہایت دلچسپ ہیں، اور اس قسم کی حیرت انگیز آزادی دلیری حق گوئی، اور اخلاص سے معمور ہیں جسکی مثالیں، دنیا میں بہت کم مل سکتی ہیں۔ لیکن انکی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ ابن رجب نے انکی مفصل سوانح عمری دو جلدوں میں لکھی ہے۔ طبقات الحفاظ۔ اور ذیل ابن خلکان وغیرہ میں بھی انکے حالات کسب قدر تفصیل کے ساتھ ملتے ہیں۔ ناظرین انکی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ یہاں ہم صرف انکے علمی کارناموں کا تذکرہ کرنا مقصود ہے۔

علامہ موصوف کی ذہانت، قوت حافظہ، تبحر علمی اور وسعت نظر حقیقت میں فوق الفطرۃ تھی تصنیف کا روزانہ اوسط تیس چالیس صفحے سر کم نہ تھا جو تصنیف ہوتی تھی

وہ بالکل مجتہد انداز پر ہوتی تھی، تصنیفات کی تعداد کم دیش پانچ سو ہے جن میں اکثر مفید اور کئی کئی جلد و نین ہیں۔ علامہ ذہبی نے جو بہت بڑے محدث گذرے ہیں اور علامہ موصوف کے ہمعصر تھے اپنی تصنیفات میں انکا جہان تذکرہ کیا ہے اس طریقہ سے کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ محدث مذکور پر اُنکے کمالات علمی کے اثر سے حیرت سی چاگئی ہے۔

علامہ موصوف نے علم کلام میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں، انہیں سے بعض کے نام یہ ہیں۔ ناموں سے ان کتابوں کے مضامین کا بھی پتہ چلتا ہے۔

ابن تیمیہ کی تصنیفات

الاعتراضات المصریۃ ہم جلد و نین۔ الرد علی تاسیس التقدیس للرازی۔ شرح محصل شرح الربیعین امام رازی در تناقض العقل والنقل ۲ جلد و نین۔ رد نصاریٰ ہم جلد و نین۔ رد فلسفہ ہم جلد و نین۔ اثبات المعاد ثبوت النبوات والمعجزات والکرامات عقلاً و نقلاً الرد علی المنطق،

جنے صرف چند کتابوں کے نام لکھے ہیں۔ قوت الوقایات میں انکی کتب کلامیہ کی پوری فہرست درج ہے، ان کتابوں میں سے الرد علی المنطق جس میں ارسطو کی منطق پر اعتراضات کئے ہیں۔ اور رد فلسفہ بڑے معرکہ کی کتابیں ہیں۔ الرد علی المنطق میرے پاس موجود ہے اور میں کسی موقع پر اسکی تحقیقات سے کام لوں گا۔ علم کلام جو ایک مدت سے ایک حالت پر چلا آتا تھا اور جسکے پیسیدوں غلط مسائل اصول موضوعہ کے طور پر استقدر مسلم ہو گئے تھے کہ کسی کو ان پر چون دچرا کی جرأت

علم کلام کے غلط
مسائل کا اظہار

نہیں ہو سکتی تھی، علامہ موصوف نے نہایت دلیری اور آزادی سے علانیہ اُن کی مخالفت کی اور ظاہر کیا کہ متکلیمن جس چیز کو مذہب کی تائید سمجھتے ہیں وہ درحقیقت مذہب کو اور نقصان پہنچا رہی ہے۔ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

و امكان رويته تعلم بالدلائل العقلية
خدا کا ممکن الرویہ ہونا دلائل عقلیہ سے ثابت ہے
القاطعة لكن ليس هو الدليل الذي
لیکن وہ دلیل نہیں جو ابو الحسن (اشعری) وغیرہ
مسئلة طائفة من اهل الكلام كابني
نے قائم کی ہے یعنی یہ کہ جو چیز موجود ہے وہ
الحسن و امثاله حيث ادعوا ان كل
ممکن الرویہ بھی ہے، ابو الحسن اشعری وغیرہ
موجود يمكن رويته بل قالوا ويمكن
اس سے بڑھ کر اس بات کے یہی معنی ہیں کہ جو
ان يتعلق به الحواس الخمس فان هذا
چیز موجود ہے وہ حواس خمسہ سے محسوس
مما يعلم فساداً بالنظر و رويته و هذا من
ہو سکتی ہے، حالانکہ یہ دعویٰ بڑا بڑا غلط ہے
غالط بعض المتكلمين كغلطهم في قولهم
اور یہ اس قسم کی غلطی ہے جس طرح متکلیمن یہ غلط
ان الاعراض يمتنع بقاءها وان الاجسام
دعویٰ کرتے ہیں کہ اعراض کا بقاء ممکن نہیں اور
متنلة و انها مركبة من الجواهر المفردة و
کہ تمام اجسام یکساں ہیں۔ اور یہ کہ تمام اجسام جام
فرد سے مرکب ہیں۔ اور اس طرح متکلیمن کی یہ
شيء يختص شيئاً بسبب و از حكمته و لاخص
ہی غلطی ہو کہ وہ کہتے ہیں کہ خدا نے کسی چیز کو کسی
شيء من الاجسام يقوى وطبا بعم و ادعى
سبب اور کسی حکمت سے نہیں پیدا کیا اور یہ کہ
ان كل ما يحدث فان الفاعل المختار

الَّذِي يَخْصُصُ أَحَدَ الْمُتَمَتِّلِينَ بِإِلَاحْتِصَافٍ
يُحَدِّثُهُ دَانِكُمْ مَانِي مَخْلُوقَاتِ اللَّهِ وَمَا
فِي شَرَاهِ مِنْ الْحِكْمِ الَّتِي خَلَقَ وَأَمْرًا لَهَا
فَإِنَّ غَلَطَ هُوَ لَا مَقَاسَ لَهَا وَلَا لَهَا
الْمُتَفَلِّسَةُ وَظَنُوا أَنَّ مَا يَقُولُهُ هُوَ لَا
أَمَّا لَهُمْ هُودِيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَقَوْلُ
الرَّسُولِ وَأَصْحَابِهِ

ہمیں اور یہ کہ جو چیز پیدا ہوتی ہے فاعل مختار اس کو بلا
کسی تخصیص کے خود پیدا کر دیتا ہے اور یہ کہ خدا کی
مخلوقات میں اور شریعت میں خاص مصالح اور حکم ملحوظ
نہیں ہیں جن کی وجہ سے وہ اشیاء پیدا کی گئیں یا ان
احکام کا حکم دیا گیا، متکلمین کی ان غلطیوں نے
چیرہ کر دیا ہے اور وہ لوگ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ
یہ متکلمین کہتے ہیں وہی مسلمانوں کا مذہب ہے
اور رسول اللہ اور صحابہ کا قول ہے۔

عَلَامَةُ مَوْصُوفٍ اِذَا رَجَعَ نَهَائِيَّتُهُ مُتَعَصِّبٌ مُتَقَشِّفٌ اَوْ فِلَسُفٌ كَيْ سَخِطَ دُشْمَنٌ كَتَبَتْ
تَاهُمْ چُونکہ تقلید کے پابند نہ تھے اور حق و باطل کی تمیز نہ کہتے تھے، اس لئے متکلمین اور حکماء
کے مقابلہ میں ہر جگہ نہایت انصاف سے رائے دی، ایک جگہ لکھتے ہیں۔

متکلمین اور فلاسفہ
میں انصافانہ حکم

وَأَمَّا مَا يَقُولُونَ فِي الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ
وَالرِّيَاضِيَّةِ فَقَدْ يَكُونُ جَوَابُ الْمُتَفَلِّسَةِ
أَكْثَرُ مِنْ صَوَابٍ مِنْ بَرٍّ عَلَيْهِمْ مِنْ
أَهْلِ الْكَلَامِ فَإِنَّ أَكْثَرَ كَلَامِ أَهْلِ الْكَلَامِ
فِي هَذِهِ الْأُمُورِ بِإِلَاحْتِصَافٍ وَلَا عَقْلٍ
وَلَا شَرِيعَةٍ

باقی حکماء یونان نے علوم طبعی و ریاضی کے
متعلق جو کچھ کہا ہے وہ ان علوم میں ان کے اقوال
بہ نسبت متکلمین کے زیادہ صحیح ہوتے ہیں کیونکہ
ان علوم میں متکلمین کا اکثر کلام نہ علم پر مبنی ہے
نہ عقل پر نہ شریعت پر

اکثر لوگوں کو خیال تھا اور اب بھی ہے کہ اشاعرہ کے عقائد کو دلائل عقلی لے لیا ظا سے مضبوط نہ ہوں لیکن اکابر سلف کے یہی عقائد تھے۔ علامہ موصوف نے اس غلطی کا یہی اکثر جگہ اظہار کیا، مثلاً عام خیال ہے کہ قرونِ اولیٰ میں لوگ حسن و قبح عقلی کے قائل نہ تھے اور اس بنا پر احکام شرعی کا مصالح عقلی پر مبنی ہونا ضرور نہیں سمجھتے تھے لیکن علامہ موصوف لکھتے ہیں کہ تمام اکابر سلف، حسن و قبح کے قائل تھے۔ سب سے پہلے اسکا، انکار امام ابو الحسن اشعری نے کیا اور وہی اس خیال کے موجد ہیں، چنانچہ اس پر مفصل بحث کے بعد لکھتے ہیں،

بَلَّغُوا لَوَلَدٍ ذَكَرُوا وَإِنَّ لَفِي ذَلِكَ هَوَ	اکابر سلف
مَنْ الْبِدْعُ الَّتِي حَدَّثَتْ فِي الْإِسْلَامِ فِي	حسن و قبح عقلی
زَيْنِ ابْنِ الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ لَمَّا نَظَرَ الْمَعْتَرِ	کے قائل تھے
فِي الْقَدَرِ -	
مقرنہ سے مسئلہ قدر کے بارہ میں مناظرہ کیا تھا۔	

علامہ موصوف نے جیسا کہ مقررہ می نے تاریخ مصر میں لکھا ہے، عقائد اسلامی کو حسو اور زوائد سے پاک کر کے پورا پورا وہ نمونہ قائم کرنا چاہا تھا جو قرونِ اولیٰ میں تھا لیکن کچھ فقہاء کے رشک و حسد، اور کچھ خود علامہ موصوف کی دشتی تقریر کی وجہ سے تمام لوگوں میں اس قدر برہمی پیدا ہو گئی کہ علامہ موصوف کو مدت تک قید خانہ میں زندگی بسر کرنی پڑی اور انکا اثر دب کر رہ گیا۔ تاہم انکے تلامذہ ابن القیم وغیرہ نے، انکی پیروی کی، اور گو علم کلام کے متعلق کوئی مفید خدمت انجام نہ دے سکے تاہم سیکڑوں بدعات کی بنیادیں

حسن و قبح عقلی کا
انکار امام اشعری
کی ایجاد ہے

جو مدت سے قائم ہو چکی تھیں، اُنکے زور قلم کی وجہ سے متزلزل ہو گئیں۔

ابن تیمیہ اور ابن رشد کے بعد بلکہ خود انہیں کے زمانہ میں مسلمانوں میں جو عقلی ترقی
شروع ہوا اُسکے لحاظ سے یہ امید نہیں رہی تھی کہ پھر کوئی صاحبِ دل و دماغ پیدا ہوگا
لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا نشانہ دکھانا تھا کہ اخیر زمانہ میں جب کہ اسلام کا نفس بالہسین
تہا شاہ ولی اللہ جیسا شخص پیدا ہوا جسکی نکتہ سنجیونکے آگے۔ غزالی۔ رازی، ابن رشد
کے کارنامے بھی ماند پڑ گئے۔

شاہ ولی اللہ صاحب روز چار شنبہ ۱۲۱۲ھ بمقام دہلی پیدا ہوئے
تاریخی نام عظیم الدین ہے پانچویں برس مکتب میں بیٹھے، ساتویں برس نماز شروع
کی، اور اسی سال سنت کی رسم عمل میں آئی، اسی سال کے اخیر میں قرآن مجید ختم کیا،
اور فارسی زبان کی تحصیل شروع کی، دسویں برس شرح ملائک تحصیل پختی چودھویں
برس شادی ہوئی، اگرچہ رسم کے موافق یہ سن شادی کا نہ تھا لیکن شاہ صاحب کے
والد کو بعض مصلحتوں سے رسم کے خلاف کرنا پڑا۔ پندرہویں برس اپنے والد کے ہاتھ
پر سلسلہ نقشبندیہ میں بیعت کی، اسی سال کتب درسیہ سے فراغت حاصل ہوئی اور
آپ کے والد عبد الرحیم صاحب نے دس کی اجازت دی، اس تقریب میں بہت
بڑی دعوت کی گئی اور نہایت کثرت سے ہر قسم کے کھانے پینے کی گئی،
شاہ صاحب نے جو نصاب تعلیم حاصل کیا وہ یہ تھا۔

فقہ۔ شرح وقایہ و ہدایہ تہا بہا۔

اصول فقہ - حسامی - توضیح دلوج -

منطق - قطبی - شرح مطالع -

کلام - شرح عقائد مع خیالی - شرح مواقف -

تصوف - عوارف - رسائل نقشبندیہ، شرح رباعیات ملا جامی - لواحق - نقد النصوص

طب - موجز،

فلسفہ - میندی وغیرہ -

نحو - کانیہ - شرح جامی -

معانی - مطول قریب کل، مختصر معانی -

ہدایت و حساب - ابتدائی کتابیں

ختم تحصیل کے بعد بارہ برس تک درس و تدریس کا شغل قائم رہا۔ پھر حریم شریف

لے گئے ۱۲۴۳ھ میں حج سے مشرف ہوئے، قریباً دو برس تک حریم میں قیام رہا

اور یہاں شیخ ابوطاہر اور دیگر محدثین سے حدیث کی تکمیل کی علمائے حریم سے

سے اکثر افادہ و استفادہ رہا جب ۱۲۴۵ھ میں وطن میں واپس آئے،

۱۲۴۷ھ میں وفات پائی،

شاہ صاحب نے علم کلام کے عنوان سے کوئی تصنیف نہیں کی اور اس بنا پر

انکو متکلمین کے زمرہ میں شمار کرنا بظاہر موزون نہیں لیکن انکی کتاب حتم اللہ البالغۃ

لہ یہ تمام حالات خود شاہ صاحب نے ایک مختصر سے رسالے میں لکھے ہیں جسکا نام الجوز اللطیف فی ترجمۃ العبد

جس میں انھوں نے شریعت کے حقائق اور اسرار بیان کئے ہیں درحقیقت علم کلام کی روح و روان ہے۔

علم کلام درحقیقت اسکا نام ہے کہ مذہب اسلام کی نسبت یہ ثابت کیا جائے کہ وہ منزل من اللہ ہے، مذہب دو چیزوں سے مرکب ہے، عقائد و احکام، شاہ صاحب کے زمانہ تک جس قدر تصنیفات لکھی جا چکی تھیں، صرف پہلے حصہ کے متعلق تھیں، دوسرے حصہ کو کسی نے مس نہیں کیا تھا، شاہ صاحب پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس موضوع پر کتاب لکھی، خود دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ جس طرح آنحضرتؐ کو قرآن کا معجزہ عطا ہوا تھا جس کا جواب عجم و عرب سے نہ ہو سکا، اسی طرح آپ کو جو شریعت عطا ہوئی تھی وہ بھی معجزہ تھی کیونکہ ایسی شریعت کا وضع کرنا جو ہر طرح ہر لحاظ سے کامل ہو، طاقت انسانی سے باہر ہے، اسلئے جس طرح قرآن مجید کے معجزہ ہونے پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں ضرور ہے کہ اس معجزہ کے متعلق ہی مستقل تصنیف لکھی جائے۔“

پھر لکھتے ہیں کہ ”اہل بدعت نے اکثر اسلامی مسائل کے متعلق یہ اعتراض کیا ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہیں مثلاً وہ کہتے ہیں کہ عذاب قبر حساب۔ پل صراط۔ میزان۔ کو عقل سے کیا تعلق ہے، رمضان کے اخیر دن کا روزہ واجب ہو، اور شوال کی پہلی تاریخ کا حرام، اسلئے کیا معنی، ترغیبات و ترہیبات کے متعلق جو کچھ شریعت میں وارد ہے وہ منہج کے قابل باتیں ہیں، غرض منکرین اس قسم کے بہت سے اعتراضات کرتے ہیں، انکے جواب کے لئے ضرور ہے کہ یہ ثابت

شاہ صاحب نے
علم کلام میں کیا
اعتناء کیا۔

کیا جائے کہ شریعت کی تمام باتیں عقل کے موافق ہیں۔

شاہ صاحب نے یہ دو غرضیں جو بیان کیں علم کلام کے اہم المقاصد ہیں اور اس لحاظ سے ہم انکی کتاب کو دراصل علم کلام کی کتاب قرار دیتے ہیں۔

شاہ صاحب نے جن ہتم بالشان مسائل کلامیہ پر اپنی کتاب (حجتہ اللہ البالغہ) میں بحث کی ہے وہ حسب ذیل ہیں،

۱۔ انسان مکلف کیوں پیدا کیا گیا ہے، یعنی اس کو ادا امر و نہی کی کیوں تکلیف دی گئی ہے۔

۲۔ خدا کی عادت یا فطرت میں تغیر و تبدیلی نہیں ہوتی،

۳۔ روح کی حقیقت،

۴۔ جزا و سزا کی حقیقت،

۵۔ واقعات قیامت کی حقیقت،

۶۔ عالم مثال،

۷۔ نبوت کی حقیقت،

۸۔ تمام مذاہب کی اصل ایک ہے،

۹۔ اختلاف شرائع کے اسباب،

۱۰۔ ایک ایسے مذہب کی ضرورت جو تمام مذاہب قدیم کا نسخہ ہو،

عالم مثال شاہ صاحب کے فلسفہ کا یہ بڑا اہم مسئلہ ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے

اسی سے ابتدا کی ہے حجۃ الوداع میں لکھتے ہیں بہت سی حدیثیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ عالم موجودات میں ایک اور عالم ہے جو مادی اور عنصری نہیں ہے جو اشیاء اس عالم محسوسات میں وجود میں آتی ہیں، پہلے انکا ظہور اس عالم مثال میں ہوتا ہے، اس عالم مثال میں باوجود اسکے کہ اشیاء جسمانی نہیں ہوتیں تاہم وہ چلتی، پھرتی اور چڑھتی اترتی ہیں، لیکن عام لوگ انکو دیکھ نہیں سکتے۔

مثلاً حدیث میں ہے کہ سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران قیامت میں بدل بنکر آئیں گی ایک حدیث میں ہے کہ قیامت کے دن اعمال حاضر ہوں گے، پہلے نماز آئے گی، پھر صدقہ۔ پھر روزہ،

ایک حدیث میں ہے کہ قیامت میں اور دن تو معمولی صورت میں آئیں گے لیکن جمعہ کا دن چمکتا ہوا آئے گا،

ایک حدیث میں ہے کہ قیامت میں دنیا ایک بد صورت بڑھیا کی صورت میں آئے گی۔

ایک حدیث میں جو کہ میں فتنوں کو تمہارے گہروں کے گرد بال کی طرح برساتا دیکھ رہا ہوں،

مسراج کی حدیث میں ہے کہ میں نے چار نہرین دیکھیں، دو ظاہر تھیں اور دو مخفی، جو ظاہر تھیں وہ نیل اور فرات تھیں۔

اس قسم کی اور بہت سی حدیثیں نقل کی ہیں اور ان سب کو عالم مثال میں۔

محسوب کیا ہے، شاہ صاحب نے اس عالم کو بہت زیادہ وسعت دی ہے، حضرت مریمؑ نے حضرت جبریلؑ کو جو دیکھا تھا اور حضرت جبریلؑ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے، قبر میں جو فرشتے آتے ہیں، موت کے وقت جو ملائکہ آتے ہیں، قیامت میں خدا جو بندوں سے باتیں کرے گا، ان سب کو شاہ صاحب اسی عالم میں داخل کرتے ہیں۔ پھر لکھتے ہیں کہ اس قسم کے جو واقعات احادیث میں منقول ہیں ان کے متعلق تین راہیں قرار پاسکتی ہیں یا تو انکو ظاہری معنوں پر محمول کیا جائے، اس صورت میں عالم مثال کا قائل ہونا پڑے گا جیسا کہ ہم نے تسلیم کیا ہے، محدثین کا اصول بھی اسیکو مقتضی ہے جیسا کہ سیوطی نے تصریح کی ہے، یا اگر عالم مثال نہ مانا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ یہ واقعات اُس شخص کو اسی طرح معلوم ہوتے ہیں گو وہ خارج میں نہیں ہوتے چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر میں یوم تاتى السماء بدخان مبين کہا ہے کہ ایک زمانہ میں قحط پڑا تھا اور لوگوں کو بھوک کی وجہ سے آسمان دھوئیں کا سا نظر آتا تھا حالانکہ آسمان درحقیقت دھواں نہ تھا، ابن الجوزی کا قول ہے کہ قیامت میں خدا کے آنے اور نازل ہونے کے متعلق جو حدیثیں ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ لوگ خدا کو اسی طرح دیکھیں گے حالانکہ خدا نہ اترے گا نہ اُس میں کسی قسم کا تغیر ہوگا تیسرا احتمال یہ ہے کہ ان احادیث اور واقعات کو تمثیل قرار دیا جائے۔

ان احتمالات کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ جو شخص محض تیسرے احتمال کو مانتا ہے میں اُسکو اہل حق میں سے نہیں سمجھتا،

تیسرے احتمال کو تو شاہ صاحب جائز نہیں رکھتے لیکن دو پہلے احتمال کو جو جنین سے ایک کو وہ اہل حدیث کے اصول کے موافق قرار دیتے ہیں، اگر اور نہ ہی علما بھی تسلیم کر لیں، تو فلسفہ اور مذہب میں کسی قسم کی نزاع باقی نہیں رہتی، فلسفہ خود بڑھ کر کہے گا کہ عیا کہ نیست مرا با تو ماجرا حافظ!۔

شاہ صاحب کے زمانہ میں علم کلام کا جو سرمایہ موجود تھا وہ صرف متاخرین اشاعرہ کی تصنیفات تھیں، شاہ صاحب کی تربیت و تعلیم بھی اسی طریقہ کے موافق ہوئی تھی، لیکن انکی ایجاد پسند طبیعت پر ان چیزوں کا کچھ اثر نہ ہوا اور انہوں نے علم کلام کے مسائل بالکل نئے اصول کے موافق ترتیب دئے، اشاعرہ کے جو میزات مسائل ہیں، شاہ صاحب انکے عموماً مخالف ہیں۔ علم کلام کے متعلق شاہ صاحب کے جو ہتم بالشان اجتہادات اور اولیات ہیں، ان میں سے بعض کو ہم اس مقام پر درج کرتے ہیں،

علم کلام کا بہت بڑا نقص یہ تھا کہ قرآن مجید کے متعلق جو مخالفوں کے شبہات تھے اُسے بہت کم تعرض کیا جاتا تھا، شرح مواقف وغیرہ میں صرف قرآن مجید کی بلاغت و فصاحت کے متعلق جو اعتراضات تھے اُسے تعرض کیا ہی، حالانکہ مخالفین کو الفاظ سے زیادہ مطالب کے متعلق اعتراضات تھے، انہیں بہت سے اعتراضات تفسیر کی کتابوں میں مذکور ہیں لیکن جوابات جو دیئے ہیں وہ شافی نہیں، شاہ صاحب نے ان تمام اعتراضات کو نہایت خوبی سے رفع کیا، مثلاً مخالفین کا ایک اعتراض

قرآن مجید کے کلام
مضامین کی حقیقت

تہا کہ قرآن مجید میں ایک ہی بات کو دس دس بیس بیس دفعہ بیان کیا ہے، مفسرین اسکا یہ جواب دیتے تھے کہ اس سے قدرت کلام دکھانا مقصود ہے، کیونکہ ایک ہی مطلب کو مختلف عبارتوں اور مختلف پیرایوں میں ادا کرنا بہت بڑی انشا پر دازمی کا ثبوت ہے، لیکن یہ جواب محض لغو ہے، ایک مضمون کو مختلف طریقوں میں ادا کرنا بالوافضل و ظہوری کا مایہ ناز ہو سکتا ہے نہ خدا کے ذوالجلال کا۔

شاہ صاحب اس تکرار کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں، ”اگر پسند کہ مطالب فنون خمسہ را چہ در قرآن عظیم، مکرر گفتہ شد چہ را یک موضع گفتافزفت، گویم انچہ خواہم کہ سامع افادہ نایم، و قسم میداشتہ کیے آنکہ مقصود آنجا بجز تعلیم مالا تعلیم بود پس، مخاطب حکمی را نیکدانت و ذہن ادا و ادراک آن نکرده بود باستماع این کلام آن بہول معلوم نشود و آن نادانستہ، دانستہ گردد۔“

دیگر آنکہ مقصود، استحضار صورت آن علم در مدکہ ادب باشد تا ازان لذت فراوان گیرد و قوائے قلبیہ و ادراکیہ در آن علم فانی شوند و رنگ این علم پر ہمہ قوائے غالب آید چنانکہ معنی شعرے را کہ ما آن را دانستہ ایم مکررے گویند و ہر بار لذتے می یابیم و برائے این لذت تکرار آن دوست می داریم۔ و قرآن عظیم بہ نسبت ہر یک از مطالب فنون خمسہ ہر دو قسم را افادہ را وہ فرمود، تعلیم مالا تعلیم بہ نسبت جاہل، و رنگین ساختن نفوس بآن علوم بہ سبب تکرار بہ نسبت عالم۔ الا اکثر مباحث احکام کہ تکرار در قرآن حاصل نشد زیرا کہ افادہ دوم آنجب مطلوب نبود۔ اینقدر فرق نہادہ اند کہ در اکثر احوال

تکرار ان مسائل بعبارت تازہ و اسباب جدیدہ اختیار فرمودہ اند، تا اذ قہ باشد در نفوس و آلد باشد در اذہان۔

قرآن مجید میں
مضامین کے غیر
ترتیب ہونی کی وجہ

آجکل ایک بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ قرآن مجید میں کسی قسم کی ترتیب و نظام نہیں، ایک مضمون شروع ہوا ہے وہ ابھی ناتمام ہے کہ دوسرا شروع ہو گیا۔
فرائض کے مسائل بیان کرتے کرتے بیچ میں نماز عصر کا ذکر آ جاتا ہے، ایک مضمون کے متعلق معلومات فراہم کرتے ہوں تو سیکڑوں مختلف مقامات کی ریزہ چینی کرنی پڑ گئی۔
قدما میں سے کسی نے اس اعتراض کا جواب نہیں دیا بلکہ خود اعتراض سے تعرض نہیں کیا، حالانکہ آجکل یہ ایک مشکل اعتراض خیال کیا جاتا ہے، کارلائل جو آنحضرت صلعم کی نسبت نہایت عمدہ خیالات رکھتا ہے اور جو اسلام کی تمام باتوں کو حسن ظن کی نگاہ سے دیکھتا ہے، قرآن مجید کے اس انتشار مضامین سے گہرا گہرا اور اس کی کوئی تاویل نہ کر سکا۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس اعتراض سے تعرض کیا اور نہایت خوبی سے جواب دیا۔ وہ لکھتے ہیں۔

”اگر پر سند کہ در سورہا قرآن این مطلب را چہ النشر فرمودند، در عایت ترتیب نکر دند، گویم اگرچہ قدرت شامل ہمہ ممکنات است آنا حاکم درین ابواب حکمت است و حکمت، موافقت مبعوث الیہم است۔ در لسان و در اسلوب بیان۔

در تفسیری کہ حالا مصنفین اختراع نموده اند عرب آنرا ننید النستند، اگر این را

بادرنیکی قصائد شعرائے مخضرین را تامل کن، و نیز مقصود نہ مجرد افادہ است بلکہ افادہ مع الاستحضار و التکرار۔

اس تقریر کا حاصل یہ ہے کہ قرآن مجید عرب کی زبان میں اتر ا ہے اور مخاطب اول اس کے عرب ہیں، اسلئے ضرور تھا کہ طرز بیان میں، اسلوب عرب کی رعایت کی جائے، عرب قدیم کی جس قدر نظم و نثر موجود ہے، سب کا یہی طرز ہے کہ مضامین کو یکجا بیان نہیں کرتے بلکہ ایک بات کہتے ہیں۔ ابھی وہ تمام نہیں ہوئی کہ دوسرا ذکر چہڑ جاتا ہے، پھر پہلی بات شروع ہوتی ہے، پھر دوسرا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے اسلئے علاوہ قرآن مجید کا بڑا مقصود یہ ہے کہ توجہ الی اللہ اور اخلاص و عبادت کے مضامین اس قدر بار بار کہے جائیں کہ مخاطب پر ایک حالت طاری ہو جائے، اس قسم کا تکرار، ترتیب کی صورت میں ممکن نہ تھا۔

قرآن مجید کے متعلق ایک بڑی بحث یہ تھی کہ اکثر جگہ لفظ ہر قاعدہ نحو کے خلاف ہے، ان موقوفہ پر مفسرین عجیب عجیب تاویلیں کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ قرآن مجید موجودہ کتب نحویہ کے مطابق ثابت ہو جائے، شاہ صاحب اس عقدہ کو اس طرح حل کرتے ہیں۔

”تحقیق این کلمہ نزد فقیران سنت کہ مخالف روزمرہ مشہورہ نیز روزمرہ است و عرب اول را در اثنائے خطب، محاورات بسیار واقع میشد کہ خلاف قاعدہ مشہورہ بر زبان گذشتے، و چون قرآن بہ نعت عرب اول نازل شد، اگر احیاناً بجای وادی آم

قرآن مجید کا مخالف
قواعد نحویہ ہونا اور
اسکی وجہ

باشد یا بجائے تثنیہ۔ مفرد یا بجائے مذکر۔ مونث، چه عجب۔

قرآن مجید کے متعلق سب سے بڑا نکتہ جو تمام قدامت سے رہ گیا تھا اور جس کو شاہ صاحب نے ظاہر کیا، یہ تھا کہ تمام لوگ قرآن مجید کو صرف فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے معجز سمجھتے آتے تھے، یہ کسی کو خیال نہ آیا کہ قرآن مجید کا سب سے بڑا معجزہ یہ ہے کہ اخلاق۔ تزکیہ نفس۔ توحید و رسالت و معاد کے جو حقائق قرآن مجید میں مذکور ہیں طاقت بشری کی دسترس سے باہر ہیں۔ شاہ صاحب قرآن کے وجوہ اعجاز کے بیان میں لکھتے ہیں۔

”و ازان جمله دجہی ست کہ جز متدبرین در اسرار شرا لے را فهم آن میسر نیست آن
آنست کہ این علوم خمسہ نفس اینہا دلیل بودن قرآن نازل من المدیبت ہدایت
بنی آدم است چنانکہ عالم طب چون در قانون نظر میکند و دور دور رفتن او در بیان
اسباب و علامات امراض و وصف ادویہ بے بنیاد ہیج شک نمیکند درین
کہ مولف آن کامل است و صنعت طب بچنین چون عالم اسرار شرا لے میداند
کہ در تہذیب نفوس کدام چیز بہ افراد انسان میتوان القا نمود، بعد ازان در
فنون خمسہ تامل میکند بیشک درمیابد کہ این فنون در معانی خود بوجہی واقع اند کہ
از ان بہتر صورت نہ بندد۔“

آفتاب آمد دلیل آفتاب گرد لیلست باید از دے روستاب

حکماء اسلام

متکلمین کے ذکر میں اس فرقہ کا ذکر بظاہر ناموزون ہے کیونکہ شہرت عام کی بنیاد پر متکلمین اور حکماء دو مخالف گروہ ہیں، لیکن فی الواقع ایسا نہیں ہے، بے شبہ حکماء کا عام لفظ متکلمین کے لقب کا طرف دار بن سکتا ہے، لیکن جب اسلام کی قید بڑھا دی جائے تو مغایرت کا پروہ اٹھ جاتا ہے۔ امام غزالی اور ابن رشد کو حکماء اسلام کا لقب حاصل ہے اور یہی دو شخص ہیں جو علم کلام کے بھی مقدمۃ الجہش ہیں۔

افسوس ہے کہ ہمارے مورخین اور تذکرہ نویسوں نے حکماء اسلام کے عنوان سے کوئی کتاب نہیں لکھی جس سے ان لوگوں کے نام یکجا ہوسکتے، لیکن کچھ شبہ نہیں کہ اسلام میں ایک خاص گروہ اس نام سے موجود تھا۔ امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں خاص اسی لقب سے بہت سے موقوفین ان لوگوں کے اقوال نقل کئے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں۔ **الحجۃ حکماء اسلام** جہاں لایۃ ایک اور موقع پر لکھتے ہیں **المقام الثانی** وہو قول حکماء اسلام، ایک اور موقع پر لکھتے ہیں۔ **وہو ان جماعۃ من حکماء اسلام** اکثر جگہ صرف حکماء کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور اس سے حکماء اسلام مراد لیتے ہیں کیونکہ جو قول انکی طرف منسوب کرتے ہیں وہ قرآن مجید کے متعلق ہوتا ہے

۱۔ تفسیر کبیر آیت اللذین یدکرون اللہ قیاماً وقعوداً علیٰ جنوہہم ۲۔ تفسیر کبیر سورہ عدایت لہ

معقبات من بین یدایہ الخ ۳۔ تفسیر کبیر سورہ ابراہیم آیت قالت لہم رسولہم ان عنک لایسرا مثلاً

اور یہ ظاہر ہے کہ یونانی حکماء کا قول قرآن مجید کے متعلق نہیں ہو سکتا۔

امام رازی نے تفسیر کبیر میں حکمائے اسلام کے جو اقوال نقل کئے ہیں ان کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ اس گروہ کا خاص مقصد فلسفہ اور شریعت کی تطبیق ہے سورہ انعام کی تفسیر میں جہان قیامت کے حساب و کتاب کی حقیقت سے بحث کی ہے وہاں حکمائے اسلام کی رائے نقل کر کے اخیر میں لکھتے ہیں: *فهذه احوال ذکوت فی تطبیق الحکمة النبویة علی الحکمة الفلسفیة اور اور مقامات پر بھی اسی قسم کی تصریح موجود ہے۔*

یعقوب کندی

سب سے پہلے غالباً جس نے اس موضوع پر قلم اٹھایا وہ حکمائے اسلام کا سرخیل یعقوب کندی تھا جو مومن الرشید کا ہم عصر تھا لیکن چونکہ اسکی تصنیفات آج ناپید ہیں اسلئے اسکے متعلق ہم کچھ نہیں لکھ سکتے، اسکے بعد حکیم ابو نصر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ نے شریعت اور فلسفہ کی تطبیق میں جستہ جستہ مضامین لکھے۔ جبکہ خلاصہ حسب ذیل ہے۔

فارابی

انسان دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے، روح و جسم، روح کی کوئی صورت اور شکل نہیں ہے اور نہ دو جہتہ اور نہ دو اشارہ ہے، جسم البتہ ان تمام اوصاف سے موصوف ہے روحانیات اور جسمانیات کو اصطلاح شرع میں امر اور خلق سے تعبیر کرتے ہیں قرآن مجید میں جو کلام *لَهُ الْخَلْقُ* کا مراد دے اس سے یہی مراد ہے (امام غزالی نے بھی خلق و امر کی یہی تشریح کی ہے۔)

فارابی اور
عقائد اسلامی
کی تشریح

نبوت

ملائکہ

وحی

۲۔ جس شخص کی روح کو قوت قدسیہ حاصل ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے اور جس طرح عام روح کو عالم سفلی پر حکومت حاصل ہے، قوت قدسیہ کو عالم علوی پر حکومت حاصل ہوتی ہے، اور اسی کا اثر ہے کہ نبی سے معجزات فوق الفطرۃ سرزد ہوتے ہیں۔
روح محفوظ (یعنی علم باری) میں جو کچھ ہے وہ ارواح قدسیہ میں بعینہ نقش ہو جاتا ہے۔
۳۔ معمولی روح کی یہ حالت ہے کہ جب وہ باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو ظاہر اسکے سامنے سے چھپ جاتا ہے، اور ظاہر کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو باطن کی طرف سے ڈھول ہو جاتا ہے لیکن روح قدسی کو کوئی چیز کسی چیز سے باز نہیں رکھ سکتی،
۴۔ ملائکہ صور علمیہ کا نام ہے، جو بذات خود قائم ہیں۔ انکا وجود دو قسم کا ہے حقیقی جو روحانیات میں داخل ہے، اور جو صرف صاحب قوت قدسیہ کو بدرک ہوتا ہے،
ادراک کے وقت صاحب قوت قدسیہ کی باطنی اور ظاہری حس ادھر کی طرف متوجہ ہوتی ہے، اور اس وقت فرشتہ مجسم صورت میں نظر آتا ہے، اس حالت میں صاحب قوت قدسیہ اسکی آواز بھی سنتا ہے، اور یہ آواز وحی ہوتی ہے، لیکن یہ صورت اور یہ آواز دونوں اصنافی چیزیں ہیں۔

حقیقی وحی کے یہ معنی ہیں کہ فرشتہ کو براہ راست روح سے اتصال ہوتا ہے اور فرشتہ کا مافی الضمیر، روح پر اس طرح پر توڑا لٹا ہے جس طرح آفتاب پانی میں اس اتصال کی حالت میں فرشتہ کی مثالی صورت اور آواز، صاحب قوت قدسیہ کو محسوس ہوتی ہے اور اس صورت میں چونکہ اس کے ظاہری اور باطنی دونوں حصوں پر بار پڑتا ہے، اسلئے

اس پیش کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔

۵۔ لوح و قلم سے جسمانی آلات مقصود نہیں بلکہ اُن سے ملائکہ روحانی مراد ہیں، اور لکھنے سے حقائق کی تصویر مراد ہے، قلم۔ عالم امر سے معانی کو لیتا ہے اور وہ معانی کتابت روحانی کے ذریعہ سے، لوح پر نقش ہو جاتے ہیں، لوح و قلم سے جو کچھ ظہور میں آتا ہے اس کا نام قضا و قدر ہے۔

۶۔ نفس مطمئنہ کا کمال ذات الہی کا عرفان ہے اور یہی روح کی لذت تصویری (ماخوذ از نصوص فارابی)

فارابی کے بعد بوعلی سینا نے اس مضمون کو زیادہ وسعت دی، اس نے حکیمانہ مذاق پر قرآن مجید کی بعض سورتوں کی تفسیر لکھی۔ شفا اور اشارات میں نبوت معاد، خلق، شرع کی تاثیر عبادات کی فرضیت، وغیرہ پر نہایت عمدہ مضامین لکھے اور ان چیزوں کو دلائل عقلی سے ثابت کیا۔

اس موقع پر یہ امر خاص طور پر ذکر کے قابل ہے کہ امام غزالی نے بوعلی سینا کو اس بنا پر کافر کہا ہے کہ وہ معاد جسمانی کا قائل نہ تھا، لیکن قطع نظر اسکے کہ معاد جسمانی کا انکار کفر کا مستلزم ہے یا نہیں، مزے کی بات یہ ہے کہ بوعلی سینا معاد جسمانی کا صاف صاف معترف ہو۔ الہیات شفا میں معاد جسمانی کی نسبت لکھتا ہے

وَقَدْ بَسَطْتُ الشَّيْخَ لِحَقِّقَةِ الْحَقِّقَةِ الَّتِي تَأْتِيهَا
اُس سچی شریعت نے جو ہمارے پیغمبر ہمارے

نبینا و سیدنا و مولانا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ
سردار ہمارے آقا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لیکر آئے

حال السعادة والشقاۃ التي يحجبها البلاء
جسمانی عذاب و ثواب کا حال انہایت تصریح سے بیان کیا

شریعت کا ایک بڑا عقدہ جو بوعلی سینا نے حل کیا وہ معجزات اور خرق
عادات کی بحث تھی معجزات کی نسبت یونانی حکماء سے کسی قسم کا اقرار یا انکار منقول نہیں
چنانچہ علامہ ابن رشد نے تہافت التہافت میں صاف تصریح کی ہے اور لکھا ہے کہ اما الکلام
فی المعجزات فليس فيه نقد ما من الفلاسفة قول لیکن علمائے طبعیین جنگو آجکل میٹرلسٹ یا
نیچرلسٹ کہتے ہیں صاف صاف خرق عادت کے منکر تھے۔ ارباب مذہب کو خرق
عادت پر ایمان تھا لیکن چونکہ اسپر کوئی دلیل نہیں لا سکتے تھے اسلئے انکا اعتقاد مقلدانہ
اور عاسیانہ اعتقاد خیال کیا جاتا تھا۔ بوعلی سینا پہلا شخص ہے جس نے فلسفیانہ اصول پر
خرق عادت کو ثابت کیا، علامہ ابن رشد تہافت میں لکھتے ہیں۔

خرق عادت

واما ما حکاه فی اثبات ذلك
عن الفلاسفة فهو قول لا اعلم
احدا قال به الا ابن سینا،
بوعلی نے اشارت میں خاص اس بحث پر ایک عنوان قائم کیا۔ اور ثابت کیا
کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی بالکمال ایک مدت تک ترک غذا کر دے، یا غیب کی
خبریں بتائے، یا دعا سے پانی برسا دے، یا غیب کی آوازیں اُسکے کان میں آئیں،
یا غیر محسوس صورتیں نظر آئیں وغیرہ وغیرہ، ان باتوں کو جس طرح اُس نے ثابت کیا ہے
اس کتاب کے دوسرے حصے میں اسکا ذکر آئے گا۔

اسی زمانہ میں احمد بن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ پیدا ہوا جس نے فلسفہ اور
شریعت کی تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی، وہ علوم فلسفہ کا بہت بڑا ماہر تھا، فلسفہ
یونان کی واقفیت میں فارابی اور ابن رشد کے سوا اور کوئی اس کا ہمسر نہیں گذرا
اسکی تصنیفات میں سے تہذیب الاخلاق معرودستان بن اور تجارب الامم
جو ایک تاریخی تصنیف ہے یورپ میں چمپ گئی ہے۔

فلسفہ و شریعت کی مطابقت میں اسنے دو کتابیں لکھیں، الفوز الاصفیٰ الفوز الاکبر
پہلی کتاب بیروت میں چمپ گئی ہے اور ہمارے پیش نظر ہے، اس کتاب میں تین
اہم مسائل سے بحث کی ہے۔ وجود باری اور صفات باری، روح کی حقیقت
اور اسکے خواص، نبوت، اس کتاب کا انداز بیان بخلاف ابن سینا کے نہایت
صاف اور شستہ ہے، اور یہ ابن مسکویہ کا عام انداز ہے،

چونکہ یہ کتاب نہایت جامع و مانع اور مختصر ہے، اسلئے ہم اسکے ضروری مباحث
کو اس موقع پر نقل کرتے ہیں۔

”وجود باری۔ یہ مسئلہ آسان سے آسان اور مشکل سے مشکل ہے، اسکی
مثال بعینہ یہ ہے کہ آفتاب نہایت روشن ہے لیکن اس کی روشنی ہی اسکا
سبب بھی ہے کہ اسپر نگاہ نہیں ٹھیرتی اور خفاش اسکے دیکھنے سے عاجز آجاتا ہے
عقل انسانی کو بھی خدا کے ساتھ یہی نسبت ہے۔

۱۔ لفظی ترجمہ نہیں ہے بلکہ اسکے مطالب کو اپنے الفاظ میں ادا کیا ہے۔

ابن مسکویہ

ابن مسکویہ کی
تصنیفات

ابن مسکویہ کی
کتاب الفوز الاصفیٰ

وجود باری کا
تصور کیوں مشکل
ہے۔

انسان کے ادراک کی ابتدا حواس خمسہ سے شروع ہوتی ہے، وہ لاسہ
 شامہ۔ ذالقمہ۔ سامعہ۔ باصرہ سے اشیاء کا احساس کرتا ہے، اول ادل وہ محض حس
 کا پابن رہتا ہے یعنی جب تک کوئی مادی چیز اس کے سامنے موجود رہتی ہے
 اسکا ادراک کرتا ہے پھر اسقدر ترقی کرتا ہے کہ اس چیز کی صورت متخیلہ میں قائم
 ہو جاتی ہے، یہ مادہ سے تجر و کا پہلا درجہ ہے، پھر جزئیات سے کلیات قائم کرتا
 ہے، کلیات اگرچہ مادہ سے بری ہوتی ہیں، لیکن چونکہ کلیات، جزئیات سے
 پیدا ہوتے ہیں، اور جزئیات کا علم محض حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے اسلئے حواس
 کا توسط پہر ہی باقی رہتا ہے۔

غرض چونکہ حواس کا توسط فطرت کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتا ہے، اور تمام عمر
 باقی رہتا ہے اسلئے کسی ایسی شے کا تعقل کرنا جو مجرد محض ہو، اور جس کے ادراک
 میں حواس کا واسطہ کہیں نہ پیش آئے سخت مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ انسان
 خدا کا تعقل نہایت مشکل سے کر سکتا ہے، کیونکہ خدا مجرد محض ہے جسکو حواس سے
 کسی قسم کا تعلق نہیں۔ ارباب نظر اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ ادراکات کو
 حواس سے الگ کرتے جائیں اور صرف ان چیزوں کا تصور کریں جو مادہ سے بری
 ہیں۔ مثلاً کلیات، عقول۔ روح۔ ان معقولات کی تصور کی مہارت اور مزا و ملت
 سے رفتہ رفتہ یہ حالت پیدا ہوتی ہے کہ مجرد محض کا تصور، امکان کی حد تک
 آجاتا ہے اور پھر ترقی ہوتے ہوئے اسکا یقین ہو جاتا ہے۔

جزئیات اور کلیات میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ جزئیات ہر وقت بدلتی رہتی ہیں اور اسوجہ سے اسکا علم بھی ہر وقت متغیر ہوتا رہتا ہے، مثلاً ایک شخص جو ہمارے سامنے بیٹھا ہوا ہے گو نظر ہر حکو متغیر ہوتا نظر نہیں آتا لیکن اسکے جسم کے اجزاء ہر وقت فنا ہوئے رہتے ہیں اور انکے بجائے نئے اجزاء پیدا ہوتے جاتے ہیں، اسی کو بدل یا تبدل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس بنا پر جزئیات کا علم کوئی مستقل اور پائدار علم نہیں بلکہ ہر آن میں بدل جاتا ہے، بخلاف اسکے کلیات میں تغیر اور انقلاب نہیں ہوتا زید بکر عمر کی انقلاب حالت سے نفس انسان کی حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں ہوتا اسید طرح جو چیز جسقدر مادہ سے بری ہوگی اسقدر تغیر و تبدل سے بری ہوگی اور اس بنا پر اسکا ادراک بھی تغیر اور تبدل سے بری ہوگا، اسی بنا پر کلیات کا علم، جزئیات کے علم سے زیادہ دیر پا اور اشرف و افضل ہے،

ان مقدمات سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خدا کا ادراک، جسقدر طاقت بشری میں ہے وہ بھی اُن لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جنہوں نے محسوسات سے ترقی کر کے معقولات محض کے متعلق اسقدر غور و فکر سے کام لیا ہے کہ انکو اشیاء کے تصور کرنے کے لئے مادہ اور حواس کے توسط کی ضرورت نہیں پڑتی،

خدا کا ثبوت۔ یہ مسلم ہے کہ تمام اجسام میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے، حرکت سے ہماری مراد صرف انتقال مکانی نہیں ہے بلکہ ہر قسم کے تغیر کا نام حرکت ہے، مثلاً جسم یا بڑھتا ہے یا گھومتا ہے یا اپنی حالت پر قائم رہتا ہے پہلی دو وزن صورتوں

میں تو علانیہ تغیر محسوس ہوتا ہے۔ تیسری صورت بھی درحقیقت تغیر سے خالی نہیں، کیونکہ پُرانے اجزا فنا ہوتے جاتے ہیں اور اُنکے بجائے نئے اُتے جاتے ہیں، یہ دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز متحرک ہے، ضرور ہے کہ اسکا کوئی محرک ہو کیونکہ اگر کوئی خارجی محرک نہیں ہے تو صرف یہ احتمال قائم ہو سکتا ہے کہ خود اس شے کی ذات محرک ہو اور یہ صحیح نہیں، مثلاً یہ ظاہر ہے کہ انسان متحرک بالارادہ ہے اب اگر حرکت اسکی ذاتی ہو تو چاہئے کہ جب کسی آدمی کے مقدم اعضا جدا کر دیئے جائیں تو اصل جسم، اور جدا شدہ اعضا دونوں میں حرکت پائی جائے، حالانکہ دونوں میں سے ایک میں بھی حرکت باقی نہیں رہتی۔

جب یہ ثابت ہوا کہ ہر متحرک کے لئے کسی محرک کی ضرورت ہے، تو ضرور ہے کہ تمام اجسام کا سلسلہ کسی ایسی وجہ پر ختم ہو جو خود متحرک نہیں، کیونکہ اگر وہ بھی متحرک ہو تو اسکے لئے بھی محرک کی ضرورت ہوگی، اس صورت میں غیرتناہی کا وجود لازم آئے گا اور یہ محال ہے یہی محرک اول جو خود متحرک نہیں، اور تمام اشیاء کی حرکت کا باعث ہے خدا ہے۔

علامہ ابن مسکویہ کی یہ دلیل دراصل ارسطو سے ماخوذ ہے بلکہ بعینہ ہی دلیل ہے جو ارسطو نے لکھی ہے، ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ عالم قدیم ہے لیکن اس کی حرکت حادث ہے اور خدا نے یہی حرکت پیدا کی یہ رائے بالکل اُنکو گونے خیال کے موافق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مادہ قدیم ہے لیکن مادہ جو مختلف صورتیں بدلتا رہتا ہے

ابن مسکویہ کی
دلیل پر اعتراض

یہ حادثہ ہے، اور خدا جو کچھ کرتا ہے وہ صرف ان صورتوں کا بدلہ لے رہنا ہے۔
لیکن یہ استدلال صحیح نہیں، مخالف یہ پہلو اختیار کر سکتا ہے کہ اشیاء میں جو
حرکت ہو وہ طبعی ہے یعنی خود انکی ترکیب کا خاصہ ہے، یہ اعتراض کہ اگر یہ حرکت
طبعی ہوتی تو اجزاء کے الگ کر دینے کے بعد بھی پائی جاتی محض لغو اعتراض ہو
طبیعت ترکیب اور مزاج کا نام ہے جب اجزاء الگ کر لئے گئے تو وہ ترکیب نہیں
رہی، اور اسلئے وہ حرکت بھی باقی نہیں رہی، ان اجزاء نے اب دوسری صورت
اختیار کر لی اور اسلئے انہیں حرکت بھی دوسری قسم کی ہوگی۔

اسی بنا پر متکلمین نے خدا کے ثبوت پر دوسری دلیلین قائم کیں اور گو وہ
بھی ضعیف ہیں لیکن ارسطو کی دلیل سے بہر حال قومی ہیں۔

اس استدلال کے بعد علامہ موصوف (ابن مسکویہ) نے خدا کے اوصاف
ثابت کئے ہیں یعنی یہ کہ وہ واحد ہے، ازلی ہے، جسمانی نہیں ہے، اور ان
سب کے ثبوت کا مدار حرکت کی نفی پر رکھا ہے چنانچہ اسکی تفصیل یہ ہے۔

وحدت۔ خدا اگر متعدد ہوں تو ضرور ہے کہ ان میں باہم کوئی جز مشترک
ہو جس کی وجہ سے وہ سب خدا کہلائیں اور کوئی جز غیر مشترک ہو جسکی وجہ سے
انہیں باہم فرق اور امتیاز ہو، اس صورت میں ترکیب لازم آئیگی اور ترکیب ایک
قسم کی حرکت ہو اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا میں کسی قسم کی حرکت نہیں۔

ازلیت۔ جو شے ازلی نہ ہوگی وہ متحرک ہوگی کیونکہ عدم سے وجود میں آنا ایک

ازلیت

قسم کی حرکت ہو اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا میں کسی قسم کی حرکت نہیں،

غیر جسمانی ہونا

غیر جسمانی ہونا۔ خدا کے اگر جسم ہو گا تو ضرور ہو کہ متحرک ہو، کیونکہ یہ اد پر ثابت ہو چکا ہے کہ جسم کو ہر وقت کسی نہ کسی قسم کی حرکت رہتی ہے، اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا متحرک نہیں ہو سکتا،

مخلوقات کی ترتیب

مخلوقات کی ترتیب۔ خدا نے اگرچہ تمام عالم کو پیدا کیا ہے لیکن وہ تمام عالم کا بلا واسطہ خالق نہیں ہے،

ایک شے سے جب متعدد اشیا صادر ہوتی ہیں تو اس تعدد کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔

(۱) وہ شے مختلف قوی سے مرکب ہوتی ہے مثلاً انسان مختلف عناصر اور مختلف قوتوں سے مرکب ہو، اسلئے اُن مختلف قوتوں کے ذریعہ سے متعدد اور مختلف افعال سرزد ہو سکتے ہیں،

(۲) اسکے آلات مختلف ہوتے ہیں، مثلاً بنجار مختلف آلات کے ذریعہ سے مختلف کام کر سکتا ہے،

(۳) مواد کے اختلاف کی وجہ سے مختلف اثر ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً آگ کا کام صرف جلانا ہے لیکن لوہا اس سے پہلے جاتا ہے اور مٹی سخت ہو جاتی ہے آگ کا کام دونوں جگہ ایک ہی ہے لیکن چونکہ مادہ قابلہ ہے یعنی لوہے اور مٹی کی طبیعت میں اختلاف ہو اسلئے نتیجہ مختلف ظاہر ہوتا ہے

خدا کی ذات میں ان تینوں میں سے کوئی طریقہ نہیں پایا جاسکتا مگر بالقویٰ
 ہونا تو علانیہ باطل ہے۔ دوسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ اُن آلات کا خالق کون ہوگا
 اگر کوئی اور خالق ہوگا تو خدا کا تعدد لازم آتا ہے۔ اور اگر خدا ہی اُنکا بھی خالق ہو
 تو اُنکے بنانے میں اور آلات کی ضرورت پڑی ہوگی اور اس صورت میں آلات
 در آلات کا غیرتناہی سلسلہ ماننا پڑے گا۔

اب صرف تیسرا احتمال رہ جاتا ہے، اس میں بھی صرف یہی سوال پیدا ہوگا کہ ان
 مختلف مادوں کو کسے پیدا کیا۔ خود خدا تو مختلف چیزوں کو پیدا نہیں کر سکتا، اگر اور کسی نے
 پیدا کیا تو خدا کا تعدد لازم آتا ہے، اور جب یہ تینوں طریقے خدا کی نسبت ممکن نہیں تو
 صرف یہ طریقہ رہ جاتا ہے کہ خدا نے بالذات ایک چیز پیدا کی، پھر اسے ایک اور چیز
 پیدا کی اور اس طرح واسطہ در واسطہ تمام عالم وجود میں آیا، چنانچہ مخلوقات کی ترتیب
 یہ ہے کہ خدا نے سب سے پہلے عقل اول کو پیدا کیا، اسے نفس کو، نفس نے افلاک
 افلاک نے تمام عالم کو۔

علامہ موصوف نے اس تقریر کے بعد لکھا ہے کہ سب سے پہلے یہ مذہب ارسطو نے
 ایجاد کیا، علامہ موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ میں نے یہ تمام تقریر فرغوریوس یعنی پارمینیس
 سے نقل کی ہے۔

مادّین کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز نہیں پیدا ہو سکتی، عالم میں جو
 کچھ وجود میں آتا ہے اسکا مادہ پہلے سے موجود ہوتا ہے اسلئے مادہ قدیم ہے، خدا نے

مادہ کو نہیں پیدا کیا، بلکہ مادہ جو صورت اختیار کرتا ہے، یہ خدا کا فعل ہے جو الینوس کا یہی مذہب تھا اور اُس نے اس مسئلہ کے ثبوت میں ایک کتاب لکھی اسکندر افروسی جو ایک یونانی حکیم تھا اُس نے اس کتاب کا رد لکھا، علامہ ابن مسکویہ نے اسکندر افروسی کی رائے اختیار کی اور اسکی تقریر کو نہایت وضاحت سے ادا کیا، اسکا خلاصہ حسب ذیل ہے

”اس قدر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ مادہ جب ایک صورت بدل کر دوسری صورت

خدا نے عالم کو
عدم محض سے
پیدا کیا۔

اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے کیونکہ اگر معدوم ہوں تو صرف دو احتمال ہیں، یا یہ کہ وہ صورت منتقل ہو کر کسی اور جسم میں چلی جائے۔ یا یہ کہ جہاں تھی وہیں موجود رہے، پہلی صورت بدلتے غلط ہے، ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں کہ مثلاً ہم جب موم کے ایک کرہ کو مسطح شکل میں بدل دیتے ہیں تو گردیت کی شکل کسی دوسرے جسم میں منتقل نہیں ہو جاتی، دوسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت ہی قائم رہے تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا، یعنی ایک چیز ایک ہی وقت میں مثلاً گول ہی ہو اور لمبی ہی ہو۔

اسلئے ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب نئی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے، اور جب یہ ثابت ہو کہ پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے تو اسکا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نئی صورت عدم محض سے وجود میں آئی،

اس سے اس قدر قطعاً ثابت ہوا کہ اعراض یعنی صورت۔ رنگ۔ مزہ۔ بو وغیرہ عدم محض سے وجود میں آتی ہے اب صرف جوہر کی نسبت اس دعویٰ کا ثابت کرنا

باقی رہ جاتا ہے اسکے لئے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہئے۔

۱۔ مرکبات کی تحلیل، اخیر میں بساط تک منتہی ہوتی ہے، اور اخیر میں صرف ایک مادہ بسیط رہ جاتا ہے۔

۲۔ یہ بھی امر ہے کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا۔ مادہ میں ہزار طرح کا انقلاب پیدا کیا جائے لیکن کوئی نہ کوئی صورت باقی رہیگی، اسلئے مادہ اور صورت متلازم ہیں۔

۳۔ پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صورت قدیم نہیں ہو بلکہ عدم محض سے وجود میں آتی ہے، اسکے ساتھ جب یہ بھی ثابت ہوا کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا تو ضرور ہے کہ مادہ بھی قدیم نہ ہو ورنہ صورت کا بھی قدیم ہونا لازم آئیگا، اور جب مادہ حادث الہیرا تو ضرور ہے کہ عدم محض سے وجود میں آیا ہو کیونکہ مادہ بسیط محض ہے اور اس سے پہلے کوئی چیز موجود نہ تھی جس سے مادہ پیدا ہوا ہو، یہ علامہ ابن مسکویہ کی تقریر کا حاصل ہے۔

یہاں یہ بات خیال رکھنے کے قابل ہے کہ اکثر حکماء یونان، عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہیں، چنانچہ ارسطو کا میلان بھی اسی طرف ہے، لیکن چونکہ عالم کا قدیم ہونا عقائد اسلام کے خلاف تھا، اسلئے علامہ موصوف نے یونانیوں میں سے اُس گروہ کی رائے اختیار کی جو حدوث کا قائل تھا اور جو دلائل اُس فرقہ نے بیان کئے تھے اُس سے فائدہ اٹھایا،



روح یا نفس ناطقہ

علامہ موصوف نے اس بحث کو اس تہید سے شروع کیا ہے۔

روح کی حقیقت۔ اُس کا وجود، جسم کے فاسد ہونے کے بعد اس کا بقا، یہ مسائل نہایت دقیق اور مشکل ہیں لیکن چونکہ معاد کا ثابت ہونا انہی مسائل پر موقوف ہے اسلئے ضرور ہی کہ پہلے ان مسائل کے متعلق گفتگو کی جائے،

ارسطو وغیرہ نے روح کے متعلق جو کچھ لکھا تھا، وہ نہایت پرانگندہ اور مبہم تھا۔ علامہ موصوف نے اُس کو سہل کر لکھا ہے تاہم بہت کچھ بے ترتیبی باقی رہ گئی اسلئے میں اُس کے تمام سلسلہ تقریر کا حاصل صاف اور واضح طریقہ سے بیان کرتا ہوں۔

روح کا وجود اور اُس کا غیر جسمانی ہونا جسم کا یہ خاصہ ہے کہ جب وہ کسی صورت کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو جب تک یہ صورت زائل نہ ہو چکے، دوسری صورت قبول نہیں کر سکتا مثلاً اگر چاندی کے ایک پیالہ کو صراحی بنانا چاہیں تو جب تک پیالہ کی صورت زائل نہ ہو چکے گی، وہ صراحی کی صورت اختیار نہیں کر سکتا، یہ خاصیت تمام اجسام میں مشترک ہے، اور اس لحاظ سے جس چیز میں یہ خاصیت نہ ہو وہ جسم نہیں بلکہ انسان جس وقت کسی شے کا ادراک کرتا ہے اور اُس کی صورت اُس کے نفس میں قائم ہوتی ہے تو اُس وقت دوسری شے کا بھی ادراک کر سکتا ہے، بلکہ ہر قدر اور اکالت بڑھتے جاتے ہیں، یہ قوت اور بڑھتی جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ انسان کی

روح کا وجود اور
اُس کا غیر جسمانی ہونا

قوت بدرجہائی نہیں ہے یہ چیز جسمیں مختلف اشیاء کی صورتیں ایک ساتھ قائم ہوتی ہیں اور جبکہ ذریعہ سے انسان ایک ہی وقت میں مختلف اشیاء کا ادراک کرتا ہے، اسی کا نام روح اور نفس ناطقہ ہے مختصر یہ کہ جو چیز محل ادراک ہے، ہی نفس اور روح ہے۔
اس سے کسی شخص کو انکار نہیں ہو سکتا کہ انسان میں ایک حاسہ ہے جس سے وہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے، لیکن جو لوگ نفس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ حاسہ جسمانی ہے یا یہ کہ جسم کا ایک خاصہ ہے، اسلئے اصل مابہ النزاع جو کچھ ہے صرف یہ ہے کہ یہ حاسہ جسمانی ہے یا جسمانیت سے بالکل بری ہے، علامہ موصوف نے اس قوت کے غیر جسمانی ہونے پر متعدد دلیلیں قائم کی ہیں جو اکثر ارسطو سے ماخوذ ہیں،

(۱) حواس جسمانی کا یہ خاصہ ہے کہ جب کسی قومی محسوس کا ادراک کرتے ہیں تو انکی قوت مضطرب ہو جاتی ہے اور انہیں ضعف پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً جب آفتاب پر نظر پڑتی ہے تو قوت باصرہ کو سخت صدمہ پہنچتا ہے اور وہ اپنے کام سے عاجز آ جاتی ہے بخلاف اسکے عقل معقولات کے ادراک سے اور قومی ہوتی ہے اسلئے یہ قوت یا حاسہ جسمانی نہیں ہو سکتا۔

لیکن یہ استدلال ضعیف ہے، عقل کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ ایسے موقع پر عاجز اور ضعیف ہو جاتی ہے، مثلاً خدا کے تصور کے وقت عقل پر مہی حالت طاری ہوتی ہے جو آنکھ کو آفتاب کے دیکھنے سے ہوتی ہے۔

(۲) حواس جسمانی کا یہ خاصہ ہے کہ جب کسی قومی محسوس کا ادراک کرتے ہیں تو اسکے بعد دیر تک، وہ ضعیف محسوس کا ادراک نہیں کر سکتے، مثلاً آفتاب کے دیکھنے سے

روح کے غیر جسمانی ہونے کے دلائل پہلی دلیل

دوسری دلیل

جب نگاہ خیرہ ہو جاتی ہے تو دیر تک معمولی چیز کو بھی نہیں دیکھ سکتی، لیکن قوت مدرکہ کی حالت اسکے برخلاف ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قوت مدرکہ جسمانی نہیں ہے، لیکن یہ استدلال ہی باطل ہے، قوت عقلی کا بھی یہی حال ہے جب وہ کسی دقیق اور مشکل مضمون پر متوجہ ہوتی ہو اور دیر تک اسکے حل کرنے میں مصروف رہتی ہے تو اسکی یہ حالت ہو جاتی ہے کہ ایک بیش اُفتادہ مضمون پر بھی توجہ نہیں کر سکتی، اور آسان سے آسان بات اُسکو مشکل معلوم ہوتی ہے۔

تیسری دلیل

(۳) انسان جب کسی دقیق اور عقلی مضمون پر غور کرتا ہے تو اسوقت محسوسات سے بالکل قطع نظر کرنا چاہتا ہے، وہ خلوت میں بیٹھتا ہے، کسی چیز کو دیکھنا، سنا، لگونا چھونا، نہیں چاہتا اور یہ چیزیں اُسکے غور و فکر میں سدراہ ہوتی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ قوت عاقلہ جسمانی نہیں ہے، کیونکہ اگر جسمانی ہوتی تو جسمانیات اور محسوسات سے الگ ہو کر کام کرنا نہ چاہتی اور نہ کر سکتی۔

یہ استدلال ہی صحیح نہیں بے شبہہ انسان غور و فکر کے وقت، ہر قسم کے محسوسات سے علیحدگی اختیار کرتا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اُن محسوسات کے تزلزل اور آثار پر متوجہ ہوتا ہی جو پہلے سے اسکے دماغ میں مجتمع ہیں محسوسات وہ اب بھی کام لے رہا ہو البتہ یہ فرق ہے کہ نئے محسوسات سے نہیں بلکہ پرانے محسوسات کے تزلزل سے کام لے رہا ہے کیونکہ نئے محسوسات، اُسکے مقصد سے تعلق نہیں رکھتے۔ (۴) انسان بہت سے ایسے مسائل کا تصور کرتا ہے جنکو جو اس سے کچھ تعلق

چوتھی دلیل

نہیں مثلاً یہ کہ اجتماع التقیضین باطل ہے، خدا موجود ہے، فلک الافلاک کے اوپر نہ خلا ہے نہ ملا، یہ تمام مسائل محض معقولی مسائل ہیں اور اُنکے حاصل ہونے میں حواس کو کچھ دخل نہیں،

یہ استدلال بھی صحیح نہیں، مسائل مذکورہ بالا کو بھی تحلیل کیا جائے تو انکی انتہا ہی محسوسات تک ہوگی مثلاً ہم نے جب سیکڑوں ہزاروں مثالوں میں دیکھا کہ ایک جگہ دو مخالف چیزیں جمع نہیں ہوتیں، تو ہم نے ایک عام نتیجہ قائم کر لیا کہ اجتماع التقیضین محال ہے، لیکن یہ کلیہ انہی سیکڑوں جزئیات کی مستقرا سے پیدا ہوا ہے جنہیں حواس کا تعلق ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل

(۵) قوت مدرکہ بڑھا پے میں زیادہ قوی اور تیز ہو جاتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسکو جسم سے تعلق نہیں، ورنہ جسم کا ضعف، اسکو بھی ضعیف کر دیتا، یہ دلائل وہ تھے جو ارسطو سے ماخوذ ہیں، افلاطون کے دلائل بھی علامہ موصوف نے نقل کئے ہیں، لیکن وہ بھی محض عوام پسند ہیں، اس تمام سلسلہ میں صرف ایک استدلال ہے جو قوی ہے، علامہ موصوف نے اسکو نہایت مجمل اور نامام طریقہ پر لکھا ہے، اگر اسپر بعض اور مقدمات اضافہ کئے جائیں تو بے شبہہ وہ ایک مستحکم دلیل ہونیکی قابلیت رکھتا ہے چنانچہ ہم اسکو ذیل میں لکھتے ہیں،

یہ امر بہ اہتہ نظر آتا ہے کہ انسان کے جسم کے مختلف اجزاء ہیں اور ان تمام اجزاء کے اعمال مختلف ہیں، زبان بولتی ہے، کان سنتے ہیں، ناک سونگھتی ہے، یہ حالت ظاہری روح اور اسکی غیر جسمانی ہونے پر ایک قوی مستحکم دلیل ہے۔

آثار کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تحقیقاتِ جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ انسان میں جو مختلف احساسات اور جذبات ہیں مثلاً غصہ، رحم، جوش، محبت، حافظہ، تخیل۔ ان کے مقامات بھی جدا جدا ہیں اور وہ دماغ کے مختلف حصوں میں ہیں۔

یہ بات بھی علانیہ نظر آتی ہے کہ یہ تمام اجزاء بطور آلات کے ہیں اور اپنے لئے نہیں بلکہ دوسرے کے لئے کام کر رہے ہیں، ان سب پر کوئی اور چیز حاکم ہے اور ان سب کام لیتی ہے، ہاتھ جو کچھ چھو تا ہے، آنکھیں جو کچھ دیکھتی ہیں، کان جو کچھ سنتے ہیں یہ احساسات خود ہاتھ، آنکھ اور کان کے کام نہیں آتے بلکہ ایک اور قوت ہے جو ان کے نتائج سے متمتع ہوتی ہے، جو اس ہر قسم کی شہادت دیتا کرتے ہیں، لیکن ان شہادت کوئی بنا پر فیصلہ کرنا ایک دوسری قوت کا کام ہے۔

یہ امر اُس موقع پر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہاں خود جو اس غلطی کرتے ہیں۔ مثلاً ایک چیز دور ہونے کی وجہ سے چھوٹی نظر آتی ہے، آنکھ نے اس شے کو چھوٹا ہی سمجھا ہے، لیکن انسان فیصلہ کرتا ہے کہ آنکھ نے غلطی کی ہے اور اس کی شہادت اس موقع پر اعتبار کے قابل نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ ان تمام اجزاء، اعضاء، حاسہ ظاہری اور باطنی سے کام لینے والی کیا چیز ہے؟ مادیتیں کہتے ہیں کہ دماغ ہے، لیکن یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دماغ کے متعدد اور مختلف حصے ہیں اور ہر حصہ خاص قوت کا منبع ہے۔ دماغ میں اُس عام قوت کا کوئی مقام ثابت نہیں ہوتا جو تمام خاص قوتوں پر حکم کرے اور

جسکے لئے یہ تمام قوتیں آلہ کے طور پر کام دے رہی ہوں تجربہ نے قطعاً یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیز جسمانی ہے، اور جسم کا حصہ ہے اسکی حیثیت آلہ سے بڑھ کر نہیں ہے اس لئے وہ چیز جو ان تمام اعضا و اس اور قوی سے کام لیتی ہو، ضرور ہے کہ ان سب سے بالاتر ہو اور جسمانی نہ ہو کیونکہ اگر جسمانی ہو تو وہ بھی آلہ ہوگی اور اسکا ایک خاص اور محدود کام ہوگا، یہی عام قوت، اور سب سے کام لینے والی قوت روح اور نفس ناطقہ ہے۔ اب صرف یہ شبہ رہ جاتا ہے کہ یہ چیز ممکن ہے کہ جوہر نہ ہو بلکہ عرض ہو یعنی جسم کی ساخت اور ترکیب کی ایک کیفیت ہو جیسا کہ آج کل کے مادیین قائل ہیں، علامہ موصوف نے اس احتمال کو اس طرح سے باطل کیا ہے۔

(۱) جو چیز مختلف صورتوں اور کیفیتوں کو قبول کرتی ہے، وہ خود ان صورتوں اور کیفیتوں کا کوئی فرد نہیں ہوتی مثلاً جسم جو مختلف رنگوں کو قبول کرتا ہو اور پسیدہ سیاہ، سرخ، ہو سکتا ہے، ضرور ہے کہ مرتبہ ذات میں خود بالکل سادہ ہو اور کوئی رنگ نہ رکھتا ہو، ورنہ دوسرے مختلف رنگوں کو قبول نہ کر سکے گا۔

اور چونکہ روح تمام اشیاء کا تصور کر سکتی ہے اور اس میں ہر صورت کے اور اس کا قبول کی قابلیت ہے، اسلئے ضرور ہے کہ وہ عرض نہ ہو ورنہ عرض کے نہ گانہ اقسام یعنی کم و کیف وغیرہ میں سے کسی قسم کے تحت میں داخل ہوگی۔

(۲) عرض ایک ایسی چیز ہے جو جسم کے پیدا ہونے کے بعد طاری ہوتی ہے اور اسکا مرتبہ کم ہے۔ اسلئے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ چیز جو تمام اعضا و اجزاء قوی و حواس ظاہری

اور باطنی پر حکومت کرتی ہو، خود ایک عارضی ناپائیدار اور غیر مستقل چیز ہو،

اس استدلال کو ہم زیادہ وضاحت اور قوت کے ساتھ اس طرح بیان کر سکتے ہیں۔ یہ امر مسلم ہے کہ انسان کا جسم اور جسم کی کیفیات سب متغیر ہوتے رہتے ہیں یہاں تک کہ آجکل کے مادّین کا بیان ہے کہ تیس برس کے بعد انسان کے پہلے جسم کا ایک ذرّہ بھی باقی نہیں رہتا، پہلے اجزا تمام بدل جاتے ہیں اور بالکل ایک نیا جسم پہلے جسم کے مشابہ پیدا ہو جاتا ہے، بایںہم کوئی چیز ایسی بھی ہے جو ہر حال میں قائم رہتی ہے اور جسکی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ زید وہی زید ہے جو تیس برس پہلے تھا یہی چیز ہے جسکو ہم روح اور نفس ناطقہ کہتے ہیں،

ظاہر ہے کہ یہ چیز عرض نہیں ہو سکتی کیونکہ عرض ہر وقت بدلتا رہتا ہے، اور یہ وہ چیز ہے جو تمام تغیرات کے ساتھ بھی قائم رہتی ہے،

روح کا غیر فانی ہونا۔ جب یہ ثابت ہو چکا کہ روح جوہر ہے، اور جسمانی نہیں ہے تو خود ثابت ہو گیا کہ وہ فانی نہیں کیونکہ فانی ہونا اجسام کا خاصہ ہے جو چیز جسمانیّت سے بالکل بری ہے، وہ کیونکر فنا ہو سکتی ہے۔

یہ دعویٰ موجودہ تحقیقات کے موافق نہایت آسانی سے ثابت ہو سکتا ہے تحقیقات جدیدہ نے قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ کوئی شے فنا نہیں ہوتی بلکہ صرف اسکی ہیئت ترکیبی بدل جاتی ہے اور اسکے اجزا الگ الگ ہو کر کوئی اور صورت اختیار کر لیتے ہیں، تمام دنیا اگر ملکر چاہے تو ایک ذرّہ کو اس طرح نہیں فنا

روح کا
غیر فانی ہونا

کر سکتی کہ وہ بالکل معدوم محض ہو جائے،
 اور چونکہ یہ ثابت ہو چکا کہ روح مرکب نہیں بلکہ بسیط ہے، تو اسکی تحلیل
 ہو سکتی ہو نہ اسکے اجزاء بدل سکتے ہیں، اسلئے اسکا فنا ہونا غیر ممکن ہے،

نبوت

نبوت کی حقیقت سمجھ میں آنے کے لئے پہلے موجودات کی ترتیب اور انکے سلسلہ نبوت
 بسلسلہ ترقی پر غور کرنا چاہئے،

موجودات کی
ترتیب

موجودات کا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ صرف اجسام مفرد یعنی عناصر موجود تھے، عناصر نے
 جب باہم ترکیب پائی تو سب سے پہلے جمادات وجود میں آئے جو عالم ترکیب کا سب سے
 ادنیٰ درجہ ہے، جمادات سے ترقی کر کے نباتات کا درجہ آیا، نباتات نے بھی درجہ بدرجہ ترقی
 کی، پہلے گمانس وجود میں آئی جو تخم سے نہیں بلکہ آپ سے آپ پیدا ہوتی ہے۔ پھر
 درخت پیدا ہوئے، درختوں میں بھی درجہ بدرجہ ترقی ہوئی یہاں تک کہ اُس قسم کے درخت
 پیدا ہوئے جنہیں تنہ شاخ پھول پھل ہوتا ہے۔ انکی خوراک کے لئے عمدہ زمین۔
 عمدہ پانی اور عمدہ ہوا کی ضرورت ہوتی ہے، یہاں تک کہ ترقی کرتے کرتے انہیں
 حیوانیت کے خواص پیدا ہوئے اور ان کی سرحد، حیوانات کے بالکل قریب
 ہو گئی، مثلاً کچھ اور خرماجن میں حیوانات کی طرح زودادہ ہوتے ہیں اور حسب طرح
 زودادہ کی مباشرت سے اولاد ہوتی ہے، اسید طرح ان درختوں میں جب تک پیوند
 نہیں ہوتا بار آور نہیں ہوتے، اسی بنا پر حدیث میں آیا ہے کہ اپنی پہو بھی کچھ کی عزت کرو

کیونکہ وہ اُس مٹی سے پیدا ہوئی ہے جو حضرت آدم کی خاک سے بچ رہی تھی۔

نباتات - ترقی کرتے کرتے جب حیوانات سے متصل ہو جاتے ہیں تو وہ صنف

پیدا ہوتی ہے جو حیوان اور نبات دونوں کا مجموعہ ہے مثلاً مونگا، سیدپ۔

علامہ ابن مسکویہ کے زمانہ تک طبعیات کو اس قدر ترقی نہیں ہوئی تھی اس لئے

انھوں نے سیدپ اور مونگے کی مثال دی، ورنہ آج کل متعدد ایسے نباتات ثابت

ہوئے ہیں جو صاف صاف حیوانیت و نباتیت کے جامع ہیں۔ مثلاً ایک گھانسی ہر

جو درخت پر لٹکتی رہتی ہے اور جب کوئی جانور اُس کے سامنے سے گزرتا ہے تو وہ لٹک لٹک نہایت

تیزی سے جانور کو لپیٹ جاتی ہے اور اُس کا تمام خون چوس لیتی ہے یہاں تک کہ جانور مر جاتا ہے

نباتات جب ترقی کر کے حیوان کے درجہ پر پہنچتے ہیں تو سب سے پہلے کیڑے پیدا

ہوتے ہیں جنہیں حرکت اختیار کرنے کے سوا اور کوئی چیز نباتات سے بڑھ کر نہیں ہوتی رفتہ

رفتہ انہیں ترقی ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ لامسہ کے سوا انہیں اور جو اس سے بھی پیدا ہونے

شروع ہوتے ہیں یہاں تک کہ ایسے حیوانات پیدا ہوتے ہیں جنہیں لامسہ، سامعہ، شامعہ

ذائقہ، باصرہ، تمام حواس خمسہ موجود ہوتے ہیں، انہیں بھی ترقی کی رفتار قائم رہتی ہے

چنانچہ ابتدائی درجہ کے جانور محض کو دل ہوتے ہیں پھر تیز ذہین، زرد فہم ہوتے

جاتے ہیں یہاں تک کہ ترقی کرتے کرتے انسان کی سرحد تک آ جاتے ہیں مثلاً بندر

وغیرہ اسمرتبہ سے ہی جب آگے بڑھتے ہیں تو انسان کی طرح ان کا قد بھی سیدھا ہو جاتا ہے

اور اُن کے قوائے عقلیہ بہت کچھ انسان سے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ یہ مرتبہ حیوانیت کا

انجام اور انسانیت کا آغاز ہے، چنانچہ افریقہ کے بعض مقامات کے وحشی آدمیوں میں اور ان حیوانات میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے۔

یہی ترقی کا سلسلہ خود انسان کے نوع میں قائم ہے یہاں تک کہ قوائے عقلیہ ذہن - ذکا - صفائی باطن، اور پاکیزہ خوی میں ترقی کرتے کرتے انسان - ملکوتیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے، یہی مرتبہ ہے جسکو ہم نبوت اور رسالت سے تعبیر کرتے ہیں۔

وحی کی حقیقت

انسان کے قوائے ادراک کی ترقی اس طرح درجہ بدرجہ ہوتی ہے کہ پہلے وہ وحی محسوسات کا ادراک کرتا ہے، پھر محسوسات سے تخیل و تخیل سے فکر اور فکر سے عقلیات محض کے ادراک تک پہنچتا ہے، لیکن جب انسان اُس مرتبہ تک ترقی کرتا ہے جسکو ادراک پر جنے نبوت کے درجہ سے تعبیر کیا ہے، تو اسکو معلومات درحقائق کے ادراک میں تدریجی ترقی کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بلکہ اسکو ابتداء حقائق اشیا کا ادراک ہو جاتا ہے، یعنی جو بات اور لوگوں کو جزئیات کے استقرار اور محسوسات کی تجرید اور مقدمات کی ترتیب سے معلوم ہوتی ہے، وہ پیغمبر کو ابتداء بغیر غور و فکر کے القا ہو جاتی ہے، اسکو وحی یا الہام کہتے ہیں۔

نبی کبھی کبھی معقولات سے محسوسات کی طرف آتا ہے، اسکو ایک مفہوم کا ادراک قوت عقلیہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے، پھر قوت عقلیہ، قوت فکر پر اثر ڈالتی ہے، قوت فکریہ، قوت تخیل پر اور تخیل قوت حسیہ پر عمل کرتی ہے جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مفہوم عقلی اور مجرّد عن المادہ تھا مجسم ہو کر محسوس ہوتا ہے، بعینہ اس طرح جس طرح نیند میں قوت تخیل

کے ذریعہ سے انسان کو محسوس صورتیں نظر آتی ہیں یا وہ محسوس آوازیں سنتا ہے، جس طرح مادّی اور محسوس معلومات جب ترقی کرتے ہیں تو مادّہ سے مجرّد ہو کر صرف مفہوم عقلی رہ جاتا ہے اس طرح مفہوم عقلی جب تنزل کی طرف مائل ہوتا ہے تو جسمانی صورت اختیار کر لیتا ہے، انبیاء کو جو ملکوتی صورتیں، مشاہدہ اور محسوس ہوتی ہیں یا جو آوازیں ان کے کانوں میں آتی ہیں اسکی یہی حقیقت ہے،

حکیم اور پیغمبر میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ حکیم محسوسات سے رفتہ رفتہ ترقی کرتا ہے اور انبیاء عام انسانوں کے خیال سے قریب ہو نیکی لئے ترقی سے تنزل کی طرف آتے ہیں،

علامہ ابن مسکویہ نے وحی اور مشاہدات اور سموعات انبیاء کی جو حقیقت بیان کی امام غزالی نے کتاب المضمون بعلی غیر الملہ میں بعینہ اسکو اپنے لفظوں میں ادا کیا ہے، الغزالی میں ہم نے اسکی عبارت بتماہا نقل کی ہے، یہاں صرف ضروری فقرہ پیر اکثفا کرتے ہیں،

انّ لسان الحمال یصیر مشاہدًا محسوسًا	زبان حال تمثیل کے طور پر مشاہدہ اور محسوس ہوتی
علی سبیل التمثیل وھذا خاصۃ الانبیاء	ہے اور یہ انبیاء اور رسولوں کا خاصہ ہے جس طرح زبان
والرسل علیہم الصلوٰۃ والسلام کما ان	حال نیند کی حالت میں عام لوگوں کو محسوس صورت
لسان الحمال یمثل فی المنام لغیر الانبیاء	میں نظر آتی ہے اور وہ آوازیں اور گفتگوئیں
و یسمعون صوّثًا وکلامًا۔	سنتے ہیں۔

فالاٰنبیاء یرون ذلک فی الیقظة و
تخاطبهم هذا الاشیاء فی الیقظة

تو پیغمبر لوگ (علیہم السلام) ان چیزوں کو سیداری

کی حالت میں دیکھتے ہیں، اور یہ چیزیں اُنسے

بیداری کی حالت میں باتیں کرتی ہیں۔

عبدالرزاق لاہجی نے گوہر مراد میں اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے کہ حسب طرح
ہم لوگوں کا دماغ محسوسات کو مجرد کر کے صورت عقلیہ بنا دیتا ہے۔ اس طرح انبیاء علیہم السلام
کی قوت قدسیہ، معقولات کو محسوسات کا لباس پہنا دیتی ہے۔“

لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ وحی اور مشاہدہ کی یہ حقیقت، صرف حکماء کا مذہب ہے،
علمائے ظاہر کے نزدیک یہ قول بالکل کفر میں داخل ہے

اسی زمانہ کے قریب اخوان الصفا کی مجلس قائم ہوئی جس کا مقصد شریعت
و فلسفہ کا باہم تطبیق دینا تھا،

اس مجلس کے ممبروں نے فلسفہ اور شریعت کے ہمت مسائل پر (۵۱)
رسالے لکھے جو رسائل اخوان الصفا کے نام سے آج ضخیم جلدوں میں موجود ہیں
لیکن اتنی جرات ان لوگوں کی بھی نہ ہوئی کہ اپنے نام ظاہر کر سکتے، ان میں سے جن
لوگوں کے نام کشف الطون میں مذکور ہیں یہ ہیں۔ ابوسلیمان محمد بن نصیر البستی، ابوالحسن
علی بن ہرون الزنجانی۔ ابوالحمد ہنزوری۔ زید بن رفاعہ،

اس قدر سب کو تسلیم ہے کہ ان رسالوں کے لکھنے والے سب حکمائے اسلام تھے
کشف الطون میں ہے کُلُّهُمْ حکماء اجتمعوا و صنعوا شہر زوری نے تاریخ الحکماء

میں انکا ذکر سفاقر تفصیل کے ساتھ کیا ہے، ان لوگوں نے اپنے مقصد کی تصریح ایک موقع پر خود کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے،

”حکمائے قدیم نے بہت سے علوم و فنون پر کتابیں لکھیں۔ مثلاً طب۔ ریاضیات۔ نجوم۔ طبیعیات وغیرہ، ان تصنیفات نے مختلف نتیجے پیدا کئے، ایک گروہ نے توانسے مخالفت کی جسکی وجہ یا تو نادانیت تھی، یا یہ کہ وہ مسائل سرے سے انکی سمجھ سے باہر تھے۔ دوسرے گروہ نے ان علوم کو پڑھا، لیکن چونکہ پوری تکمیل نہیں کی، اسلئے نتیجہ یہ ہوا کہ احکام شریعت کے منکر ہو گئے اور مذہبی باتوں کو حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے ہمارے برادران صاحب کمال کا مقصد چونکہ دونوں حقیقت تک پہنچنا ہے اسلئے ہم لوگوں نے یہ (۵) رسالے لکھے۔ جس میں شریعت اسلامی، اور علوم فلسفہ کے حقائق ظاہر کئے گئے۔“

پانچویں صدی ہجری میں امام غزالی پیدا ہوئے جو اس سلسلہ میں تمام متقدمین و متأخرین کے سرخیل ہیں، انھوں نے منقول کو بالکل معقول سے ملادیا اور اور اس غیبی سے ملایا کہ دونوں میں سے کسی کا پہلو نہ دبا، آج جدید علم کلام کی عمارت اگر قائم کجا سکتی ہو تو انہی کے خیالات کی بنیاد پر قائم ہو سکتی ہو، اسی بنا پر ہم انکے خیالات کو اس کتاب کے دوسرے حصہ میں لکھیں گے۔ البتہ اس موقع پر یہ بتادینا ضرور ہو کہ امام صاحب کی تصنیف ظاہر علم میں ہیں اور ہر جگہ وہ ایک نیا قالب بدل لیتے ہیں، وہ کہیں متکلم ہیں، کہیں فقہ

کہیں واعظ، کہیں فلسفی کہیں حکیم، اسلئے یہ امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے کہ واقعی اُن کا کیا خاص مشرب ہے، اور کیا اعتقادات ہیں۔ انکی تمام تصنیفات جب جمع کیجائیں اور ایک کو دوسرے سے ملایا جائے اور انکے اشاروں کی مخفی زبان سے آشنائی ہو تب یہ راز کھلسکتا ہے۔ اسلئے ہم نے انکے حالات میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس میں یہ مباحث نہایت تفصیل سے لکھے ہیں۔ یہ کتاب چھپر شائع ہو چکی ہے۔

امام غزالی نے اگرچہ علمائے ظاہر کے دُور سے نہایت احتیاط اور پردہ داری سے کام لیا تا ناہم سمجھنے والے سمجھ گئے کہ وہ فلسفہ کی زبان میں باتیں کرتے ہیں، اس بنا پر بڑے بڑے نامور علما مثلاً قاضی عیاض، محدث ابن جوزی، ابن قیم وغیرہ نے انکی ضلالت اور گمراہی کی تشہیر کی، قاضی عیاض کے حکم سے انکی کتابیں اندلس میں ضائع کر دی گئیں چنانچہ ان واقعات کی تفصیل انکے حالات میں کی گئی ہے،

امام غزالی کی بدولت، فلسفہ نے مذہبی گروہ میں بارپایا اور فلسفہ اور منطق کی تعلیم عام ہو گئی جس کی بدولت ایسے بہت سے لوگ پیدا ہو گئے جو مذہب کو فلسفہ کے ساتھ ملانا چاہتے تھے، انہیں شیخ الاشراق شیخ شہاب الدین مقتول سبک سرخیل، انہوں نے اس قدر فیاض دلی کی کہ فلسفہ کو مذہب کے پہلو میں بٹھادیا، انکے خیالات کے اندازہ کرنے کے لئے ہم انکی مشہور کتاب مکملہ الاشراق کے دیباچہ کی عبارت نقل کرتے ہیں۔

وما ذکرته من علم الا نوار و جمیع ما
میں نے علم کا شفقہ کا جو ذکر کیا ہوا اور اسکے جو مقدمات

یقینی علیہ وغیرہ یساعدنی علیہ کل من سبک
بیان کے ہیں اُس سے تمام سالکان طریق

سبیل اللہ عزوجل وھو ذوق امام الحکمتہ کو اتفاق ہوگا اور یہ طریقہ امام مکت و رئیس مکت
 ورئسہا فلاطین صاحب لاید والنور وکذا یعنی افلاطون کے مذاق کے موافق ہو جو کہ صاحب
 من قبلہ من زمان والالحکماء مرسل عن عظماء تأیید اور صاحب نور تھا، اور یہی طریقہ تمام بڑے
 الحکماء واساطین الحکمتہ مثل مباد قلش بڑے حکما کا تہاجر ابو الحکماء ہر مس کے دانہ سے
 فیثاغورس وغیرہما وعلی هذا متبنی قاعدۃ ہوتے آئے ہیں مثلاً ابن اوقلس، فیثاغورس
 الشرق فی النور والظلمۃ التی کانت طریقۃ وغیرہ اور اسی پر حکماء فارس کے طریقہ کی بنیاد
 حکماء الفرس مثل جاماسپ فرشا وشریبز جسکو نور و ظلمت سے تعبیر کیا جاتا ہے یہ حکمائے
 جمہور من قبلہم وھی لیست قاعدۃ فارس جاماسپ فرشا وشریبز جمہور وغیرہ تھے
 کفۃ الجوس والحاد مانی، اور یہ وہ قاعدہ نہیں جو کفار مجوس اور مانی کا طریقہ ہے

شیخ الاشراق تقریباً ۵۵۰ھ میں پیدا ہوئے، مجدد جلی سے جو امام رازی کے
 استاد تھے معقولات کی تحصیل کی، خدا داد ذہانت و طباعی سے تہوڑی سی عمر میں وہ
 کمال حاصل کیا کہ تمام ممالک اسلامیہ میں انکا کوئی ہمسر نہیں رہا،

۵۶۰ھ میں جب وہ حلب گئے تو وہاں، الملک الظاہر غازی جو سلطان صلاح الدین
 کا فرزند تھا حکمران تھا، اسنے انکی بہت قدر کی، اور ایک مجلس مناظرہ منعقد کی جس میں تمام
 بڑے بڑے اکابر علماء شریک ہوئے، شیخ الاشراق نے اس مجمع میں دقاتق فن پر ایسی
 تقریر کی کہ تمام معاصرین ماند پڑ گئے، یہاں تک کہ علماء انکے دشمن ہو گئے اور سلطان
 صلاح الدین کو لکھا کہ اگر یہ شخص زندہ رہا تو آپکے خاندان کو بلکہ تمام مسلمانوں کو گمراہ کر دے گا

اسپر سلطان صلاح الدین نے الملک الظاہر کو اُنکے قتل کا فرمان بھیجا اور وہ ۵۸۶ھ میں قتل کر دئے گئے۔ یہ طبقات الاطباء کی روایت ہے،

اگرچہ یہ امر اور تمام تاریخوں سے ہی ثابت ہے کہ صلاح الدین نے اُنکے قتل کا حکم بھیجا تھا لیکن ہمارے نزدیک علماء کی برہمی حسد اور رشک کی وجہ سے انہیں تہی بلکہ درحقیقت وہ شیخ الاشراق کو گمراہ سمجھتے تھے۔

شیخ الاشراق کی تصنیفیں آج بھی موجود ہیں، انہیں سیکرٹون بائین مذکور ہیں جو فقہاء کے نزدیک ضلالت اور کفر ہیں۔ حکمت الاشراق میں زردشت وغیرہ کو پیغمبر کہا ہے، اور حکمائے یونان کو مقربان بارگاہ الہی میں شمار کیا ہے، اس سے زیادہ کفر کے لئے کیا چاہئے۔

شیخ نے فلسفہ میں بہت سی کتابیں لکھیں جنہیں سے اکثر فلسفہ ارسطو کے موافق ہیں۔ انہیں سے ایک کتاب یعنی حکمت الاشراق خاص اپنے مذاق پر لکھی ہے۔

حکمائے یونان کے مسائل پر بحث چینی، قدائے متکلمین ہی کے زمانہ سے شروع ہو چکی تھی، جسکو امام غزالی ورازی نے بہت وسعت دی لیکن شیخ الاشراق کو ایک

خاص امتیاز حاصل ہوا، امام غزالی وغیرہ کا مقصد صرف رد و قدح تھا، خود کسی فلسفہ کے بانی نہ تھے بخلاف اسکے شیخ الاشراق نے اپنا ایک خاص فلسفہ مرتب کیا،

جسکا نام فلسفہ اشراق رکھا۔ اس میں وہ ارسطو کے اکثر مسائل کو غلط ثابت کر کے خود اپنا مذہب لکھتے ہیں اور اس پر دلائل قائم کرتے ہیں۔ کتاب کے خاتمہ میں تصریح

کی ہے کہ یہ مسائل، خدا نے مجہر الہام کے فلسفہ کے علاوہ انہوں نے منطق میں بھی تصرف کیا، بعض مسائل کو غلط ثابت کیا، بعض کی ترمیم و اصلاح کی، ان میں سے بعض کو ناظرین کی دلچسپی کے لئے ہم یہاں نقل کرتے ہیں،

منطق میں اشیاء کی تعریف کا یہ طریقہ بیان کیا جاتا ہے کہ جس شے کی حدود حقیقت بیان کرنی ہو اسکے دو قسم کی ذاتیات یا اوصاف بیان کرنے چاہیں ایک ہوں جو اوروں میں بھی پائی جاتی ہوں مثلاً انسان کا احساس ہونا، متحرک بالارادہ ہونا، کہ انسان کے سوا اور جانوروں میں بھی پایا جاتا ہے۔ دوسرے وہ خاص اور مختص ہوں مثلاً نطق کی صفت کہ انسان کے سوا، اور کسی جانور میں نہیں پائی جاتی ان دو وزن قسم کے اجزاء یا اوصاف کا جو مجموعہ ہوگا وہی اس شے کی حد اور حقیقت ہوگی ان اجزاء کو جنس و فصل کہتے ہیں،

شیخ الاشراق کے نزدیک یہ طریقہ صحیح نہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو جزو ایسا خاص ہے کہ اس ماہیت کے سوا اور کسی چیز میں پایا ہی نہیں جاتا، اُسکا علم مخاطب کو کیونکر ہوگا، یہ ماہیت تو ابھی مخاطب کو معلوم نہیں اور اس ماہیت کے سوا، اور کہیں اسکا وجود نہیں مثلاً گھوڑے کی تعریف، منطق میں حیوان صاہل سے کرتے ہیں، صاہل کے معنی مہنہنانے کے ہیں، مہنہنانا ایک خاص آواز ہے جو گھوڑے کے ساتھ خاص ہے، اب فرض کرو کہ ایک شخص کو گھوڑے کی حقیقت معلوم نہیں، نہ اُس نے پہلے کبھی گھوڑا دیکھا ہے، نہ مہنہنانے کی آواز سنی ہے اب اُس سے اگر کہا جائے

کہ گہوڑا ایک جانور ہے جو پہناتا ہے تو وہ پہناتے کے مفہوم کو کیونکر سمجھ سکے گا،
اس بنا پر شیخ الاشراق کے نزدیک کسی چیز کی تعریف کا طریقہ یہ ہے کہ اُسکے وہ تمام
ذاتیات یا اوصاف بیان کئے جائیں جو اگرچہ الگ الگ اور ن مین ہی پائے جاتے
ہوں لیکن انکا مجموعہ کسی اور چیز مین نہ پایا جاتا ہو،

موجہات کی جو بہت سی قسمیں قرار دی ہیں، شیخ نے اس سے بھی اختلاف
کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اصل جہت وجوب ہے، باقی امکان و امتناع تو یہ محمول مین
داخل ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ انسان کا تب بالامکان ہے، تو امکان کتابت
ضروری ہے، یعنی انسان کا ممکن الکتابت ہونا ضروری اور لابدی ہے اسلئے ممکنہ
بھی درحقیقت موجبہ ہے،

فلسفہ کے بہت سے مسائل مین شیخ کو ارسطو وغیرہ سے اختلاف ہے، مثلاً
ارسطو ہیولی کا قائل ہے، شیخ نے ہیولی کو باطل کیا ہے، ارسطو وغیرہ ممکنات کے
وجود کو زائد عن الماہیہ سمجھتے ہیں، شیخ عینیت کے قائل ہیں، ارسطو وغیرہ عقول عشرہ
کے قائل ہیں، شیخ کے نزدیک، عقول، دس پر محدود نہیں بلکہ سیکڑوں ہزاروں
لاکھوں عقول ہیں یعنی ہر شے کا رب النوع ایک عقل ہے۔ فلاطون نفس کے تدعیم
ہونیکا قائل ہے، شیخ نے اسکے بطلان پر متعدد دلائل قائم کئے ہیں، ارسطو وغیرہ مقولات
عشر کے قائل ہیں، شیخ کے نزدیک یہ سب اعتباری چیزیں ہیں

اس قسم کے مسائل اگرچہ کثرت سے ہیں، لیکن انکی تفصیل کا یہ موقع نہیں،

یہاں ہمکے صرف انکی الہیات سے بحث ہے جسکا اثر علم کلام پر پڑتا ہے،
 شیخ نے الہیات میں زیادہ تر بوعلی سینا کی تقلید کی، یا انکو بوعلی سینا سے
 توارد ہوا لیکن وحی، الہام، اور رویت ملائکہ کی نسبت ان کا ایک خاص مذہب
 ہے جسکی تفصیل یہ ہے۔

شیخ کے نزدیک وجود کے اقسام میں سے ایک وجود مثالی ہے اور وحی
 والہام وغیرہ سب اسی مثالی وجود کے مظاہر ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں۔

وما یبلغی الانبیاء ولا لیا وغیرہم	اور انبیاء اور لیا وغیرہ کو جو عالم غیب کی باتیں
المغیبات فاما قد ترد علیہم فی	معلوم ہوتی ہیں اس کی بہت سی صورتیں
اسطر مکتوبہ وقد ترد بسمع صوت	ہیں کبھی تو لکھی ہوئی سطرین ہوتی ہیں۔ کبھی
قد یکون لذین اوتوا قد یکون ہایلا	شیرین یا حبیب اور این سنائی دیتی
وقد یشاہدون صوراً لکائنات	ہیں کبھی موجودات کی صورتیں نظر آتی ہیں
وقد یرون صوراً حسنة انسانیة	کبھی نہایت خوبصورت انسانی صورتیں دیکھتے
تخاطبهم فی غایة الحسن فتناجیهم	ہیں چنانچہ ان سے غیب کی باتیں کہتی ہیں۔

بالقیب،

غرض اس قسم کی اور متعدد صورتیں لکھ کر لکھتے ہیں۔

کُلُّهَا مِثْلُ قَائِمَةٍ وَكَذَا الرُّوَايَةُ
 یہ سب مثالی صورتیں ہیں جو بذات خود قائم
 ہیں اور خوشبو وغیرہ کا بھی یہی حال ہے،
 وغیرہا

کیا عجیب بات ہے کہ یہی خیالات کسی کے نزدیک کفر ہیں، اور کسی کے نزدیک حقائق
 و اسرار، حضرات صوفیہ کی بزم میں شیخ کا جو رتبہ ہے وہ معلوم ہے، اور علامہ ابن تیمیہ
 وغیرہ کا شیخ کی نسبت جو خیال ہے وہ قابلِ انہار نہیں۔



علم کلام

پر

ایک اجمالی نظر،

اس خیال کی غلطی
 کہ علم کلام کے اکثر
 مسائل یونانیوں
 سے ماخوذ ہیں

اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ علم کلام کے مسائل اکثر یونانیوں سے ماخوذ ہیں، اس
 خیال کی بنیاد یہ ہے کہ امام غزالی نے مضنون، کبیر و جواہر القرآن وغیرہ میں
 نبوت۔ وحی۔ الہام۔ رویا۔ عذاب و ثواب۔ معجزات کی حقیقت کی جو تشریح
 کی ہے وہ بالکل ابن سینا و فارابی سے ماخوذ ہے اور یہ دونوں جو کچھ لکھتے ہیں فلسفہ یونان
 ہی کی نقل ہوتی ہے، لیکن اس خیال میں متعدد اور تو بہ تو غلطیاں ہیں، بے شبہہ مسائل
 مذکورہ کے متعلق امام غزالی کی تحقیقات ابن سینا و فارابی سے ماخوذ ہے، لیکن مسائل
 خود ابن سینا و فارابی کی ایجاد ہیں، یونانیوں سے اسکو کچھ واسطہ نہیں، علامہ ابن رشد

ہتافہ میں لکھتے ہیں۔

أَمَّا الْكَلَامُ فِي الْمَعْجَزَاتِ فَلَيْسَ لِلْقَدَمَاءِ

مِنَ الْفَلَسَفَةِ قَوْلٌ - أَمَّا مَا حَكَاهُ

فِي الرِّوَايَاتِ عَنِ الْفَلَسَفَةِ فَلَا أَعْلَمُ

أَحَدًا أَقَالَ بِهِ مِنَ الْقَدَمَاءِ،

يَزْعَمَانِ الْفَلَسَفَةُ يَتَكَلَّمَانِ خِلَافًا

وَهَذَا شَيْءٌ مَا وَجَدَ لَوَاحِدٍ مِمَّنْ تَقَدَّمَ

فِيهِ قَوْلٌ

باقی معجزات کی بحث تو قدمائے فلاسفہ نے اسکے

متعلق کچھ نہیں کہا ہے، باقی رویا کے متعلق غزالی

نے حکما سے جو نقل کیا ہے تو مجھ کو قدما میں سے

کوئی اسکا قائل نہیں معلوم ہوتا۔

غزالی خیال کرتے ہیں کہ فلاسفہ جعفر احساوی کے

سنگریں۔ لیکن اس مسئلہ کے متعلق۔ قدما کا

کوئی قول موجود نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں نے گوارسطوا اور افلاطون وغیرہ کے فلسفہ کو نہایت

عزت کی نگاہ سے دیکھا اور انکے تمام مسائل اخذ کئے لیکن یہ شاگردی طبیعیات و

ریاضیات وغیرہ تک محدود تھی۔ الہیات۔ یونانیوں کے ہاں خود اسقدر ناقص

اور غیر مکمل تھی کہ مسلمان اس سے کیا متنع اُٹھا سکتے تھے۔ یونانیوں کی الہیات کو علمائے

کلام نے ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا۔ علامہ ابن تیمیہ حالانکہ متکلمین کے معتقد نہیں

ہیں، چنانچہ رد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

ان کثیراً مما ینتکلمہ المتکلمون باطل

متکلمین کی اکثر باتیں لغو ہیں۔

تاہم اس عبارت کے بعد لکھتے ہیں۔

وہذا کلام ارسطو موجود و کلام ہو کلام
موجود فَاِنَّ ہولاء المتکلمین يتکلمون
بالمقدّمات البرہانیۃ الیقینۃ اکثر من
ارسطو اور متکلمین دونوں کا کلام ہمارے سامنے
ہے متکلمین کا کلام۔ ارسطو وغیرہ کی بہ نسبت
کچھ بڑے لکھنی مقدمات پر مبنی ہوتا ہے،

اولئک بکثیر کثیر

امام غزالی نے تہاتہ الفلاسفہ میں نبوت، معجزات، معاد وغیرہ کے جن مسائل کو
فلاسفہ یونان کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ فلاسفہ یونان کی ایجاد نہیں، بلکہ ابن سینا
کی ایجاد ہیں، اور دراصل ابن سینا کی ہی ایجاد نہیں بلکہ ابن سینا نے قدما سے
متکلمین کی تحقیقات کو سید قدر بد لکھنے پر ایہ میں ظاہر کیا ہے۔
علامہ ابن تیمیہ الرطلی المنطق میں لکھتے ہیں،

وابن سینا تکلم فی اشیاء من الالہیات
والبنات والمعاد والشرایع کم یتکلم فیہا
سلفہ ولا وصلات الیہا عقولہم فانہ
استفادہا من المسلمین۔
ابن سینا نے الہیات، نبوت، معاد اور شریعت
کے متعلق وہ باتیں بیان کیں جو اسکے اسلاف
(حکمائے یونان) نے نہیں کہی تھیں، وہ ہاتھ
انکا ذہن پہنچا تھا بلکہ ان باتوں کو ابن سینا نے
مسلمانوں سے اخذ کیا ہے،

علامہ ابن تیمیہ کی شہرت عام طور پر علوم عقلیہ میں نہیں ہے، اس لئے ان کی شہادت
پر غالباً لوگوں کو اعتبار نہ ہو گا لیکن علامہ ابن رشد نے جس سے بڑے مسلمانوں میں
کوئی شخص فلسفہ دان نہیں گذرا، توافقت میں بہت سے مسائل کی نسبت تصریح

کی ہے کہ ابن سینا نے متکلمین سے اخذ کئے ہیں، مثلاً انبات فاعل کے مسئلہ کے متعلق لکھتے ہیں،

وَأَمَّا أَتَّبِعْ هَذَانِ الرَّجُلَانِ فِيهِمَا مُتَكَلِّمِينَ
من اهل ملتنا۔
اسباب میں ان دونوں (یعنی فارابی و ابن سینا) نے ہمارے متکلمین کی پیروی کی ہے۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں،
وہو طریقاً اخذ کا ابن سینا
من المتکلمین۔
اور یہ وہ طریقہ ہے جو ابن سینا نے متکلمین سے اخذ کیا ہے۔

علم کلام کا یہ احسان ہمیشہ یادگار رہے گا کہ اسکی بدولت یونانیون کی غلامی سے آزاد ملی، یونانی فلسفہ نے دنیا میں اس قدر رواج و قبول حاصل کیا تھا کہ اسکے مسائل وحی کی طرح تسلیم کئے جاتے تھے، مسلمانوں نے بھی انکے فلسفہ کو اسی نگاہ سے دیکھا اور ارسطو و افلاطون کو علم کا دیوتا سمجھے، فارابی سے کسی نے پوچھا کہ آپ ارسطو سے کیا نسبت ہی، اُسے جواب دیا کہ میں اگر ارسطو کے زمانہ میں ہوتا تو اسکا ایک لائق شاگرد ہوتا، بوعلی سینا نے شفا میں ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے کہ اتنا مدید زمانہ گزر چکا لیکن ارسطو کی تحقیقات پر ایک ذرہ بہر اضافہ نہ ہو سکا۔

یونانیون کی یہ حلقہ بگوشی اسوقت تک قائم رہی جب تک علمائے کلام نے فلسفہ کو نکتہ چینی کی نگاہ سے نہیں دیکھا، سب سے پہلے نظام نے ارسطو کی کتاب الطبائع

علم کلام کا
احسان

کار دکھا، پھر جبائی نے ارسطو کی کتاب کون و فساد کی رد میں ایک کتاب لکھی، اس مذاق کو برابر ترقی ہوتی گئی یہاں تک کہ امام غزالی نے تہافتہ الفلاسفہ لکھی، اور ابو البرکات نے کتاب المعتبرین فلسفہ کے بہت مسائل کی غلطی ثابت کی، امام رازمی نے اسپر ایک دفتر کا دفتر تیار کر دیا۔ علامہ ابن تیمیہ نے خاص فلسفہ کی رد میں چار جلدوں میں ایک کتاب لکھی، یہ تصنیفات اگرچہ جس غرض کے لئے لکھی گئی تھیں (یعنی علم کلام، اس سے تو انکو کچھ علاقہ نہ تھا، لیکن اسکی بدولت فلسفہ کا رعب دلوں سے اٹھ گیا۔ اہل نظر فلسفہ کی تنقید پر آمادہ ہو گئے، اور سیکڑوں مسائل کی غلطیاں کھل گئیں، اکثر یورپین مصنفوں نے لکھا ہے کہ مسلمان عموماً ارسطو کی کورائے تقلید کرتے تھے یہاں تک کہ ایک زبان دراز نے لکھا ہے کہ مسلمان، ارسطو کی گاڑی کے قلی تھے ان کو تاہ نظر و نگوچا ہے کہ وہ فارابی اور ابن سینا کے بجائے۔ ابو البرکات امام غزالی، امام رازمی، آدمی اور ابن تیمیہ کی تصنیفات پڑھیں، فلسفہ تو فلسفہ مسلمانوں نے تو یونانی منطق کی ہی غلطیاں ثابت کیں جنکی غلطی کا اجمال بھی کبھی کسی کو پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔

علامہ مرتضیٰ حسینی، احیاء العلوم کی شرح میں لکھتے ہیں۔

وَأَوَّلُ مَنْ بَيَّنَّ فُسَادَهُ وَتَنَاقُضَهُ قَضِيَّةٌ
أَوَّلُ حَسْبِ شَخْصٍ نَزَعَ مَنْطِقَ كَافِسَادِهِ وَتَنَاقُضِهِ
كثِيرٌ مِنْهُ لِلْعَقْلِ الصَّرِيحِ وَالْفَيْدِ الْبُوسَعِدِ
أَوَّلُ سَكَّ بِهَيْتِ مَسْأَلٍ كَاظِلَاتِ عَقْلٍ هُوَ ثَابِتٌ كَمَا

السیر فی النحوی ثم القاضی ابو بکر بن الطیب
 والقاضی عبد الجبار والجبائی وامنہ ابو المکارم
 والقاضی ابو القاسم الفارسی اور بہت سے لوگوں
 واخرون تجرد لک لقی الدین ابن قیمیہ
 الحافظ فانہ اتی فی کتابیہ الکبیر الصغیر
 بالعبج العجائب،
 نہایت حیرت انگیز ہیں۔

ابن تیمیہ کی کتاب ہمارے پاس موجود ہے، اور ہم کسی موقع پر اسکے مضامین ناظرین
 کے سامنے پیش کریں گے،

علم کلام کی تاریخ میں سب سے زیادہ عجیب و غریب چیز، دولت عباسیہ کی آزادی اور
 آزاد پسندی ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہی چیز ہے جسے علم کلام کو اس رتبہ پر پہنچایا،
 ورنہ اگر ان بزرگوں کی ہدایت پر عمل کیا جاتا جو ہر موقع پر السؤال بدعۃ سے کام لیتے
 تھے تو آج علم کلام کا سرے سے وجود ہی نہ ہوتا، یہ اسی آزادی کا اثر تھا کہ ایک ہی صدی
 کے اندر اندر، گونا گوں خیالات کا سیلاب سا اگیا جو لحظہ بہ لحظہ بڑھتا جاتا تھا اور جسکی
 بدولت بیسیوں نئے نئے فرقے پیدا ہوتے جاتے تھے، یہ فرقہ اگرچہ اعتقادات میں باہم
 مختلف تھے تاہم ہر فرقہ کو عام آزادی حاصل تھی، ہر فرقہ حسب طرح اور جس تدبیر سے
 اپنے اعتقادات اور خیالات کو پسلا نا چاہتا تھا پسلا سکتا تھا،

خلیفہ منصور کے زمانہ میں واصل بن عطار نے جو مشہور مستزلی گذرا ہی تمام بلاد اسلامیہ

آزادی

میں اپنے نقیب اور سفیر بھیجے، چنانچہ عبداللہ بن الحارث کو مغرب، حفص بن سالم کو خراسان، قاسم کو یمن، ایوب کو جزیرہ، حسن بن زکوان کو کوفہ، عثمان طویل کو ارمینہ کی طرف روانہ کیا، ہر جگہ ان سفراء نے نہایت آزادی کے ساتھ اپنے خیالات کی اشاعت کی، اور مخالفین سے مناظرے لے کئے۔

عباسیہ کے دربار میں پارسی، مانڈی، یہودی، عیسائی، ہر فرقہ اور ہر مات کے علماء موجود تھے، دربار ہی میں مناظرہ کی مجلسیں منعقد ہوتی تھیں، اکثر اوقات خلیفہ وقت خود مناظرہ کا ایک فریق ہوتا تھا، باوجود اسکے، لوگ نہایت آزادی، بیباکی، اور دلیری سے اپنے خیالات ظاہر کرتے تھے اور اسکی کچھ پروا نہیں کرتے تھے کہ خلیفہ کا کیا مذہب، اور کیا اعتقادات ہیں۔

تیسری صدی میں ایک شخص ابن الرادندی المتوفی ۳۴۵ھ گزرا ہے جسکا نام احمد بن کحلی ہے وہ بہت بڑا فاضل تھا چنانچہ ابن خلکان نے اسکے نام کی سرخی العالم الشہیر کے لقب سے لکھی ہے، اور لکھا ہے کہ ایک سو چودہ کتابیں اس کی تصنیف سے ہیں۔

معلوم نہیں کن اسباب سے وہ ملحد ہو گیا اور اسلام کی مخالفت میں بہت سی کتابیں لکھیں، ایک کتاب میں تمام موصدین کا رد لکھا جسکا نام کتاب التاج ہے، ایک کتاب فتوٰی باللہ، قرآن مجید کی رد میں لکھی، ایک کتاب میں جسکا نام فرید ہے

تمام انبیاء پر اعتراضات لکھے، تفسیر کبیر میں اسکے بعض بعض اعتراضات نقل کئے ہیں،
 باوجود ان تمام نالایقیوں کے نہ اسکو قتل کیا گیا۔ نہ سزا دی گئی، نہ جلاوطن کیا گیا۔ صرف
 یہ کیا گیا کہ علماء نے اسکی لمبے اور کتابوں کے رد لکھے اور اسکے تمام اعتراضات کی دہجیان
 اڑا دیں،

اس سے بڑھ کر آزادی اور آزاد پسندی کی کیا مثال ہو سکتی ہے، یورپ والے
 مسلمانوں پر تنگ دلی اور تعصب کا الزام لگاتے ہیں، لیکن یورپ کو اپنا وہ زمانہ یاد نہیں
 جب ذرا سی آزادی پر لوگوں کو زندہ جلا دیا جاتا تھا، یہاں تک کہ یورپ میں اب سزا
 جن حکمائے سائنس کے نئے مسائل دریافت کئے، سب کو اس شبہہ کی بنا پر قید و
 بند کی مصیبت جیلانی پڑی کہ وہ مسائل مذہب کے خلاف ہیں، انتہا یہ کہ دور میں کا
 موجود بھی دار و گیر سے نہ بچ سکا،

علم کلام نے اگرچہ بارہ سو برس کی عمر پائی، لیکن کمال کے رتبہ تک نہ پہنچ سکا۔
 پیدا ہونے کے ساتھ ہی اسکو سخت مخالفت سے سامنا ہوا، تمام محدثین بلکہ ائمہ مجتہدین
 (بخارا، اہل حنفیہ کے) اسکے دشمن بن گئے۔ دولت عباسیہ کی حمایت کی بدولت وہ برباد
 ہونے سے بچ گیا، لیکن مقبول عام نہ ہو سکا، جو مجدد و فرقہ اسکا طرفدار تھا اور اسکو ترقی
 دینا چاہتا تھا، وہ اعتزال کے نام سے بدنام تھا۔ اہل سنت و جماعت مدت کے بعد اسکی
 طرف متوجہ ہوئے، لیکن وہ فلسفہ و عقلیات سے آشنا نہ تھے، کیونکہ اس گروہ میں اب تک

علم کلام کا
 غیر مکمل ہونا
 اور اسکی وجہ

فلسفہ تو فلسفہ منطق کا سیکھنا بھی ناجائز تھا، امام غزالی نے ہدایت کر کے منطق کو مذہبی گروہ میں ردشنا س کیا، اتنے تعلق سے فلسفہ کو بھی اس بزم میں باریابی ہوئی، فلسفہ اور عقلیات کی آمیزش سے علم کلام نے ایک دوسرا قالب اختیار کرنا شروع کیا تھا اور امام رازی و آمدی جیسے لوگ پیدا ہوئے شروع ہوئے تھے کہ دفعۃً تاتار کی طرف سے اس زور کی آمد ہی اٹھی کہ اسلام کا تمام دفتر پر اگندہ ہو گیا، مشرق نے تو پھر سنبھالا ہی نہیں لیا شام و روم میں ملکی طاقت سنبھل گئی، لیکن وہاں کی خاک مشرق کے سے دل و دماغ کہاں پیدا کر سکتی تھی، اسکے ساتھ اجتہادی قوت تمام قوم سے منسلوب ہو چکی تھی۔ اشاعرہ کی فرسودہ عمارت کے کچھ آثار باقی رہ گئے تھے۔ متاخرین اسی پر ردے رکھتے گئے وہی عمارت آج پرستش گاہ عام بن گئی، ہی، امام غزالی اور ابن رشد نے جو مینا کاریاں اور جواہر نگاریاں کی تھیں، اسکی کسی کو خبر ہی نہیں،

علم کلام کے ناقص رہنے کی سبب بڑی وجہ یہ ہوئی کہ خیالات کا آزادی سے ظاہر کرنا ممکن نہ تھا، دولت عباسیہ کے آزاد پسند ہونیکے ہم تعریف کر آئے ہیں، لیکن یہ آزادی صرف حکومت تک محدود تھی، عوام کا ہر زمانہ میں یہ حال رہا کہ جو بات انکے فہم اور خیال سے باہر ہوتی تھی، اسکے اظہار پر وہ جان کے دشمن بن جاتے تھے۔ سلطنت کی روک تھام سے صرف اس قدر ہو سکتا تھا کہ کسی کی جان کو خطرہ نہ پہنچنے پائے، لیکن صرف اس بندش سے کیا کام چل سکتا تھا، عوام جسکو چاہتے تھے، مردود عام کر سکتے تھے سب و دشنام دے سکتے تھے، آرام و راحت سے لبر کرنے میں خلل انداز ہو سکتے تھے،

علم کلام کی غیر مکمل
ہونیکا بڑا سبب

اس سے بڑھ کر یہ آفت تھی کہ ظاہر پرست فقہاء بھی عوام کے ساتھ ہو جاتے تھے اور کفر کے فتوؤں سے انسان کا زندہ رہنا مشکل کر دیتے تھے۔ امام غزالی - آمدی - لازمی ابن رشد - شہرستانی اور ابن تیمیہ کے حالات اور پڑھ آئے ہو، ان میں ایک بھی فقہاء کے فتوؤں کے حملوں سے نہ بچ سکا، حالانکہ ان بزرگوں نے بہت کم آزادی سے کام لیا تھا اور کچھ کہتے ہی تھے تو سو پہلو بچا کر کہتے تھے۔

امام غزالی وغیرہ کی تصنیفات پڑھو تو صاف نظر آتا ہے کہ سیکڑوں خیالات دل میں بہہ رہے ہیں لیکن زبان تک نہیں لاسکتے۔ جو اہل القرآن میں لکھتے ہیں کہ بعض کتابوں میں مینے کچھ اصلی خیالات بیان کئے ہیں لیکن قسم دلائی ہے کہ بجز خاص اہل لوگوں کے یہ کتابیں اور کسی کے ہاتھ میں نہ جانے پائیں۔ امام صاحب اور بزرگوں کی اس قسم کی تصریحات، ہم کتاب کے دوسرے حصہ میں نقل کرینگے۔

یہ اسباب تھے جن کی وجہ سے المیہ فن کے اصلی خیالات، یا سرے سے ظاہر نہ ہو سکے، یا ہوئے تو اس طرح کہ کسی نے سمجھا اور کسی نے نہیں سمجھا۔

معتزلہ نے البتہ جو کچھ کہنا تھا کہل کر کہا جسکی وجہ یہ تھی کہ انکو عوام سے سروکار نہیں ہوتا تھا، یعنی نہ وہ واعظ ہوتے تھے، نہ فتوے دیتے تھے، نہ امامت و خطابت کرتے تھے، لیکن اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ آج انکی ایک تصنیف بھی موجود نہیں، کتابوں میں اگر انکے حالات اور اقوال مذکور نہ ہوتے تو یہ پتہ لگنا بھی مشکل تھا کہ وہ دنیا میں کبھی تھے ہی یا نہیں۔ علم کلام اگرچہ ابتدائے میں ایک مختصر اور سادہ علم تھا لیکن رفتہ رفتہ اس میں جو چیزیں

علم کلام کے
مسائل

اضافہ ہوتی گئیں اس کے لحاظ سے اب علم کلام دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

(۱) اسلامی عقائد کا اثبات۔

(۲) فلسفہ، ملاحدہ اور دیگر مذاہب کا رد۔

دوسرے مذاہب کا رد۔ ابتدا ہی سے شروع ہو گیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ عباسیہ مذاہب باطلہ کا رد کے دربار میں ہر مذہب و ملت کے لوگ شامل تھے اور ان میں باہم مذہبی مناظرات ہوتے رہتے تھے۔

اس موضوع پر سب سے پہلے یعقوب کندی نے جو حکمائے اسلام کا سرخیل ہے چند رسالے لکھے چنانچہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں مفصلہ ذیل سائون کا ذکر کیا ہے رسالہ فی الرد علی المناہیہ۔

یعنی منانیہ کا رد جو پارسیوں کا ایک فرقہ تھا یا رسیون کا رد جو دود خدا کے قائل تھے۔ رسالہ فی الرد علی الثنونیہ

رسالہ فی الاحتراس من خدع السفسطائیین سوفسطائیہ ایک فرقہ تھا جو تمام اشیاء میں شک کرتا تھا یہ رسالہ ان کے مغالطوں کے

اظہار میں ہے۔

یعقوب کندی کے بعد باحفظ نے نصاریٰ اور یہود کی رد میں کتابیں لکھیں پھر اس موضوع پر ادب بت سی کتابیں لکھی گئیں، ان میں سے النصیحۃ الایمانیہ تحفۃ الارباب

تجلیل انصارات اسلامیہ، اور عبد الجبار مغربی، قاضی ابوبکر، امام جوینی، ابن الطیب، طرسوسی، ابن عوف، دیلمی کی تصنیفات کا ذکر، صاحب کشف الظنون نے اپنی

کتاب میں اجمالاً کیا ہے، علامہ بن حزم نے کتاب الملل والنحل میں نہایت تفصیل سے ان دونوں مذہبوں کو رد کیا ہے، اس مضمون پر جن لوگوں نے کتابیں لکھیں، ان میں سے دو شخص خاص طور پر ذکر کے قابل ہیں، عبد اللہ ترجمان اور یحییٰ بن جزلہ یحییٰ بن جزلہ ابتدا میں عیسائی تھا، علوم کی تحصیل ولید معترلی سے کی اور اسکی ہدایت اور قوت استدلال کا مستفاد ہو کر ۴۶۶ھ میں اسلام لایا۔ چونکہ انجیل اور توراۃ کا ماہر تھا آنحضرتؐ کی پیشینگوئیوں پر جو ان کتابوں میں موجود ہیں، ایک مستقل کتاب لکھی، اور اس بحث پر غالباً یہ سب سے پہلی تصنیف ہے، اسلام لانے کے بعد اسنے ایک خط رسالہ کی شکل میں الیا کے نام لکھا جو اس زمانہ کا بشپ تھا۔

اس نے اپنی تصنیف میں اس بات کو نہایت صاف دلائل سے ثابت کیا کہ یہود و نصاریٰ آنحضرتؐ کی پیشینگوئیوں کو جانکر چپاٹتے اور جھٹلاتے ہیں۔

عبد اللہ ترجمان ہی پہلے عیسائی تھا، اسکے اسلام لانے کی یہ وجہ ہوئی کہ توراۃ اور انجیل میں آنحضرتؐ کی پیشینگوئیاں دیکھ کر اپنے استاد سے جو اس زمانہ کا بہت بڑا پادری تھا۔ اسکی حقیقت دریافت کی، پادری نے کہا بے شبہ یہ پیشینگوئیاں آنحضرتؐ کی ہی نشان میں ہیں لیکن میں دنیاوی منافع کی بنا پر انکو ظاہر نہیں کر سکتا مگر خدا توفیق دے تو مسلمان ہو جاؤ۔ چنانچہ وہ مسلمان ہو گیا اور تحفۃ الاریب نام ایک کتاب لکھی جس میں یہ تمام حالات درج کئے اور کتب آسمانی سے آنحضرتؐ کی پیشینگوئیاں ثابت کیں۔

۱۔ ابن خلکان ذکر یحییٰ بن جزلہ۔

یہ کتاب چھپ گئی ہے اور ہماری نظر سے گزری ہے،

امام غزالی نے بھی ایک کتاب اس بحث پر لکھی جو ہماری نظر سے گزری ہے،
ان تمام تصنیفات کا یہ انداز ہے کہ توراۃ اور انجیل کی تحریف کو دو دلیلوں سے ثابت
کرتے ہیں، ایک یہ کہ ان کتابوں کے نسخوں میں سخت اختلاف ہے، اور چونکہ ان میں
کسی طرح تطبیق نہیں ہو سکتی، اسلئے انہیں سے کسی پر اعتبار نہیں ہو سکتا دوسرے
یہ کہ ان میں اکثر باتیں خلاف عقل ہیں، اور اسلئے وہ منزل من اللہ نہیں ہو سکتیں،
یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ علمائے سلف کسی بات کا خلاف عقل ہونا اس بات کی
دلیل قرار دیتے تھے کہ وہ خدا کی طرف سے نہیں ہو سکتی،

فلسفہ کے رد سے علم کلام کو صرف اس قدر تعلق تھا کہ اسکے جو مسائل مذہب اسلام
کے مخالف ہوں وہ باطل کر دئے جائیں، لیکن متکلمین نے اسی پر اکتفا نہیں
کیا بلکہ عام طور پر فلسفہ یونانی کی غلطیاں ثابت کیں جسکی وجہ یہ تھی کہ فلسفہ یونان کا
جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شیفتگی سے اسکے گردیدہ ہو گئے، اس گردیدگی نے یہ اثر
پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خوش اعتقادی کی نظر پڑتی تھی، اور اس کے
ضعیف مسائل بھی قوی اور یقینی معلوم ہوتے تھے، انہی میں اقل قلیل وہ مسائل بھی
تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے، متکلمین جب خاص ان مسائل کو باطل
کرتے تھے تو متقدمین فلسفہ کو خیال ہوتا تھا کہ جس علم کے اور تمام مسائل صحیح ہیں، اسکے
وہی مسائل کیوں ضعیف ہونگے جو اسلام کے مخالف ہیں۔

اس ضرورت سے متکلمین نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی، اور سیکڑوں مسائل کی غلطی ثابت کی، قدمائے متکلمین نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا لیکن متاخرین اور خصوصاً امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دہجیان اڑا دیں، علم کلام کا یہ حصہ الگ کر دیا جائے تو درحقیقت وہ ایک مستقل اور جداگانہ فلسفہ ہو گا اور اگر فرصت نے مساعفہ کی تو میں اس پر ایک مستقل کتاب لکھوں گا، لیکن یہ حصہ درحقیقت علم کلام میں داخل نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ متکلمین کو حکمائے یونان کے خیالات اور سمات کے سمجھنے میں بہت غلطیاں واقع ہوئیں، جسکی وجہ یہ ہوئی کہ حکمائے اسلام مثلاً ابن سینا وغیرہ یونانی زبان سے واقف نہ تھے اور انکا دور و مدار بالکل ان ترجموں پر تھا جو حنین اور اسحاق وغیرہ نے کئے تھے۔ یہ غلطی ابن سینا کو زیادہ تر واقع ہوئی، چنانچہ علامہ ابن رشد نے تہافت التہافت میں اکثر موقعوں پر نہایت تصریح سے اسکا ذکر کیا ہے غلطی پر غلطی یہ ہوئی کہ ابن سینا کو مفسر ارسطو ہونیکی حیثیت سے ایسی شہرت حاصل ہوئی کہ جو کچھ اسکی زبان سے نکلا لوگوں نے اسکو ارسطو کی زبان سے نکلا ہوا سمجھا، یہاں تک کہ بہت سے ایسے مسائل میں جنگو ارسطو اور افلاطون سے مطلق لگاؤ نہیں، تاہم امام رازی اور امام غزالی اور تمام متکلمین، انکو ارسطو اور افلاطون کی طرف منسوب کرتے ہیں اور انکی تردید کر کے خیال کرتے ہیں کہ انہوں نے فلسفہ یونانی کی تردید کی، حالانکہ وہ مسائل، ابن سینا کی ایجادات اور مخترعات سے ہیں۔

متکلمین نے یونانی مسائل کے سمجھنے میں جو غلطیاں کیں۔

حکیم ابوالنضر فارابی نے ایک رسالہ الجمع بین الرائین لکھا ہے جو آجکل یورپ میں

چھپ گیا ہے، اس رسالہ سے اکثر اس قسم کی غلطیوں کا پتہ چلتا ہے، علامہ ابن رشد نے بھی تہافت التھافتہ میں اس قسم کی بہت سی غلطیوں کی تصریح کی ہے، چنانچہ ہم ان دونوں کتابوں کے حوالہ سے چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) عام طور پر مشہور ہے کہ ارسطو، عالم کے قدیم ہونیکا قائل تھا حالانکہ ارسطو نے اپنی کتاب الولوجیا میں صاف تصریح کی ہے کہ خدا نے ہیولی کو عدم محض سے پیدا کیا پھر ہیولی سے تمام چیزیں بنیں، اسی طرح افلاطون نے عیادس اور بولیطامین، تصریح کی ہے کہ خدا نے ان تمام چیزوں کو عدم محض سے پیدا کیا ہے

(۲) مشہور ہے کہ افلاطون، عالم مثال کا قائل تھا، یعنی جو چیزیں ہمارے اس عالم میں موجود ہیں، اسی قسم کی تمام چیزیں ایک اور عالم میں موجود ہیں، صرف یہ فرق ہے کہ یہ مادی ہیں اور وہ غیر مادی، اور انکو کبھی زوال نہوگا لیکن یہ غلط ہے، افلاطون اس بات کا قائل تھا کہ تمام عالم میں جو کچھ موجود ہے یا آئندہ ہوگا، وہ علم باری میں موجود ہے جس طرح ایک کاریگر کے ذہن میں اس مکان کا نقشہ موجود ہوتا ہو جسکو وہ بنانا چاہتا ہے، اسی کا نام عالم مثال ہے۔

(۳) عام خیال ہے کہ ارسطو اور افلاطون جزا و سزا کے منکر تھے لیکن یہ غلط ہے، ارسطو نے سکندر کے مرے پر سکندر کی مان کو جو خط لکھا تھا اس میں ایک فقرہ یہ تھا کہ

اے یہ فارابی کی تحقیق ہے لیکن ابن رشد اور شہرستانی کی تحقیقات اسکے خلاف جو انی رائے کے بموجب ارسطو افلاک کے قدیم ہونیکا قائل تھا اور ان بات کا بھی قائل تھا کہ خدا نے افلاک کو نہیں پیدا کیا بلکہ حرکت پیدا کی اور یہ حرکت افلاک کی تھی

”ایسا کام (یعنی جزع و فزع) نہ کرنا جس کا یہ نتیجہ ہو کہ قیامت میں تم سکندر کی ملاقات سے محروم رہو۔“

افلاطون نے کتاب السیاستہ کے اخیر میں صاف صاف بحث و نشرِ عدل میزان جزا و سزا کا ذکر کیا ہے،

(ماخوذ از جمع بین الرائین)

(۴) مشہور ہے کہ فلاسفہ، معجزات کے منکر ہیں، اور وحی اور رویا وغیرہ کی تعبیر مسلمانوں کے عقیدے کے خلاف کرتے ہیں، علامہ ابن رشد لکھتے ہیں کہ فلاسفہ سے معجزات اور رویا کے متعلق، ایک حرف بھی منقول نہیں ہے۔

اصل یہ ہے کہ ابن سینا نے شفا اور اشارات میں نبوت، معجزہ، کرامت، وحی، الہام کی حقیقت، اصول عقلی کے مطابق بیان کی ہے، اور چونکہ یہ دونوں کتابیں تمام تر فلسفہ یونان سے ماخوذ ہیں، ان مسائل کو بھی لوگوں نے فلسفہ یونان سے ماخوذ سمجھا۔

(۵) مشہور ہے کہ ارسطو وغیرہ اس بات کے قائل تھے کہ الواحد لا یصدرا منه الا الواحد یعنی واحد مطلق سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے، اس بنا پر سلسلہ کائنات اس طرح قائم کیا گیا کہ خدا نے صرف عقل فعال کو پیدا کیا، پھر عقل فعال نے عقل ثانی اور فلک اول کو پیدا کیا، اس طرح درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے، لیکن یہ ارسطو پر اتہام ہے، یہ قاعدہ اور اس قاعدہ کی تفسیریات سب ابن سینا کے

لے تھانہ ابن رشد صفحہ ۱۲۶۔

اختراعات ہیں، علامہ ابن رشد نے تہافت التہافت میں اس مسئلہ پر نہایت مفصل بحث کی ہے، اور ارسطو کی اصل رائے بیان کر کے اخیر میں لکھا ہے کہ،

فالظر هذا الغلط ما اكثره على الحكماء
فعليت ان متبين قولهم هذا، هل
هو برهاني ام لا اعني في كتب القدماء
لا في كتب بن سينا وغيره اللذين غيروا
مذاهب القوم في العلم الاطلي
دیکھو حکما کی طرف لوگ کس قدر غلط باتیں منسوب کرتے
ہیں تمہارا فرض ہے کہ اس قول پر لجا کر وہ برہانی
ہی نہیں بلکہ قدرہ کی کتابوں کو دیکھنا ابن سینا وغیرہ
کی کتابوں کو نہیں جنہوں نے الہیات کے متعلق حکما
کی راہ میں، الٹ پلٹ کر بیان کیں،

علامہ موصوف، عقول عشرہ کی باہم علت و معلول ہونی کی نسبت لکھتے ہیں،
واما ما حكا ابن سينا من صدر هذا
المبادي بعضها من بعض فهو شئ
لا يعنفه القوم،
باقی ابن سینا نے جو بیان کیا ہے کہ یہ مبادی
(عقول عشرہ)، ایک دوسرے سے صادر ہوئے
ہیں تو حکما کو اسکی خبر ہی نہیں،

(۶) فلسفہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ فلاسفہ اسباب کے قائل ہیں کہ خدا موجب
بالذات ہی، یعنی عالم کو جو اسے پیدا کیا تو ارادہ اور اختیار سے نہیں پیدا کیا بلکہ اس
طرح حسب طرح آفتاب خود بخود روشنی پیدا ہو جاتی ہے چنانچہ اسی بنا پر امام غزالی اور
امام رازی نے حکمائے یونان پر نہایت زور شور سے اعتراضات کئے ہیں،

۱۷ تہافت ابن رشد صفحہ ۵۰ و ۵۱۔

۱۸ تہافت صفحہ ۵۱۔

لیکن یہ سرے سے حکما کا قول ہی نہیں، ابن رشد نے تہافتہ (صفحہ ۴۳) میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔

(۷) ابن سینا نے موجودات کی تین تقسیمیں کی ہیں، واجب بالذات یعنی خدا واجب بالغیر اور ممکن بالذات یعنی عقل اول۔ ممکن۔ تام متاخرین کا خیال ہے کہ یہ اصل میں ارسطو کا مذہب ہی، لیکن یونانی واجب بالغیر کے سرے سے قائل ہی نہ تھے، ان کے نزدیک جو شے ممکن بالذات ہے وہ کسی اعتبار سے واجب نہیں ہو، یونانی صرف دو قسم کے قائل تھے، واجب ممکن، انہیں سے جو عالم کو قدیم اور واجب کہتے تھے، وہ اسکو واجب بالذات کہتے تھے اور اسکو ذات باری کا معلول نہیں مانتے تھے، جو وجوب بالذات کے قائل نہ تھے وہ عالم کو حادث مانتے تھے، چنانچہ ابن رشد نے تہافتہ اور علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں اس مسئلہ کو بہ تکرار لکھا ہے،

غرض اس قسم کے اور بہت سے مسائل میں جنکو متکلمین ارسطو اور افلاطون کے خیرات و مسلمات سمجھے حالانکہ وہ بول علی سینا وغیرہ کے خیرات ہیں۔
باقی وہ مسائل جو واقعی یونانیوں کے خیالات تھے، ان کے متعلق متکلمین کو یہ غلطی ہوئی کہ متکلمین ان سب کو مذہب اسلام کے خلاف سمجھے، حالانکہ انکو نفیاً یا اثباتاً مذہب سے کچھ علاقہ نہیں، یعنی ان کے ثبوت یا نفی سے اسلام کو کچھ ضرر نہیں پہنچتا مثال کے طور پر ہم چند مسائل ذیل میں درج کرتے ہیں۔

مشکلیں اشاعرہ کا مذہب	حکما کا مذہب
<p>نہیں، بلکہ ہر موجود کا وجود الگ ہے اور اس کا عین واجب و ممکن، دو لڑکا وجود اُن کا عین ہے۔</p> <p>نہیں ہے۔</p> <p>اعتباری ہیں۔</p> <p>امکان نہیں۔ بلکہ اس کا حادث خارجی ہے۔</p> <p>نہیں قائم ہو سکتا۔</p> <p>ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہیں۔</p> <p>انہیں سے کوئی شے وجود نہیں رکھتی۔</p> <p>ممكن ہے۔</p> <p>ہے۔ اور تمام اجسام الہی اجزا سے مرکب ہیں۔</p> <p>ہیولی کوئی چیز نہیں۔</p>	<p>وجود تمام موجودات میں مشترک ہے۔</p> <p>خدا کا وجود خدا کی عین حقیقت ہے اور ممکن کا وجود اس کی ماہیت سے خارج ہے</p> <p>اشیاء کا وجود ذہنی بھی ہے۔</p> <p>دجوب، اشعار، امکان، حقیقی چیزیں ہیں، ممکن کی علت احتیاج، امکان ہے،</p> <p>عرض عرض کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے،</p> <p>اعراض، باقی رہتے ہیں،</p> <p>عدد، مقدار۔ زمانہ کا وجود ہے۔</p> <p>غلا محال ہے۔</p> <p>جز لایتجزی کا وجود نہیں،</p> <p>جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے۔</p>
<p>اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جن کی تفصیل دلائل و براہین کے ساتھ شرح مواقف میں مذکور ہے،</p> <p>مشکلیں نے ان مسائل کو مذہب اسلام سے حسب طرح متعلق کیا تھا اس کو ہم</p>	<p>اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جن کی تفصیل دلائل و براہین کے ساتھ شرح مواقف میں مذکور ہے،</p> <p>مشکلیں نے ان مسائل کو مذہب اسلام سے حسب طرح متعلق کیا تھا اس کو ہم</p>

ایک مثال کے ضمن میں بیان کرتے ہیں۔

حکماء کا یہ مذہب ہے کہ جسم ایک متصل چیز ہے، اور ہیولی و صورت سے مرکب ہے،
متکلیف کہتے ہیں کہ جسم اجزاء لاتیجری سے مرکب ہے اور انہیں اتصال حقیقی نہیں، گو
بظاہر اتصال معلوم ہوتا ہے۔ اس مسئلہ پر متکلیف نے یہ متفرع کیا کہ تمام اجسام کی
حقیقۃ متحدہ ہے، کیونکہ جسم اجزاء لاتیجری کا نام ہے اور یہ اجزاء ایک سی حقیقت رکھتے
ہیں، اس مسئلہ کو متکلیف، قائل اجسام کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی نسبت
علامہ لغتازانی شرح مقاصد میں لکھتے ہیں۔

وهذا اصل مبتنی علیہ کثیر من قواعد
الاسلام کاثبات القادر المختار وکثیر من
احوال النبوة والمعاد
یہ ایک جڑ ہے جس پر اسلام کے بہت سے اصول
مبنی ہیں مثلاً قادر مختار، کاثبت، اور نبوت اور
قیامت کی بہت سی کیفیتیں،

متکلیف نے اس مسئلہ کو اس بنا پر اصول مذہب میں داخل کیا ہے کہ جب تمام
اجسام متحد الحقیقۃ ٹھہرے تو سب کی ایک سی حالت ہونی چاہئے تھی حالانکہ اجسام
مختلف خصوصیتیں رکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ یہ خاصیتیں خود ان اجسام سے
نہیں پیدا ہوئیں بلکہ کسی قادر مختار نے پیدا کیں، اور اسکو ہم خدا کہتے ہیں،

خرق عادات کاثبت ابی اسی مسئلہ پر مبنی ہے کیونکہ جب تمام اجسام متحد الحقیقۃ
ٹھہرے تو ایک جسم کی جو خاصیتیں ہیں وہ دوسرے اجسام میں بھی پائی جاسکتی ہیں مثلاً

۱۔ ماخوذ از شرح مقاصد۔

اگ جس طرح جلا سکتی ہے، پانی بھی جلا سکیگا اور اسی کا نام معجزہ ہے،
 لیکن حقیقت میں قادر مختار کا ثبوت اس مسئلہ پر مبنی نہیں، خود متکلمین کا ایک
 بڑا کردہ، تماثل اجسام کو نہیں مانتا اور باوجود اسکے قادر مختار اور خرق عادات کا قائل ہر
 مسائل مذکورہ بالا کا تعلق تو بہت کمینچ تان کر مذہب تک پہنچتا ہے، لیکن جو
 مسائل مذہب نہایت قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ انکو بھی درحقیقت مذہب سے بہت
 کم تعلق ہے مثلاً عالم کا قدیم ہونا۔ متکلمین کے نزدیک، بالکل مذہب کے خلاف ہے۔
 لیکن قرآن وحدیث میں عالم کے قدم وحدوث کا کچھ اشارہ نہیں متکلمین کہتے ہیں کہ
 عالم اگر قدیم ہوگا تو خدا اسکا خالق نہیں ہو سکتا، لیکن حکما کے نزدیک قدیم ہونا
 اور مخلوق ہونا متضاد باتیں نہیں ہیں، انکے نزدیک عالم تدیم بھی ہے اور خدا
 کا پسیدہ کیا ہوا بھی ہے، ہاتھ کو بصورت حرکت ہوتی ہے قلم کو بھی اسیوقت حرکت
 ہوتی ہے یعنی دونوں کی حرکت کا زمانہ ایک ہے، باوجود اسکے قلم کی حرکت ہات
 ہی کی حرکت سے پیدا ہوئی ہے،

یاشلا خدا کا عالم جزئیات ہونا متکلمین سمجھتے ہیں کہ حکما کو اس سے انکار ہے اور
 اس سے انکار کرنا صریح نصوص قرآنی سے انکار کرنا ہے، لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے
 کہ حکما کو اصل مسئلہ سے انکار نہیں وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا تمام جزئیات کو جانتا
 ہے، لیکن وہ اس بات کو نہیں مانتے کہ جزئیات، جب وجود میں آجائے ہیں تب
 خدا کو انکا علم ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو خدا کو علم ازلی نہ ہوگا۔

جیسا کہ تنہ چیلے بیانات سے اندازہ کیا ہوگا، علم کلام کو فلسفہ یا یہود و نصاریٰ وغیرہ کی مدافعت میں کچھ دقت پیش نہیں آئی، البتہ جو کچھ مشکل تھی وہ ملاحظہ کے مقابلہ میں تھی، یہ ایک فرقہ تھا جو کسی مذہب کا قائل نہ تھا، اور ہر مذہب پر رد و قدح کرتا تھا۔ اسلامی مسلمات میں سے اگرچہ انکو ہر چیز سے مخالفت تھی لیکن زیادہ تر انہوں نے قرآن مجید کو پیش نظر رکھا تھا، قرآن مجید پر ان کے جو اعتراضات ہیں، امام رازیؒ تفسیر کبیر میں جا بجا ان کے نام سے نقل کرتے ہیں مثلاً قرآن مجید میں حضرت سلیمانؑ دہر ہر و بلقیس اور چوٹی کا وجود واقعہ مذکور ہے اسکی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ملاحظہ نے اسپر متعدد اعتراض کئے ہیں۔

(۱) دہرہ اور چوٹی کیونکر عاقلانہ باتیں کر سکتی ہیں۔

ملاحظہ کی منشا

(۲) حضرت سلیمانؑ، شام میں تھے وہاں سے دہرہ کیونکر دم بہر میں بہن پہنچا اور پھر واپس آگیا۔

(۳) حضرت سلیمانؑ کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تمام دنیا کے بلکہ جنات کے بھی بادشاہ تھے، باوجود اسکے انکو بلقیس جیسے حکمران کا نام و نشان تک معلوم نہ تھا۔

(۴) دہرہ کو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ آفتاب کو سجدہ کرنا ناجائز اور موجب کفر ہے، علامہ ابن حزم نے ملل و خل میں ایک مشہور ملحد کا جو خود انکے زمانہ میں تھا اور جسکا نام عبد اللہ بن شنیف تھا ایک مناظرہ نقل کیا ہے،

سکا کی لئے مفتاح کے اخیر میں ایک باب باندھا ہے جس میں ملاحظہ کے اُن
اعتراضات کے جواب دیئے ہیں جو فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے وہ قرآن مجید پر
وارد کرتے تھے اسی طرح اور تصنیفات میں ملاحظہ کے اعتراضات نہایت کثرت سے
ملتے ہیں، ایک عجیب بات یہ ہے کہ آج فلسفہ اس قدر ترقی کر گیا ہے۔ طبائع میں
کرپڑی نکمہ چینی اور شبہات آفرینی کا مادہ بے انتہا بڑھتا جاتا ہے تاہم مذہبی مسائل
پر آج کل جو اعتراضات کئے جا رہے ہیں وہ زور و قوت، مدقّق، اور تعداد میں اُسے
زیادہ نہیں جو کچھ پہلے ملاحظہ کر چکے تھے،

امام رازی نے مطالب عالیہ میں نبوت کی بحث کو تخمیناً ساٹھ صفحوں میں لکھا
ہے اس میں سے قریباً ۵۰ صفحے صرف ملاحظہ کے اعتراضات کی تفصیل میں ہیں، اسی طرح
نہایت العقول میں قرآن مجید کے معجز ہونے پر منکرین کی زبان سے سیکڑوں اعتراضات
نقل کئے ہیں، انہی اعتراضات اور شبہات کا اٹھانا درحقیقت اصلی علم کلام
ہے۔

قرآن مجید پر ملاحظہ کے اعتراضات تین قسم کے ہیں۔

- (۱) قرآن مجید میں ایسے واقعات مذکور ہیں، جو قانون قدرت کے خلاف ہیں
مثلاً ہر قسم کے خرق عادات، جانوروں کی بات چیت، پہاڑوں کی تسبیح خوانی۔
- (۲) اکثر ایسی باتیں مذکور ہیں جو دہم پرستی پر مبنی ہیں، مثلاً جادو کا اثر شیطان
کا آدمی کو لگ جانا۔

(۳) بہت سی باتیں تحقیقات علمی کے خلاف ہیں مثلاً آفتاب کا چشمہ میں ڈوبنا، دنیا کا چمہ دل میں پیدا ہونا، پانی کا آسمان سے برسنا، لطفہ کا پیٹھ اور سینہ کے بیچ میں پیدا ہونا وغیرہ وغیرہ، ان اعتراضات کے جواب میں متکلمین کے فرقوں نے مختلف طریقے اختیار کئے، اشاعرہ کا مذاق یہ ہے کہ قرآن مجید میں ان واقعات کا ہونا تسلیم کرتے ہیں اور پھر ان کا جواب دیتے ہیں، قدمائے متکلمین، اکثر واقعات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ متکلمین نے قرآن مجید کی غلط تعبیر کی ہے، مثال کے طور پر ہم چند اعتراضات مع جوابات کے لکھتے ہیں،

مثال (۱) قرآن مجید میں حضرت عیسیٰؑ کے متعلق مذکور ہے۔

وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ اِسْ ایت کے معنی عام مفسرین یہ لکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مقتول و صلوب نہیں ہوئے بلکہ خدا نے ایک دوسرے شخص کی صورت، حضرت عیسیٰؑ کی صورت سے بدل دی، لوگوں نے اُسی کو حضرت عیسیٰؑ سمجھ کر پہا نسی پر چڑھا دیا۔ اس پر متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہیں،

(۱) اگر اسی طرح صورتیں بدل جایا کریں تو کسی شخص کی نسبت اطمینان نہ رہے کہ وہی شخص ہی یا کوئی اور شخص ہے،

(۲) خدا کو اگر حضرت عیسیٰؑ کا بچا نا تھا تو یوں ہی بچا سکتا تھا، اسکے لئے ایک کردہ

گناہ کو پہا نسی پر چڑھانا کیا ضرور تھا،

(۳) حضرت عیسیٰؑ کی مدد کے لئے خدا نے حضرت جبریلؑ کو مقرر کیا تھا اور ان کی قوت

اور قدرت معلوم ہے باوجود اسکے وہ حضرت عیسیٰؑ کو یہودیوں کے پنجہ سے نہ بچا سکے اور
اسکی ضرورت پڑی کہ ایک دوسرے کی گناہ کی صورت، حضرت عیسیٰؑ کی صورت سے بدل
دیجائے اور اسطرح وہ نجات پائیں۔

امام رازی نے تفسیر کبیر میں یہ تمام اعتراضات مع شے زائد نقل کئے ہیں اور
انکے جواب دئے ہیں، پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ قادر
مختار کو یہ قدرت ہے کہ زید و عمر کو بالکل ہم صورت بنا دے یا انہم زید و عمر کی نسبت
کسی شخص کو یہ احتمال نہیں پیدا ہوتا کہ دونوں کی صورتیں بدل گئی ہیں، اسطرح
صورت موجودہ میں بھی شبہ نہیں پیدا ہوتا۔ دوسرے اور تیسرے اعتراض کا یہ جواب
دیا ہے کہ خدا اگر اور طریقے سے حضرت عیسیٰؑ کو بچاتا تو یہ معجزہ بدلتہ کی حد تک پہنچ جاتا
جبکہ بعد ایمان کا لازمی ہے لیکن معجزہ کا یہ مقصود نہیں ہوتا کہ لوگ مجبوراً ایمان لائیں،
یہ امام رازی کا جواب تھا جو انہوں نے اشاعرہ کے مذاق کے موافق دیا۔

لیکن اور محققین نے خود آیت کے معنی پر غور کیا اور فیصلہ کیا کہ آیت کے معنی
غلط بیان کئے گئے، جس کی وجہ سے اعتراضات قائم ہوتے ہیں۔ محدث ابن حزم
نے کتاب الملل والنحل میں نہایت زور سے اس کی تردید کی اور لکھا کہ۔

ولا يمكن ان يشبه ذلك على ذي حاشية
اور اگر اس قسم کا اشتباہ صحیح الحواس آدمی کو ہو سکتا
مسئلة لبطلت النبوات كلها اذ العلمها
ہو تو سرے سے نبوت ہی باطل ہو جائے اسلئے
شبهت على الحواس السليمة،
کہ ممکن ہو کہ صحیح الحواس آدمیوں کو دھوکا ہو گیا ہو

محدث موصوف نے آیت کے یہ معنی لکھے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نہ قتل ہوئے نہ مصلوب ہوئے لیکن مخالفوں نے جو انکا مصلوب ہونا مشہور کر دیا تو لوگوں کے نزدیک اصل حقیقت مشتبہ ہو گئی اور انکو شبہ ہو گیا کہ اصل واقعہ کیا ہے،

مثال (۲) قرآن مجید میں مذکور ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب سامری سے گوسالہ کے بنانے پر مواخذہ کیا تو اُس نے کہا کہ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثْوَالِ سُوْلِ اُسکے معنی عام مفسرین یہ لکھتے ہیں کہ سامری نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو گھوڑے پر سوار دیکھا تھا اُس وقت اُس نے اُنکے گھوڑے کے سم کے نیچے کی خاک اُٹھالی تھی اُسی کو گوسالہ کے بیٹ میں ڈال دیا، خاک کی تاثیر سے اُس میں جان اُگئی اور وہ مٹی کا گوسالہ بولنے لگا، اسی واقعہ کا ذکر اس آیت میں ہے، عام مفسرین اس آیت کے یہی معنی قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خاک میں ایسی تاثیر ہو سکتی ہے، لیکن ابو سلم اصفہانی آیت کے یہ معنی نہیں قرار دیتا وہ کہتا ہے کہ یہ عرب کا محاورہ ہے الرجل يقف اثر فلان - ویقبض اثره یہ الفاظ عرب میں پیروی اور اتباع کے موقع پر استعمال کئے جاتے ہیں، رسول سے یہاں مراد خود حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں، آیت کے معنی یہ ہیں کہ سامری نے کہا کہ میں نے حضرت موسیٰ کی تقلید کی تھی اور اُنکے مذہب کو حق سمجھا تھا، لیکن اب ظاہر ہوا کہ وہ باطل تھا، اسلئے میں نے اسکو پسینکدیا یعنی چھوڑ دیا اس پر صرف یہ شبہ رہ جاتا ہے کہ سامری خود حضرت موسیٰ سے خطاب کر رہا تھا اسلئے طرز کلام کے لحاظ سے اسکو یوں کہنا چاہئے تھا کہ میں نے تمہاری تقلید کی تھی،

نہیہ کہ میں نے پیغمبر کی تقلید کی تھی، لیکن امرا اور رسوا سے خطاب کے موقع پر اسی طرح کلام کیا جاتا ہی، عباسیہ کے دربار میں خلفاء کو بجائے آپ کے امیر المومنین کے لفظ سے خطاب کرتے تھے۔ ابو مسلم اصفہانی کا یہ قول اگرچہ تمام مفسرین کے خلاف ہے، لیکن امام رازی نے تفسیر کبیر میں اسی کو ترجیح دی، اور ترجیح کی متعدد وجہیں بیان کیں، جنکو ہم قلم انداز کرتے ہیں،

مثال (۳) قرآن مجید میں ہے،

قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ
ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا مِّمَّا أُغِثَ
يَا بَنِيكَ سَعِيًّا۔
خدا نے کہا کہ چار پرند لو، پھر انکو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالو،
پھر ہر پہاڑ پر انکا ایک حصہ رکھ دو۔ پھر انکو بلا دو،
دوڑتے چلا آئیگی،

یہ اسوقت کا واقعہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خدا سے کہا ہے کہ اے خدا تو مردے کیونکر جلائے گا، خدا نے کہا کیا انکو اسپر یقین نہیں۔ حضرت ابراہیم نے کہا کیوں نہیں، لیکن زیادہ اطمینان چاہتا ہوں، اسوقت خدا نے اسنے کہا کہ چار پرند لو الخ۔ اکثر مفسرین نے یہی معنی لئے اور قرار دیا کہ درحقیقت حضرت ابراہیم نے پرند کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا تھا اور پھر وہ زندہ ہو گئے، لیکن ابو مسلم اصفہانی نے اس تفسیر پر متعدد اعتراضات کئے، اول یہ کہ صُورُہُنَّ إِلَيْكَ کے معنی ٹکڑے کرنے کے نہیں ہیں، صَادِیْہُود اگر اس معنی میں آتا بھی ہے تو اس کا صلہ الی کے لفظ سے نہیں آتا، دوسرے یہ کہ اُوْثَمٰنٌ مِّنْ جَوْضَمِیْر ہے وہ ذوی الروح کے لئے مخصوص ہے،

اس لئے اسکے معنی یہ ہونگے کہ پرندہ دن کو بلاؤ حالانکہ مفسرین کے قول کے بموجب اسکے معنی یہ ہونے چاہئیں کہ اُنکے قطع شدہ اجزا کو بلاؤ۔

ان دونوں اعتراضوں سے زیادہ قوی اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ مقصود تھا تو چار پرندہ دن کی کیا حاجت تھی۔ ایک پرندہ کا ٹکڑے ٹکڑے کر دینا اور پھر اُنکو جلا دینا کافی تھا۔ شک کے رفع کرنے کو جو تعلق ہے وہ زندہ کرنے سے ہے۔ ایک۔ دو۔ چار کو اس میں کیا دخل ہے۔

ابو مسلم اصفہانی نے تمام مفسرین کی رائے سے اختلاف کیا اور آیت کے معنی یہ قرار دئے کہ خدا نے تمثیل کے طور پر حضرت ابراہیم سے کہا کہ مثلاً اگر تم چار پرندہ دنگلو، اور اُنکو خوب پرچالو کہ وہ تم سے خوب ہل جائیں۔ پھر اُنکو الگ الگ پہاڑ پر چھوڑ آؤ اور اُنکو بلاؤ تو وہ چلے آئینگے، اسید طرح جب ہم بلائیں گے تو روضین دوڑتی ہوئی اپنے جسموں میں چلی آئیں گی۔

مثال (۴) قرآن مجید میں ہے۔

وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ مَعَهُ
وَالطَّيْرَ
اور ہم نے پہاڑ دنگو دَاوُد کا مسخر کر دیا تھا کہ وہ دَاوُد کے ساتھ تسبیح پڑھتے تھے اور پرندہ دن کو

بھی۔

- اس پر ملاحظہ کا اعتراض تھا کہ پہاڑ کوئی جاندار چیز نہیں، وہ کیونکر تسبیح پڑھ سکتا ہو؟
اشاعرہ کہتے ہیں کہ جادیت لفظ کے منافی نہیں، اسلئے پہاڑ وغیرہ بھی بول سکتے ہیں چنانچہ

امام رازی نے اس آیت کی تفسیر میں اشاعرہ کے مذاق کے موافق یہی جواب دیا ہے لیکن معتزلہ عموماً اور بعض اہل معانی، آیت کی یہ تفسیر نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ پہاڑوں کا تسبیح کہنا ایسا ہی ہے جیسا کہ خدا نے دوسرے موقع پر کہا ہے **وَانْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا يَسْبِّحُ بِحَمْدِهِ** یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جو خدا کی تسبیح نہ پڑھتی ہو۔ یعنی زبان حال سے ہر چیز، خدا کی حمد و ثنا میں رطب اللسان ہے۔

مثال (۵) قرآن مجید میں ہے۔

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً. قَالَ اِنَّكَ لَا
تَكَلَّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ مَّا تَدُمُّ زَا
ذکر کیا ہے کہا ہے خدا میرے لئے کوئی نشانی
مقرر کر، خدا نے کہا تیری نشانی یہ ہے کہ تو تین
دن تک اشارہ دل کے سوا باتیں نہ کرے۔

عام مفسرین کہتے ہیں کہ حضرت زکریا کی اولاد ہونے کی خدا نے یہ پہچان مقرر کی تھی کہ تین دن تک حضرت زکریا کی زبان بند ہوگئی، اور وہ اشارہ کے سوا مطلقاً بات چیت نہیں کر سکتے تھے، اس پر اعتراض تھا کہ اولاد تو یہ واقعہ خلاف عقل ہے۔ دوسرے اس سے اولاد ہونیکو کیا تعلق، مفسرین کہتے ہیں کہ یہ غرق عادت ہے اور خسرق عادت جائز ہے۔ ابو مسلم اصفہانی کہتے ہیں کہ زبان کے بند ہونے سے اعتکاف مراد ہے کیونکہ اس زمانہ میں اعتکاف کی حالت میں بجز ایاد اشارہ کے بات چیت نہیں کرتے تھے۔ خدا نے حضرت زکریا سے کہا کہ جب تم اعتکاف اور عبادت میں، مشغول ہو گے تو تمہاری اولاد ہوگی، امام رازی ابو مسلم کا یہ قول نقل کر کے

لکھتے ہیں،

وهذا القول عندى حسن معقول و

ابو مسلم حسن الكلام فى التفسير كثير

الخوض على الدقائق واللطائف۔

اور یہ قول میرے نزدیک بہتر اور معقول ہے، اور

ابو مسلم کا کلام تفسیر میں نہایت معقول ہوتا ہے اور

وہ اکثر دقیق اور لطیف باتیں پیدا کرتا ہے،

مثال (۶) قرآن مجید میں حضرت سلیمانؑ کے ذکر میں ہے،

وَعَلَّمَنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ

اور ہمکو سکھلائی گئی پند و ن کی بولی،

اشاعرہ کہتے ہیں کہ پرند و نکابات چیت کرنا ممکن ہے اور حضرت سلیمانؑ اُن کی

بات چیت سمجھ سکتے تھے اور یہ انکا معجزہ تھا،

لیکن محدث ابن حزم اس آیت کے متعلق لکھتے ہیں،

لم ندفع ان يكون للحيوان اصوات عند

هم اسباب کے منکر نہیں کہ حیوانات، ضروریات

معاناة ما تقتضيه له الحيوان من

زندگی مثلاً غذا کی تلاش، تکلیف کے احساس،

طلب الغذاء وعند الام وعند المضاربة

لڑائی، جفتی، بچو گئے بلائے اور اس قسم کے موقع پر

وطلب لسفاد و دعاء اولادها وما اشبه

کچھ اور این نکالتے ہوں حضرت سلیمانؑ کو خدا نے

ذلك فخذ اهو الذى علمه الله تعالى

اسی کی تعلیم دی تھی (یعنی وہ ان کو انوں سے

سلیمان رسولہ علیہ السلام۔

انکی خواہشوں کا اندازہ کر سکتے تھے)

مثال (۷) قرآن مجید میں ہر یاکما الناس اتقوا ربکم الله الذى خلقکم من

نفس واحدۃ وخلق منھا زوجھا، دنا، عامہ مفسرین اس آیت کے یہ معنی لیتے ہیں،

کہ خدا نے حضرت آدم کو پیدا کیا اور پھر اسے حضرت حوا کو پیدا کیا، اور وہ اس طرح کہ حضرت آدم کی بائیں پسلی نکال لی اور اسی کو حضرت حوا بنا دیا۔ لیکن ابو مسلم اصفہانی نے آیت کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ منہا کے معنی من جنسہا کے ہیں یعنی حضرت حوا حضرت آدم کی ہم جنس پیدا کی گئیں، نہ یہ کہ انکی پسلی سے پیدا کی گئیں، امام رازی بھی ابو مسلم ہی کے ہمزبان ہیں،

غرض اس قسم کے تمام موقعوں پر ان محققین کا یہ بیان ہے کہ لوگوں نے قرآن مجید کے معنی غلط بیان کئے ہیں اور اسوجہ سے وہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں،

ملاحظہ کالیک
اور اعتراض

ملاحظہ کالیک بڑا اعتراض یہ تھا کہ اسلام نے واقعات مابعد الموت کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے وہ طفلانہ ہوس پرستی ہے مثلاً دودھ اور شہد کی نہرین، نوجوان عورین، دلبر یا غلمان، ہر قسم کے میوہ جات، بڑے بڑے جواہر نگار محل،

عالم آخرت جو سرتاپا عالم قدس ہے اگر وہاں بھی یہی دنیاوی خواہش پرستی کے سامان ہیں تو اسکو ہماری اس ذلیل دنیا پر ترجیح کی کیا وجہ ہے اسکے علاوہ بہت سی باتیں متنوعات اور محالات میں داخل ہیں مثلاً ہاتھ پانوں کا شہادت دینا، پلصراط سے گزرنا۔ اعمال کا تولاجانا۔ دوزخ میں زندہ رہنا وغیرہ وغیرہ،

ان اعتراضات کے متعلق تین گروہ ہیں۔ اشاعرہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ سب واقعات بعینہ اسی طرح وقوع میں آئینگے اور ایمین کوئی استحالہ نہیں شہادت اعضا، وزن اعمال، دوام عذاب وغیرہ یہ سب خرق عادات ہیں اور خرق عادات عموماً

جائز ہیں۔ اشاعرہ کے سوا باقی تمام فرقے اس بات کے قائل ہیں کہ واقعات مابعد الموت کی اصل حقیقت کچھ اور ہے لیکن جس طریقہ سے اور جن الفاظ میں ان کی تعبیر کی گئی اس کے سوا ان کی تعبیر کا کوئی اور طریقہ نہ تھا، محدث ابن تیمیہ حالانکہ مشہور ظاہری ہیں تاہم اپنے رسالہ شرح حدیث نزول میں ایک محققانہ تہید کے بعد لکھتے ہیں،

ثم ان الله سبحانه وتعالى اخبرنا بما وعدنا به في الدلائل الآخرة من النعيم والعذاب واخبرنا بما يوكل ويشرب وينكح ويفرش وغير ذلك فلو لم يعرفنا ما يشبه ذلك في الدنيا لم يفهم ما وعدنا به ونحن نعلم مع ذلك ان تلك الحقائق ليست مثل هذه حتى قال ابن عباس ليس في الدنيا مما في الجنة الا الاسماء

پھر خدا نے پاک نے قیامت میں جس آرام اور عذاب کا وعدہ کیا اسکی خبر اور ان چیزوں کی خبر دی جو کہا نے میں نے بچپانے تقارب کر نیکی میں تو اگر ہم ان چیزوں کو نہ جانتے جو موجود چیزوں سے مشابہ ہیں تو ہم انکو سمجھ ہی نہیں سکتے لیکن ہم باوجود اسکے یہ جانتے ہیں کہ وہ موجود چیزیں ان دنیاوی چیزوں کی سی نہیں ہیں یہاں تک کہ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ نام کے سوا دنیا اور آخرت کی چیزوں کوئی اشتراک نہیں ہے۔

اما غزالی جو اہل القرآن میں عذاب قبر اور عذاب آخرت کی یہ تشریح کر کے کہ السان من جو ذیل اخلاق میں انہی کو سانپ اور کچھو سے تعبیر کیا گیا ہے لکھتے ہیں۔

وهذا من قوله صلى الله عليه وسلم انما هي اعمالكم نزد علیکم وقوله تعالى يوم تبدل

اور یہ راز ہے آنحضرت کے اس ارشاد کا کہ یہ تمہارے اعمال ہی ہونگے جو تمہارے سامنے

نفس ما علمت من خیر محضاً بل
 سر قولہ تعالیٰ کَلَّا تَعْلَمُونَ عِلْمُ الْيَقِينِ
 کَتَرُونَ الْجَحِيمِ اِنَّ الْجَحِيمَ فِ
 باطنکم فاطلبوها بعلم الیقین لترونها
 قبل ان تدساکوها بعین الیقین
 بل هو سر قولہ تعالیٰ ویستجیلونک
 بالعذاب وان جهنم لَحِيطَةٌ بِالْكَافِرِینَ
 ولم یقل انها سیحیط بل قال
 هی حیطۃ وقولہ اِنَّا اَحْتَدْنَا لِلظَّالِمِینَ
 نَارًا اَحَاطَ بِهْمُ سِرَادُ قَهْرٍ
 ولم یقل یحیط بهم و هو معنی قول
 من قال ان الجنة والنار مخلوقتان
 فان لم تفهم المعانی کن لک
 فلیس لک نصیب من القرآن
 الا فی تشوہہ کما لیس للبهیمۃ
 نصیب من البر الا فی تشوہہ
 وهو التبن والعقرا ان عذاء

اُنکے اور یہی معنی ہیں خدا کے اس قول کے کہ
 قیامت میں جو کچھ جس نے کیا ہوگا وہ تیار پائے گا
 بلکہ یہی حقیقت ہے خدا کے اس قول کی کہ اگر
 تم کو علم الیقین ہوتا تو تم دوزخ کو دیکھ لیتے یعنی یہ
 کہ دوزخ خود تمہارے دل میں موجود ہے سو
 اسکو یقین کے ذریعہ سے دیکھ لو قبل اسکے کہ
 یقین کی آنکھ سے اسکو دیکھو گے۔ بلکہ یہی حقیقت
 ہے خدا کے اس قول کی کہ کافر لوگ عذاب
 میں جلدی کرتے ہیں حالانکہ عذاب نے کافر کو
 ہر طرف سے چھ لیا ہے یہ نہیں کہا کہ اسندہ
 چھایا گیا اور یہی معنی ہیں اُس شخص کے قول کے
 جو یہ کہتا ہے کہ دوزخ و بہشت پیدا ہو چکی ہے،
 تو اگر تم مطالب کو اس طرح نہیں سمجھتے تو تم
 قرآن کے نزدیک نہیں پہنچتے بلکہ تم کو صرف
 چمکے سے کام ہے جیسا کہ چارپایہ کو گھوڑے
 منہ سے نہیں غرض ہوتی بلکہ صرف بہو نسی سے
 غرض ہوتی ہوا و قرآن مجید سب لوگوں کی

الخلق کلمہ علی اختلاف اصنافہم
ولکن اغتذاء ہم بہ علی
قدر در جائزہم و فی کل
غذاء مح و فحالة و تبین۔

غذا ہے لیکن اسکا غذا ہونا باختلاف مراتب
ہے (یعنی جو جس درجہ کا ہے اسی قسم کی غذا
اسکو ملتی ہے) اور ہر غذا میں اصل اور چھلکا اور
بہونس ہوتی ہے۔

و لیشمل ایضا علی ذکر مقدمات احوال
الفریقین و عنہما یعبریا بالحشر و لہنشر
والحساب و المیزان و الصراط و لہا
ظواہر جلیۃ مجری مجری الغذاء
لعموم الخلق و لہا اسرار غامضۃ
مجری مجری الحیواۃ لخصوص الخلق

اس کتاب میں ایک اور موقع پر واقعات مابعد الموت کے متعلق لکھتے ہیں
اور قرآن مجید میں فریقین کے ابتدائی حالات بھی
ہیں اور انہی کو حشر و نشر حساب۔ تراد و اور
بصراط سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ان کی باتوں
کے ایک تو ظاہری معنی ہیں جو بطور غذا کے
تمام آدمیوں کے لئے ہیں۔ اور ان میں دقیق
راز ہیں جو خواص کے لئے بطور زندگی کے ہیں

ملاحظہ کا ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہودیوں اور پارسیوں کے یہاں جو دور از کار قصہ اور
افسانے مشہور تھے، قرآن مجید اللہ بہر اِظہار ہے مثلاً یہ کہ ہاروت و ماروت دو فرشتے
بابل کے کنوئین میں سرنگوں معلق تھے جو لوگوں کو جادو سکھلاتے ہیں، یا جوج و ماجوج
دو عجیب الخلقہ قومیں ہیں جنکے لئے سکندر نے سد سکندری قائم کی، حضرت داؤدؑ نے اپنے
ایک درباری افسر کی جو رو کو بلطاعین احمیل حاصل کیا، حضرت سلیمانؑ کے لئے

ملاحظہ کا ایک اور
اعتراض

آفتاب ڈوب کر دوبارہ نکل آیا، شیطان نے خدا سے اجازت مانگ کر حضرت ایوبؑ کی تمام آل و اولاد فنا کر دی اور انکو بیمار ڈالا یہاں تک کہ اُن کے بدن میں کیڑے پڑ گئے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کوئی دفعہ کذب کے مرتکب ہوئے، حضرت آدمؑ نے شرک کیا اپنی اپنے بیٹوں کا نام عبدالحارث رکھا اور حارث شیطان کا نام رکھا۔

ان اعتراضات کا جواب اگرچہ حقیقت علم کلام کا بڑا ضروری حصہ تھا لیکن کتب کلامیہ میں اس لحاظ سے اسکا ذکر نہیں کیا جاتا کہ متکلمین کے نزدیک اس حصہ سے بحث کرنا میراث اور مفسر کا منصب ہو۔

مفسرین نے ان قصص کے متعلق جو لکھا اسکا ماحصل یہ ہے کہ قصص انبیاء کا جس قدر حصہ قرآن مجید میں مذکور ہے وہ صحیح ہے لیکن بنی اسرائیل نے واقعات اصلیہ جو حاشیے چڑھائے وہ صحیح نہیں، اسی بنا پر قدامائے مفسرین میں سے جن لوگوں نے بنی اسرائیل کی روایتیں تفسیر دین میں داخل کر دی تھیں، محدثین نے انکی تفسیر وں کو ساقط الاعتبار قرار دیا بلکہ خود مفسر وں کو بھی۔

قدماے مفسرین میں جو بڑے پایہ کے مفسر گذرے ہیں، وہ یہ ہیں محبائے مقاتل بن سلیمان، کلبی، ضحاک۔ سدی تفسیر کبیر وغیرہ میں قصص الانبیاء کی نسبت جس قدر روایتیں ہیں اور جنکو تکران مجید کے قصوں میں منضم کر دیا گیا ہے انہی بزرگوں سے منقول ہیں، ان کی کیفیت یہ ہے کہ مجاہد حالانکہ بہت بڑے ثقہ اور قابلِ حجت امام

میں تاہم اُن کی تفسیر کو اس وجہ سے غیر معتبر قرار دیا گیا کہ وہ بنی اسرائیل سے
 ماخوذ ہے، میزان الاعتدال ذہبی میں ہے کہ ”کسی نے اعمش سے پوچھا کہ مجاہد کی
 تفسیر مخالف کیوں ہے اُنھوں نے کہا بوجہ اس کے کہ اہل کتاب یعنی یہود سے
 ماخوذ ہے،

مقاتل کو علانیہ مدح میں نے کاذب اور مفتری کہا حالانکہ انکا جو کچھ جرم تھا وہ
 یہی تھا کہ وہ اہل کتاب سے روایت کرتے تھے، اسید طرح کلی، سدی، ضحاک کی روایتیں
 عموماً ناقابل اعتبار قرار دی گئیں چنانچہ میزان الاعتدال ذہبی میں ہر ایک کے حال
 سے مفصل بحث کی ہے،

علامہ ابن خلدون نے اس بحث پر ایک نہایت لطیف مضمون لکھا ہے، اسکا
 ترجمہ یہ ہے۔

مقدمین نے اسباب میں نہایت استیعاب کیا لیکن انکی تصنیفات میں رطب
 دیالس مقبول مرد و سب کچھ ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب لکھی پڑھی قوم نہ تھی، انکا
 خمیر بدویت اور امیت تھی، اور جب اُنکو اس قسم کی چیزوں کی دریافت کا شوق ہوتا
 تھا جن کا شوق اکثر انسانوں کو فطرۃً ہوتا ہے مثلاً دنیا کی ایجاد کے اسباب آفرینش
 کا آغاز۔ وجود کے اسرار۔ تو وہ ان باتوں کو اہل کتاب سے پوچھا کرتے تھے، لیکن
 اس زمانہ کے اہل کتاب جو عرب میں موجود تھے خود بدوی تھے اور اُن کی معلومات
 تہن بالکل عامیانہ تھیں، یہ لوگ اکثر قبیلہ حمیر سے تھے جو یہودی ہو گئے

تھے، جب یہ لوگ اسلام لائے تو احکام شرعیہ کے سوا جن میں بہت احتیاط کی جاتی تھی باقی امور مثلاً اسباب کائنات اور قصص انبیاء وغیرہ کے متعلق ان کے وہی خیالات قائم رہے جو پہلے سے تھے، کعب احبار۔ وہب ابن منہ بن عبد اللہ بن سلام وغیرہ انہی لوگوں میں سے ہیں۔ ان لوگوں کو جو روایات و حکایات محفوظ تھیں تمام تفسیر کی کتابوں میں داخل ہو گئیں، اور چونکہ ان روایتوں کو احکام شرعیہ سے تعلق نہ تھا اس لئے ان کے متعلق مفسرین نے احتیاط نہیں کی چنانچہ تمام تفسرین انہی روایتوں سے بہرگیں حالانکہ ان روایتوں کا ماخذ وہی صحرا نشین یہود تھے جنکو کسی قسم کی تحقیق حاصل نہ تھی لیکن چونکہ یہ لوگ مذہبی حیثیت سے مشہور اور معروف تھے اور لوگ انکا احترام کرتے تھے اسلئے انکی روایتوں کو قبول عام حاصل ہو گیا،

ایہ فن نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا خاص خاص قصص کو بہ تصریح غلط اور موضوع بتایا۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں اکثر جگہ نہایت زور شور سے ان قصوں کی تکذیب کی ہے،

اسکے علاوہ محققین نے اس پہلو پر بھی بحث کی کہ قرآن مجید میں جو قصے منقول ہیں وہ تاریخی حیثیت سے منقول ہیں یا عبرت و پند کے لحاظ سے، شاہ ولی الدصاحب فوز الکبیر فی اصول التفسیر میں لکھتے ہیں،

دازایام السدینی وقائع کہ آنرا احداث فرمودہ مست از مثل انعام مطیعین و تندیب
عصاة آنرا اختیار فرمودہ کہ بگوش ایشان رسیدہ باشد اجمالاً ذکرے ازان شنیدہ
باشند مثل قصص قوم نوح و عاد و ثمود کہ عرب آنرا اباعن جد تلقی نمودہ بودند و مثل قصص
حضرت ابراہیم و انبیائے بنی اسرائیل کہ بسبب اختلاف یہود با عرب در قرون بسیار
مانوس اسماع ایشان شدہ بودند۔ داز قصص مشہورہ جماعے چند انتزاع فرمودہ کہ در
تذکرہ ایشان بکار آید نہ سر تمام قصص جمیع خصوصیات۔

پس مقصود ازین قصص نہ معرفت النفس آنها است، بلکہ مقصود انتقال ذہن سامع
است بوخامت شرک و معاصی و عقوبت خداے تعالیٰ بر آنها و مطلق شدن بر نصرت
خدا تعالیٰ۔

تاویل کی بحث

متکلمین اور قدامائے مفسرین نے قرآن مجید کے الفاظ اور عبارت کی جس طرح
تعبیر کی، اس سے اگرچہ ملاحدہ کے اعتراضات بہ آسانی رفع ہو گئے، لیکن
ایک دوسری عظیم الشان بحث چھڑ گئی یعنی یہ کہ تران مجید میں کہاں کہاں تاویل
جائز ہے، اور کہاں نہیں، اس سلسلہ کے متعلق نہایت سخت اختلاف اکر پیدا
ہوا ایک طرف مجسمہ اور مشبہ کو اصرار تھا کہ ایک لفظ کی بھی تاویل جائز نہیں،
یہاں تک کہ تران مجید میں خدا کے لئے جہان ہات کا لفظ آیا ہے اس سے
ہات ہی مراد ہیں۔ دوسری طرف باطنیہ کے نزدیک قرآن مجید کا ایک لفظ
بھی تاویل سے خالی نہیں، یہاں تک کہ روزہ۔ نماز۔ حج۔ زکوٰۃ سے بھی ظاہری

معنی مراد نہیں۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ آج ہمارے زمانہ میں قرآن مجید کی جو تاویلین کیجاتی ہیں قدیم زمانہ میں بھی خوش خیالوں نے بالکل اسی قسم کی تاویلین کی تھیں امام رازی تفسیر کبیر سورہ صبا آیت وَلَسْلِمَانَ الرَّحْمٰیہِ عِنْدُ ذٰہَا شَمْعِرَ اَنِّہِ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں نے کہا ہو کہ ترکان مجید میں جو یہ مذکور ہے کہ ہوا حضرت سلیمان علیہ السلام کی مسخر تھی اور جن و شیاطین اُنکے ہاں کام کرتے تھے، اس کے یہی ہیں کہ انھوں نے صبارفتار گھوڑے پالے تھے اور دیو سپیکر آدمی اُن کے ہاں کام کرتے تھے۔

حضرت عیسیٰ کا جو معجزہ قرآن میں مذکور ہے کہ وہ مردوں کو جلا دیتے تھے اُسکی یہ تاویل کی کہ مردہ دلون کو ہدایت کرتے تھے جو اُن کے لئے زندگی جباوید تھی۔

مشبہہ اور باطنیہ کے سوا باقی جتنے فرقے تھے اُن کو تاویل کے اصول اور قاعدے مقرر کرنے پڑے یعنی کن موقع پر تاویل جائز ہے اور کن موقع پر نہیں۔

اشعارہ نے یہ اصول قرار دیا کہ جس جگہ ظاہری اور لغوی معنی اختیار کرنے سے کوئی محال لازم آتا ہو وہاں تاویل جائز ہے اور باقی ناجائز۔ مثلاً تران میں خدا کے لئے یہ کالفظ آیا ہے جس کے لغوی معنی ہات کے ہیں لیکن اگر خدا کے ہات

ہوں تو خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ خدا کا جسمانی ہونا دلائل عقلیہ سے محال ثابت ہو چکا ہے، اشاعرہ اس بنا پر واقعات مابعد الموت مثلاً قبر کے سانپ، بچھو، میزان، پلصراط وغیرہ کے وہی ظاہری معنی لیتے ہیں، لیکن اور محققین نے اس قاعدہ کو زیادہ وسعت دی۔ سب سے زیادہ مفصل اور دقیق طور پر اس بحث کو امام غزالی نے اپنی کتاب تفرقہ بین الاسلام والزندقہ میں طے کیا^۱ سلسلے ہم بتدریج ضرورت بعینہ اسکی عبارت کا خلاصہ نقل کرتے ہیں،

”تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس چیز کے وجود کی خبر دی ہے، اُسکے وجود کو تسلیم کیا جائے لیکن وجود کے پانچ مدارج ہیں اور انہی مدارج سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی تکذیب کرتا ہے،
اسلئے میں ان مراتب خمسہ کی تفصیل کرتا ہوں،

۱۔ وجود ذاتی یعنی وجود خارجی،

۲۔ وجود حسی یعنی صرف حاسہ میں موجود ہونا مثلاً خواب میں ہم جن اشیاء کو دیکھتے ہیں انکا وجود صرف ہمارے حاسہ میں ہوتا ہے، یا جس طرح بیماروں کو جاگنے کی حالت میں خیالی صورتیں نظر آتی ہیں۔ یا شعلہ جوالہ کا دائرہ جو حقیقت دائرہ نہیں لیکن ہلکودائرہ نظر آتا ہے،

۳۔ وجود خیالی مثلاً زید کو ہم نے دیکھا، پیر آنکھیں بند کر لین تو زید کی موت جواب ہماری آنکھوں میں پھرتی ہے یہ وجود خیالی ہے،

۴۔ وجود عقلی۔ یعنی کسی شے کی اصلی حقیقت مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز ہمارے ہاتھ میں ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہماری قدرت اور اختیار میں ہے تو قدرت اور اختیار بات کا وجود عقلی ہے۔

۵۔ وجود شبہی۔ یعنی وہ شے جو موجود نہیں لیکن اسکے مشابہ ایک چیز موجود ہے۔

ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالیں لکھی ہیں مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ ”قیامت میں موت مینڈھے کی شکل میں لائی جائیگی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اسکو وجود حسی قرار دیا ہے، یا مثلاً حدیث میں ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ میں یونس کو دیکھ رہا ہوں الخ اسکو وجود خیالی کی مثال میں پیش کیا ہے، تفصیلی مثالوں کے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ شریعت میں جن چیزوں کا ذکر آیا ہے اُنکے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے، لیکن اگر اقسام مذکورہ بالا سے کسی قسم کے مطابق اسکا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہیں ہے کیونکہ یہ تاویل ہے اور تاویل سے کسی فرقہ کو مفر نہیں، سب سے زیادہ امام احمد حنبل تاویل سے بچے ہیں لیکن مفصلہ ذیل حدیثوں میں انکو بھی تاویل کرنی پڑی،

”حجر اسود خدا کا بات ہے“ مسلمان کا دل خدا کی انگلیوں میں ہے“ مجھکو میں سے خدا کی خوشبو آتی ہے“

پھر لکھتے ہیں کہ احادیث میں آیا ہے کہ قیامت میں اعمال تو لے جائینگے چونکہ

اعمال عرض ہیں اور وہ تو لے نہیں جاسکتے اس لئے سب کو تاویل کرنی پڑی، اشاعرہ کہتے ہیں کہ نامہ اعمال کے کاغذ تو لے جائینگے۔ معتزلہ کہتے ہیں تو نے سے انکشاف حقیقت مراد ہے۔ بہر حال تاویل دو نوٹوں کو کرنی پڑی۔ باقی جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ نفس اعمال جو عرض ہیں وہی تو لے جائینگے اور انہی میں وزن پیدا ہو جائیگا، وہ سخت جاہل اور عقل سے بالکل معرا ہے۔

اسکے بعد امام صاحب، تاویل کے اصول بتاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ جن اشیاء کا ذکر شریعت میں ہے، اوّل اسکا وجود ذاتی ماننا چاہئے اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود ذاتی مراد نہیں ہو سکتا تو وجود حسی، پہر خیالی، پہر عقلی، پہر شبہی، اب بحث یہ رہ جاتی ہے کہ ایک کے نزدیک جو دلیل قطعی ہے دوسرے کے نزدیک نہیں مثلاً اشعری کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا کسی ہمت کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا لیکن جنہی کے نزدیک اسپر کوئی دلیل نہیں، ایسی تاویلات کی صورت میں کسی کو کافر نہیں کہنا چاہئے، زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہا جاسکتا ہے۔

پھر لکھتے ہیں کہ جب تاویل کی بنا پر ہم کسی کو کافر کہنا چاہیں تو پہلے ان امور کو دیکھنا چاہئے کہ وہ نص قابل تاویل ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو یہ تاویل قریب ہے یا بعید۔ وہ نص بہ تو اثر ثابت ہے یا بہ احادیث اجماع امت۔ اگر بہ تو اثر ہے، تو تو اثر کے تمام شرائط پائے جاتے ہیں یا نہیں، تو اثر کی تعریف یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا شک نہ ہو سکے، مثلاً انبیاء اور مشہور شہر و نکا و جو دیاتہ ران، یہ چیزیں مستورات ہیں، لیکن قرآن کے سوا اور

چیز دکابہ تو اثبات ہونا نہایت غامض ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک امر پر متفق ہو جائے اور اسکو بہ تو اتر بیان کرے، جس طرح شیعہ حضرت علیؑ کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہیں۔ اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہے۔ کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ تمام اہل حل و عقد ایک امر پر متفق ہو جائیں اور پہر ایک مدت تک، اور بعضو کے نزدیک تا انقضای عصر اول اس اتفاق پر وہ لوگ قائم رہیں، اس پر بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہے یا نہیں کیونکہ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جب اجماع کے منعقد ہونے کے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تھا، تو اب کیوں جائز نہ ہو۔

پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ گو تو اتر یا اجماع ہو چکا لیکن تاویل کرنیوالے کو بھی اس اجماع یا تو اتر کا یقینی علم تھا یا نہیں۔ اگر نہیں ہے تو وہ غلطی ہو گا مکتب نہو گا۔

پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہے وہ شر الطبرہاں کے موافق دلیل ہے یا نہیں۔ شر الطبرہاں کی تفصیل کے لئے مجلدات درکار ہیں اور ہم نے محکم النظر میں تہوڑا سا بیان کیا ہے، لیکن فقہائے زمانہ اکثر اس کے سمجھنے سے عاجز ہیں۔ اب اگر وہ دلیل قطعی ہے تو تاویل کی اجازت ہے اور اگر قطعی نہیں تو تاویل قریب کی اجازت ہو سکتی ہے نہ بعید کی۔

پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ مسئلہ زیر بحث کوئی اصول دین کا مسئلہ ہے یا نہیں، اگر نہیں ہو تو اس پر چند ان گیر وارانہیں مثلاً شیعہ امام ہمدی کا سر و آب میں مخفی ہونا مانستے ہیں۔

یہ ایک دہم پرستی ہے لیکن اس اعتقاد سے دین میں کوئی غلطی نہیں آتا،
 اب جب تکوین معلوم ہو کہ تکفیر کے لئے تمام مراتب مذکورہ بالا کا لحاظ ضرور ہے تو
 تم سمجھے ہو گے کہ اشعری کی مخالفت پر کسی کو کافر کہنا جہل ہے۔ اور فقیہ صرف علم فقہ
 کی بنا پر دعوت مذکورہ بالا کا کیونکر فیصلہ کر سکتا ہے۔ لہذا جب تم دیکھو کہ کوئی فقیہ آدمی
 جس کا سرمایہ علم صرف فقہ ہی کسی کی تکفیر یا تضلیل کرتا ہے تو اس کی کچھ پروا نہ کرو۔
 پہر ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ جو چیزیں اصول عقائد سے تعلق نہیں رکھتیں اس
 میں تاویل کرنے پر تکفیر نہیں کرنی چاہئے، مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے
 آفتاب و ماہتاب کو خدا نہیں کہا تھا، کیونکہ اجسام کو خدا کہنا ان کی شان سے بعید ہے،
 بلکہ انھوں نے جو اہر فلکیہ توراتیہ دیکھے تھے اور ان کو خدا سمجھا تھا تو ایسی تاویل پر تکفیر
 اور بتدلیع نہیں کرنی چاہئے۔

علم کلام حقیقت میں جس چیز کا نام ہے وہ عقائد کا اثبات ہو اور علم کلام کی
 تاریخ میں ہی چیز جان سخن ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ اُس کے متعلق قدامت کی تصنیفات
 ناپید ہیں، اور متاخرین کا اگرچہ دفتر بے پایاں موجود ہے لیکن وہ بالکل اس مصرع
 کا مصداق ہے۔

عقائد کا اثبات

شد پریشان خواب میں از کثرت تعبیر با

سب سے بڑی غلطی متاخرین سے یہ ہوئی کہ سیکڑوں وہ باتیں جن کو نفیاً یا اثباتاً
 مذہب اسلام سے چند ان تعلق نہ تھا عقائد اسلام میں شامل کر لی گئیں اور علم کلام کا بڑا حصہ

یہاں غلطی

انکے اثبات اور استدلال میں صرف ہو گیا۔ شرح مواقف اور شرح مقاصد وغیرہ سے مسائل عقائد کا انتخاب کرو، تو سیکڑوں تک تعداد پہنچ گئی، حالانکہ انہیں جنکو عقائد سے تعبیر کیا جاسکتا ہے وہائی سے بھی کم ہونگی، نمونہ کے لئے ہم چند مسائل ذیل میں درج کرتے ہیں۔

صفات باری عین باری نہیں،

خدا کے ساتھ قیام حادث ممکن نہیں،

بقا۔ ایک صفت وجودی ہے جو اصل وجود پر زائد ہے،

سمع و بصر جو خدا کے اوصاف ہیں تمام محسوسات سے متعلق ہو سکتے ہیں،

کلام باری میں کثرت نہیں بلکہ وہ واحد محض ہے،

خدا کا کلام نفسی مسموع ہو سکتا ہے،

استطاعت قبل فعل ہے،

معدوم کوئی شے نہیں،

جسم شرط حیات نہیں،

علت احتیاج۔ حدوث ہے نہ امکان،

دوسری غلطی یہ ہوتی کہ بہت سے عقائد میں شارع نے جس قدر تصریح کی تھی اس پر دوسری غلطی

اضافہ کیا گیا اور ان اضافوں کو جزو عقیدہ قرار دیا گیا اور چونکہ یہ ایجادات اکثر دور از کار تھیں، اسلئے انکے ثابت کرنے میں ہر قسم کی سیدہ زوری صرف کی گئی جو بالکل رائیگانہ لگی مثلاً

روایات اور نصوص میں صرف اس قدر وار و تہا کہ قیامت میں مردے اٹھیں گے یہ کچھ تصریح نہ تھی کہ وہی پہلا جسم ہو گا یا کوئی دوسرا جسم اشاعرہ متاخرین نے اس قدر اپنی طرف سے اضافہ کیا کہ وہی پہلا جسم ہو گا۔ اس صورت میں چونکہ اعادہ معدوم لازم آتا تھا اس لئے اس کو بھی علم کلام کا ایک مسئلہ قرار دیا۔ اور اسکے جو ازیں دلیلیں قائم کیں، اس طرح اور بہت سے غیر ضروری مسائل، عقائد میں شامل ہو گئے اور طرہ یہ کہ یہی عقائد اہل سنت و جماعت ہونے کا معیار قرار پائے، اخیر زمانہ میں اس غلطی پر شاہ ولی اللہ صاحب کو خیال ہوا چنانچہ حجۃ اللہ البالغۃ میں لکھتے ہیں۔

”جن مسائل میں، فرقہ اسلامی باہم مختلف ہیں وہ دو قسم کے ہیں، ایک وہ جنکے متعلق شارع کے اقوال موجود ہیں۔ دوسرے وہ جنکا متراکن مجید یا حدیث میں ذکر نہیں صحابہ نے بھی انکے متعلق گفتگو نہیں کی مثلاً یہ کہ اسباب و مسببات میں لزوم عقلی نہیں، اعادہ معدوم جائز ہے، سمع و بصر خدا کی دو جدا گانہ صفتیں ہیں استواء علی العرش کے معنی استیلا کے ہیں وغیرہ وغیرہ، یہ مسائل اہل سنت و جماعت ہونے کا معیار نہیں،“ شاہ صاحب کے اصلی الفاظ یہ ہیں۔

وهذا القسم ليست استصحابه ترفع احد
الفریقین علی صاحبہما بانھا علی السنۃ
اس قسم کے مسائل کی بنا پر کسی فرقہ کا ذکر فرقہ کے
مقابلہ میں اپنے آپ کو سنی کہنا اور اپنے کو کفر کرنا صحیح نہیں
اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ”یہ مسائل سنی ہونیکا کیونکہ معیار ہو سکتے ہیں،

کیونکہ اگر خالص اتباع سنت مراد ہے تو سرے سے ان مسائل میں کلام ہی نہ کرنا چاہئے اور اگر یہ مقصد ہے کہ یہ مسائل، قرآن و حدیث کے مسائل کی تفسیر، توضیح، تفصیل اور موقوف علیہ مقدمات کے اثبات کی وجہ سے پیدا ہو گئے، اس لئے ان کو بھی مسائل منصوصہ ہی میں شامل کرنا چاہئے تو یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ جو کچھ ان لوگوں نے کتاب و حدیث سے استنباط کیا، نہ وہ سب صحیح اور قابل ترجیح ہے نہ جن چیزوں کو ان لوگوں نے موقوف علیہ سمجھا وہ سب واقعی موقوف علیہ ہیں، نہ ان لوگوں نے جن چیزوں کو مردود قرار دیا وہ واقعی مردود ہیں، نہ ان لوگوں نے مسائل کی جو تفصیل، توضیح اور تفسیر کی وہ بہ نسبت اور فرقوں کی۔ توضیح اور تفسیر کے زیادہ حق ہے۔“

اب وہ مسائل رہ گئے جو درحقیقت، اسلام کے اصلی مسائل ہیں ان کی صحت میں کیا کلام ہو سکتا ہے، لیکن متاخرین انکے اثبات کا جو طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ ایسا ہوتا ہے کہ اعتراضات پر اعتراضات پیدا ہوتے جاتے ہیں اور یہ سلسلہ برابر قائم رہتا ہے، مثال کے طور پر ہم دو بڑے معرکہ الاراء مسئلے اس مقام پر بیان کرتے ہیں جن سے ظاہر ہوگا کہ متاخرین کے استدلال کا کیا طریقہ ہے۔

خدا کا ثبوت۔ خدا کے ثبوت کے متعلق خود قرآن مجید میں خطابی اور بہانی دونوں قسم کے دلائل موجود تھے، لیکن کتب کلامیہ میں انکا ذکر تک نہیں۔ کتب کلامیہ میں جو استدلال قائم کئے، وہ یہ ہیں۔

عالم حادث ہو، اور جو حادث ہے محتاج علت ہے۔ اسلئے عالم محتاج علت ہے

اور اسی علت کا نام خدا ہے۔

عالم ممکن ہی اور جو ممکن ہے محتاج علت ہے۔

اعراض مثلاً رنگ، بو، وغیرہ حادث ہیں اور جو حادث ہے محتاج علت ہے۔

تمام اجسام متماثل ہیں، اور جو چیزیں متماثل ہیں۔ وہ خصوصیات خاصہ کے لئے

محتاج علت ہیں،

یہ چاروں دلائل نقص سے خالی نہیں۔ اولاً تو عالم کا حادث یا ممکن ہونا خود ہی

بحث طلب ہے۔ تمام اجسام کا متماثل ہونا بھی محض دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں

ان باتوں کے علاوہ یہ دلائل جب مفید ہونگے کہ سلسلہ غیر تنہا ہی کا وجود باطل ثابت

کیا جائے ورنہ ایک دہر یہ کہہ سکتا ہے کہ علت معلول کا سلسلہ غیر تنہا ہی قدیم سے چلا آتا ہے

عدم تنہا ہی کے بطلان پر تکلمین نے بہت سے دلائل قائم کئے ہیں لیکن ان دلائل

سے صرف اُس غیر تنہا ہی کا وجود باطل ثابت ہوتا ہے جس کے سلسلہ کے تمام اجزاء

مرتب موجود ہوں۔ ورنہ اگر یہ مانا جائے کہ کچھ علی علتیں فنا ہوتی جاتی ہیں تو ان دلائل

سے اس کا بطلان نہیں ہوتا۔

ان سب باتوں کے علاوہ، ان چاروں دلائل سے اگر ثابت بھی ہوگا تو محض علت

کا وجود ثابت ہوگا۔ اُس علت کا با اختیار اور قادر ہونا ثابت نہیں ہوگا کیونکہ علت کی دو قسمیں

ہیں موجب بالذات جیسے آفتاب روشنی کی علت ہے موجب بالارادہ جس طرح انسان اپنے

افعال ارادی کی علت ہے۔ اس لئے محض علت ثابت ہونے سے خدا کا علت بالارادہ ہونا۔

کیونکہ ثابت ہو گا حالانکہ اصل مقصد یہی ہے۔

نبوت کے صدق پر قدامت بطرح استدلال کرتے تھے اسکا مفصل بیان کتاب کے دوسرے حصہ میں آئیگا۔ متاخرین نے اسکی صحت کا مدانحض معجزہ پر رکھا اسپر جواب اعتراض وارد ہوئے اور متاخرین نے جو جواب دئے ہم ان کو تفصیل نقل کرتے ہیں، یہ اعتراضات امام رازی نے مطالب عالیہ میں نقل کئے تھے بشرح مواقف میں انہی اعتراضات کو اجمالاً نقل کر دیا ہے البتہ اسقدر اضافہ کیا ہے کہ امام صاحب نے تمام اعتراضات کا ایک اجمالی جواب دیا تھا، شرح مواقف وغیرہ میں اجمالی جواب کے علاوہ ایک ایک اعتراض کا تفصیلی جواب بھی دیا ہے۔

پہلا اعتراض۔ اگر خرق عادات کا وقوع جائز ہو تو بدیہیات سے اعتبار اٹھ جائے، جب خرق عادت سے یہ ممکن ہے کہ آدمی گدہ بن جائے، کتاب ڈوب کر نکل آئے، سنگریزے باتین کرنے لگیں، مردے قبروں سے زندہ ہو کر نکل آئیں، زید۔ بکر بن جائے، تو کسی چیز کی نسبت کیا اعتبار باقی رہیگا، جن چیزوں کو یقینیات سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ کیونکر یقینی رہیں گی، کیونکہ ممکن ہے کہ خرق عادات کے ذریعہ سے وہ کچھ سے کچھ ہو گئی ہوں۔

جواب۔ خرق عادات اس سے زیادہ عجیب انہیں جسقدر آسمان، زمین، پہاڑ وغیرہ کا پیدا ہونا عجیب ہے، اس بنا پر خرق عادات کے امکان سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، باوجود اس امکان کے کسیکو یہ شبہ نہیں پیدا ہوتا کہ زید بکر ہو گیا ہے، یا یہ کہ گدہ ہے سے آدمی ہو گیا ہے، اسی طرح اگر خرق عادات کا شاذ و نادر وقوع ہو تو اس سے یقینیات میں

فرق نہیں آسکتا۔

دوسرا اعتراض یہ کہ چونکہ اطمینان ہو سکتا ہے کہ جس چیز کو معجزہ کہا جاتا ہے وہ سحر یا شعبہ نہیں ہے۔
جواب۔ سحر سے ایسے عظیم الشان خرق عادات نہیں سرزد ہوتے جیسے معجزہ سے
ہوتے ہیں مثلاً دریا کا ہٹ جانا مرد و عکاوند ہونا۔ مادرزاد گونگون اور بہر و عکا اچھا ہو جانا،
یہ جواب شارح مواقف وغیرہ نے دیا ہے لیکن ان بزرگوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ انبیاء سے
جو معجزات صادر ہوتے ہیں اور ہوتے ہیں سب عظیم الشان نہیں ہوتے، اسکے علاوہ اشاعر
کے مسلمات میں ہے کہ سحر سے ہر قسم کے خرق عادات وجود میں آسکتے ہیں معتزلہ البتہ اسباب
کے قائل تھے کہ خدا کے سوا کوئی شخص جسم۔ حیوۃ۔ رنگ اور مزہ کا خالق نہیں ہو سکتا لیکن
اشاعرہ معتزلہ کے اس قول کو تسلیم نہیں کرتے، چنانچہ امام رازمی نے تفسیر کبیر میں ہاروت و
ماروت کے واقعہ کے بیان میں نہایت تفصیل سے اس بحث کو لکھا ہے اسی بحث میں ایک موقع
پر لکھتے ہیں۔

اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ادخال سنت او اسبات كوجائز رکھتے ہیں کہ جادو گروا میں
ان يطير في الهواء و يقلب الانسان حمارا و الحمار انسانا اُس سکتا ہے اور آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی بنا سکتا ہے
کیا گدھے کو آدمی بنا دینا۔ اندھونے اچھے کر دینے سے زیادہ عجیب نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض معجزہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کوئی شخص اسکا جواب پیش نہ کر سکے۔
اس سے کیا مراد ہے اگر صرف اُس زمانہ کے آدمی مراد ہیں تو بہت سے جادوگر اور مدعیان
نبوت گزرے ہیں جنکے شعبدون کا جواب اُس زمانہ کے آدمیوں سے نہ ہو سکا مثلاً زرتشت

عبداللہ بن المقفع، اور اگر یہ مراد ہے کہ قیامت تک اسکا جواب کسی سے نہ ہو سکے تو اسکا کیا ثبوت ہے کہ انبیاء سے جو امور سرزد ہوئے قیامت تک انکا جواب نہیں ہو سکتا، اس اعتراض کو امام رازی نے مطالب عالیہ میں لکھا ہے لیکن اجمالی جواب کے سوا جو آگے آگے کا کوئی خاص جواب نہیں دیا ہو۔ شرح مواقف وغیرہ میں یہ اعتراض مذکور نہیں۔

چوتھا اعتراض۔ اشاعرہ اسبات کے قائل ہیں کہ جن اور شیاطین۔ اجسام میں حلول کر سکتے ہیں اور اندر سے بات چیت کر سکتے ہیں، اس بنا پر بہت سی معجزات مشکوک ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی نبی نے یہ معجزہ دکھایا کہ درخت سے آواز آئی اس صورت میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ جن نے حلول کر کے باتیں کیں، اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہو کہ جب قدر افعال سرزد ہوتے ہیں سب کا فاعل خدا ہے اسلئے جن وغیرہ کے جو افعال ہیں وہ بھی درحقیقت خدا ہی کے ہیں، لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اس جواب کا سوال ہی کیا ربط ہے یہ تو تفصیلی جواب تھے، ان سب اعتراضات کا اجمالی جواب، شرح مواقف میں یہ دیا ہے کہ یہ احتمالات عقلیہ ہیں، اللہ یقین میں فرق نہیں آتا۔ اس جواب کی بنیاد یہ ہے کہ اشاعرہ اسبات کے قائل ہیں کہ معجزہ سے نبوت کا جو یقین ہوتا ہے، لہذا عقلی کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ عادی ہوتا ہے یعنی عادت یونہی جاری ہے کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو حاضرین کو یقین آجاتا ہے، چنانچہ معجزہ کی دلالت کی بحث میں شارح مواقف نے مصرحاً اسکو لکھا ہے، یہ جواب ایک حد تک صحیح ہے لیکن اس بنا پر معجزہ کو سحر پر کیا ترجیح ہوگی، ایک متنبی ساحر بھی جب کوئی اعظیم الشان شعبہ دکھاتا ہے تو بہت سے لوگوں کو یقین آجاتا ہے

چنانچہ بہت سے ایسے جھوٹے ٹپنی گذرے ہیں جنہر ہزاروں لاکھوں آدمی ایمان لائے۔
 امام رازی نے مطالبہ علیہ میں ان تمام اعتراضات کا اجمالی جواب یہ دیا ہے کہ تمام
 افعال کا خالق خدا ہی اسلئے جو معجزہ وجود میں آتا ہے اسکا خالق بھی خدا ہوتا ہے اور چونکہ
 معجزہ کی غرض تصدیقِ نبوت ہے اسلئے ضرور ہے کہ معجزہ سے یہ غرض ماحصل ہو۔
 امام صاحب نے گواشاعرہ کے مذاق پر یہ جواب دیا لیکن وہ خود اس جواب
 کی وقعت سمجھتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر انھوں نے نبوت کے ثابت کرنے کا ایک دوسرا
 طریقہ اختیار کیا اور اسکی نسبت لکھا کہ یہ طریقہ اعتراضات سے محفوظ ہے، امام صاحب نے
 اس طریقہ کو مطالبہ عالمیہ میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے لیکن متاخرین نے اسکو
 سرے سے اڑا دیا۔

غرض متاخرین کا یہ عام انداز ہے کہ استدلال کا وہی طریقہ اختیار کر لے ہیں
 جو زیادہ پیچیدہ ہو اور حسین ہر قدم پر مشکلات ہوں۔ بے شبہ یہ بلند ہمتی کی بات تھی
 بشرطیکہ وہ ان مشکلات کو مل بھی کر سکتے۔

عقائد اسلام کے جو اہم مسائل ہیں، اور ان پر قدم مارنے جس طرح دلائل
 قائم کیے ہیں وہ درحقیقت علم کلام کی روح و روانہ ہے۔ لیکن میں اسکو دوسرے
 حصہ کے لئے اٹھا رکھا ہے۔ وہ حصہ کچھ دور نہیں، اسی صفحہ کا دوسرا رخ ہے ناظرین سبق
 اُلٹنے کی زحمت گوارا فرمائیں۔

دہانچے

لٹا فیض احسن سہارنپوری کا عربی کلام صفحہ ۲۶

مولانا سید سلیمان ندوی

فضائل قرآن جلد دوم، اقوام قرآن میں سے مدین

حاجب الایک، قوم ایوب، بنو اسمعیل، اصحاب الرس،

حاجب الحجر، بنو قیدار، انصار اور قریش کی تاریخ، اور

رب کی تجارت زبان اور مذہب پر تفصیلی مباحث

۲۵ صفحے قیمت

سیرۃ عائشہ، ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ

رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے احوال زندگی، قرون اولیٰ کی

خانہ جنگیوں کے اصلی اسباب اور ام المومنین کے فضائل

ومناقب اور ان کے اجتہادات و کمالات پر مفصل

تبصرہ ضخامت، ۳۵ صفحے قیمت

لغات جدیدہ، چار ہزار جدید عربی الفاظ کی دکنٹری، عربی

دروس الادب، عربی کی پہلی ریڈر طبع موم مع ترمیم، ۲

دوسری ریڈر طبع دوم، ۴

رسالہ اہل سنت و الجماعت، نزہۃ اہل سنت و الجماعت کے

اصولی عقاید کی تحقیق، ۸

خلافت اور ہندوستان، خلفائے اسلام اور مسلمانان ہند

کے باہمی تعلقات کی تاریخ، آثار فرامین شاہی اور سکون کے

ذریعہ سے تشریح و تفصیل، ۸

حیات امام مالک، امام مالک کی سوانح عمری اور

اونکی موٹائے حدیث پر تبصرہ، ۴

بہادر خواتین اسلام، یعنی خواتین اسلام کی جنگی اور

بہادرانہ اخلاقی خدمات، ۲

مولانا عبدالسلام ندوی

اسوہ صحابہ جلد اول، صحابہ کرام کے عقائد، عبادت

اور اخلاق کے پر اثر واقعات مستند حوالوں سے جنگوں

پر حکم آپ کو معلوم ہو گا کہ اون کی زندگی کتاب و سنت

کا علمی نمونہ تھی ضخامت ۲۵۰ صفحات قیمت

اسوہ صحابہ جلد دوم، جس سے یہ معلوم ہو گا کہ صحابہ کرام

نے اسلام کی سیاسی، مذہبی اور علمی خدمات کس

خلوص اور صداقت سے کیں ضخامت ۵۰ صفحات

قیمت، ۴

مولوی عبدالباری ندوی

برکے اور اوس کا فلسفہ، مشہور فلاسفر برکے کے حالات

زندگی اور اوس کے فلسفہ کی تشریح جلد ۱ غیر مجلد ۲

مبادی علم انسانی، مادیت کی تردید میں برکے کی

مشہور کتاب پرنسپلس آف ہیومن نالج کا نہایت مفیدہ

اور سنجیدہ ترجمہ جلد ۱

مذہب و عقلیات، اس میں ثابت کیا گیا ہے کہ

مذہب و عقل میں تضاد کا امکان ہی نہیں، ۲

مولوی عبدالمجیدی

تاریخ اخلاق یورپ، نیکی کی بارل بھری آف یورپ
کا ترجمہ جن فلسفہ اخلاق پر مبنی مباحث کے علاوہ یورپ کی

تدریجی اخلاقی رفتار کی تشریح کی ہے جلد اول سے جلد دوم
مکالمات برکے، برکے کے ڈاکٹر کا ترجمہ اول

ایضاً
قسم دوم
مولوی محمد یونس فرنگی محلی

روح الاجتماع، موسیو لیان کی کتاب جماعت کے
انسانی کے اصول نفسیہ کا اردو ترجمہ یہ کتاب پنجاب
اردو آنرز کورس میں داخل کی گئی ہے ۳۲ صفحے،

متفرق کتابیں

الاستدلال، اس میں علم منطق کے اصول نہایت
خوبی و عمدگی کے ساتھ سلیس زبان اور سہل طریقہ سے
بیان کئے گئے ہیں، ۲۰۱ صفحات،

الانسان، اس میں انسان کے تمام قوا نفسانی و جسمانی
اور خصوصیات طبعی کی علمی تشریح کی گئی ہے ۲۱۱ صفحات

قیمت
بیگمات بھوپال، مصور و مجلد،
گیارہ حصے، اخلاقی، معاشرتی، و مذہبی
نعت پیمیر، عربی، فارسی، اردو کی چند نعتیہ نظموں کا

مجموعہ، قیمت

رموز فطرت، طبعیات، طبقات، ارض ہئیت اور
جغرافیہ طبعی کے ابتدائی مسائل عام فہم اور سلیس
عبارت میں، قیمت

انسان، علم خواص الاعضاء کے ابتدائی مسائل
سلیس و عام فہم زبان میں قیمت

حقائق اسلام، اسلامی مسائل کی فلسفیانہ عقلی
تشریح، قیمت

تذکرۃ انجلیب، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق کا
مفصل بیان، قیمت

معارج الدین، جدید علم کلام پر ایک محققانہ تصنیف
اور فلسفہ جدید اور مذہب کی باہمی تطبیق پر بہترین
تبصرہ، قیمت

تاریخ صحف سماوی، تورات، انجیل اور قرآن مجید کی
جمع و ترتیب کی تاریخ کا باہمی موازنہ اور مخالفین اسلام

کے اعتراضات دربارہ جمع قرآن کا جواب،
قسم اول سے
قسم دوم سے

شمع سخن، پروفیسر نواب علی کی اخلاقی، قومی اور
فلسفیانہ نظموں کا مجموعہ، قیمت

حکمت علمی، قدیم و جدید فن اخلاق پر ایک پر معلومات
تصنیف، قیمت

”مینجر“

مسکینہ مطبوعہ خانہ کتبہ

انسان کامل

مصنف
عارف بانی معدنی حضرت سید عبدالکریم بن ابیہم حیدرانی رحمۃ اللہ علیہ

مترجم
مولوی فضل میرا صاحب مولوی ضل سکنہ بی شاد پور ضلع گجرات

جسکو
صوفی پرننگ اینڈ پبلشنگ کمپنی لمیٹڈ پٹیہا والہ دین پٹانے
ملک محمد الدین صاحب پٹیہا صوفی منجنگ ڈاکٹر کے انتہام سے
چھپوا کر شائع کیا

مسکینہ مطبوعہ ریسرچ لیب روڈ ایکسپریس ڈروازہ انتہام شی محمد لائق خان صاحب نشر

بار اول تعداد ایک ہزار (۱۰۰۰)

قیمت فی جلد دو روپیہ

صوفی پرنٹنگ اینڈ پبلشنگ کمپنی لمیٹڈ پٹیہا والہ دین پنجاب

ڈائریکٹر صاحبان

- ۱۔ ڈاکٹر شیخ محمد عالم صاحب بی۔ آ۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ ڈی۔ بیرسٹر ایٹ لاء لاہور
 - ۲۔ شیخ محمد ممتاز صاحب فاروقی بیرسٹر ایٹ لاء گجرات
 - ۳۔ سردار محمد عبداللہ خان صاحب افسر خزانہ بغداد شریف
 - ۴۔ رحمت علی خان صاحب پریزیڈنٹ مسلم ایسوسی ایشن آف امریکہ کیلے فوریا
 - ۵۔ ملک محمد الدین صاحب ایڈیٹر سالہ صوفی پٹیہا والہ دین پنجاب ڈائریکٹر
- کتاب اور دیگر کئی ناویز پیش قیمت کتابیں صوفی پرنٹنگ کمپنی کے زیر اہتمام شائع ہوتی ہیں
اس کے اراکین جنہوں نے پچیس یا زیادہ حصے خرچ کیے حسب ذیل صاحب ہیں:-

- ۱۱۔ حضرت سجاد نشین صاحب جلال پور شریف (۲) بابو ابوالحسن صاحب کیمبر ہڈی کلاں ڈیڑھ پوٹ بوشہ ایران ساکن
- ۱۲۔ مہر و ضلع بنوں (۲) کپتان جمال الدین صاحب پٹواری ایم ایس الہ آباد (۲) جعفر اعظمی صاحب اکن بہوہر حال
- ۱۳۔ فرانٹیر فورس مردان (۵) ایم ایم ایم خان صاحب پیٹرس ٹیس کا کج کیمبرج (۶) صوفی اسلامیکل پٹیہا والہ دین
- ۱۴۔ چوہدری عالم دین صاحب آف سہنہ انسپکٹر ڈاکخانہ جات لورالائی بلوچستان (۸) شیخ محمد ممتاز صاحب فاروقی
- بیرسٹر ایٹ لاء گجرات (۹) ڈاکٹر شیخ محمد عالم صاحب بیرسٹر ایٹ لاء لاہور (۱۰) پروفیسر شیخ محمد جمیل صاحب اور سیر
- کنوٹیجی آئی پی ریگور (۱۱) رحمت علی خان صاحب پریزیڈنٹ مسلم ایسوسی ایشن آف امریکہ (۱۲) ایک تون معرفت ایڈیٹر صاحب
- صوفی (۱۳) ملک محمد عالم صاحب ایڈیٹر پٹیہا والہ دین (۱۴) بابو علاج الدین صاحب کارک لوکو پرنٹنگ ڈپارٹمنٹ آف لوگو گڈاریلو
- کلیڈاٹن عباسہ (۱۵) شیخ محمد بلال صاحب شام چوراسی ضلع ہوشیار پور (۱۶) محمد عبدالستار صاحب جنرل مرحمت الدخان
- (۱۷) ڈاکٹر عبدالواحد صاحب پاپوٹو سینسری سرینگر شیمیر (۱۸) باغ دین صاحب علی بوناٹیڈ ایٹ لاء امریکہ (۱۹)
- نور الدین صاحب برادرک امریکہ (۲۰) فوجدار خان صاحب اڈرک امریکہ (۲۱) ملک محمد الدین صاحب ایڈیٹر صوفی
- (۲۲) پیر بخش ولد فیض محمد صاحب برادرک امریکہ (۲۳) سردار محمد عبداللہ خان صاحب دارو لکل انسپکٹر فیکٹری کونسل
- (۲۴) مہینہ محمد الدین صاحب پٹاٹر چیف جسٹس ہائیکورٹ دکن مرحوم دہلوی (۲۵) ڈاکٹر عبدالرشید صاحب
- خلف الرشید جگرمیاں صاحب ایچ ایم بی۔ بی۔ بلگام الہ بولی ڈاکٹر اور (۲۶) نور محمد عبداللہ صاحب لکھنؤ سونی
- میسر ڈاکٹر محمد علی (۲۷) بابو غلامرضا صاحب نصیر احمد خان صاحب معرفت تحصیلدار صاحب مگر (۲۸) صدیقی اختر
- صاحب ایچ بی۔ یو معرفت تحصیلدار صاحب مگر (۲۹) مولوی محمد حسین صاحب خوشنویس عائد لکھنؤ ضلع گوجرانوالہ
- نشی نام بریک صاحب پرنٹر شری۔ آئی۔ پی۔ ریگور بھول (۳۱) بیگم صاحبہ صاحبزادہ آباد احمد خان صاحب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

انتباہ فی معارف الاولیاء

اکثر صوفیہ کرام کے حقائق و معارف مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق ہوتے ہیں۔ اور اس مسئلہ نے خلق کو گمراہ کر رکھا ہے۔ حضرات صوفیہ کے اس قسم کے علوم سے اکثر اہل نفس و ہوا دلیر ہو کر شرعی قیود سے نکل گئے ہیں۔ شرعی علوم کو قشورا و ران علوم کو لب لباب خیال کر کے درطہ الحاد و زندقہ میں جا پڑے ہیں۔ اول وہ شخص جس نے دلائل عقلیہ و براہین نقلیہ سے اس مسئلہ کے متعلق گفتگو کی ہے۔ وہ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی ہیں۔ جنہوں نے علاوہ کشفوفات کے عقلی تصرف کو بھی اس مسئلہ میں دخل دیا ہے۔ مصنف انسان کامل کے علوم بھی اسی قبیل سے ہیں۔

علماء ظاہر جب دیکھتے ہیں۔ کہ ایسے علوم جن میں عابد و معبود کی ایک ہی حقیقت ہے۔ حدوث و قدم کی ایک ہی ہوتیت ہے۔ خلق و حق کی ایک ہی اہمیت ہے۔ تکلیف شرعی کو بالکل ساقط کر دیتے ہیں۔ اور نیز جو آیات و احادیث بطور شواہد کے حقائق وجودیہ کی تائید میں پیش کی جاتی ہیں۔ ان میں سے اکثر ایسی ہوتی ہیں جو خالی از تکلفات نہیں ہوتیں۔ اس لئے اکثر علماء ظاہر صوفیہ کرام سے براعتقاد ہو جاتے ہیں۔ ضرورت ہوئی۔ کہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ ایسی مختصر سی گفتگو کی جائے۔ جس سے ان ہر دو خللوں کا انسداد ہو۔ و اما لائق الا بالشر علیہ تو کلت والیہ انیب۔

معلوم کرنا چاہئے۔ کہ لفظ وحدت الوجود کا اطلاق دو جگہوں پر ہونا ہے کبھی اس کا استعمال سیرالی اللہ کے مباحث میں ہوتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں سالک کا مقام وحدت الوجود ہے۔ اور فلاں کا وحدت الوجود۔ یہاں وحدت الوجود کے معنی حقیقتہ الجامعہ کی معرفت میں متفرق ہو جانا ہے۔ جس میں جمیع عالم فانی ہو جاتا ہے اور احکام تفرقہ و امتیاز جن پستی و برتری کی معرفت و شناخت مبنی ہے۔ اور نہایت اتم و آدنی بیانات و اخبارات سے شریع و عقل بھی ان سے خبر وے رہے ہیں۔ ساقط ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک مقام ہے جس میں بعض سالکین کا

وقوع و درو ہو۔ پھر خدا نے اس سے ان کو مخلصی دی۔

اور کبھی یہ لفظ حقائق الاشیاء کی معرفت میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے۔ کہ عالم ایک حقیقت واحدہ میں اغراض مجتمعہ کا نام ہے۔ جمیع افراد عالم کیا علیات اور کیا سفلیات۔ مثل امواج و جہا ہائے دریا ایک حقیقتہ میں قائم ہیں۔ صوفیہ کرام کی کتابوں میں یہ مباحث تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔ جن سے محققانہ طور پر مسئلہ وحدت الوجود کو صحیح ثابت کیا گیا ہے۔ اور بعض آیات و احادیث بھی بطریق اعتبارات و اشارات نہ بطریق تفسیر منطوق کلام ان کی اس تحقیق کی تائید کرتی ہیں۔ اور یہ مباحث اس طور پر ہیں۔ کہ جو شخص ان مباحث کی جمیع جہات کو پورے طور پر احاطہ کرے۔ اُسے معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ مسئلہ وحدت الوجود کو دراصل عقلی و شرعی احکام سے کوئی جنگ و پیکار نہیں۔ کیونکہ قائلین وحدت الوجود مراتب وجود اور ہر مرتبہ وجود کے احکام کے قائل ہوئے ہیں۔ اور ان کا یہ مشہور قول ہے۔ اگر فرق مراتب کئی نہ رہتی۔

اگر ان صوفیہ کرام کے علوم پر نگاہ ڈالی جائے۔ جن کے معارف کا پایہ نہایت بلند ہے۔ مثلاً حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو معلوم ہوتا ہے۔ کہ صوفیہ کرام کے جمیع کشفیات و تحقیقات و انکشافات صحیح ہیں۔ اور عالم ملکوت میں ایک اصل رکھتے ہیں۔ لیکن ان کے موطن۔ ناخدا اور سرچشمے علوم نہایت کے موطن اور سرچشمے سے جدا گانہ ہیں۔ شرعی علوم بھی بطریق اعتبار و اشارہ ان کی تائید کرتے ہیں۔ نہ بطریق تفسیر و فحوائج کلام اور یہ شرعی علوم و کمالات نبوت کی ایک اعجازی خاصیت ہے۔ ورنہ شریعت کی راہ اور ہے۔ اور ان صوفیوں کی راہ اور۔ جو مسائل وحدت الوجود۔ فنا و بقا۔ لطائف کا منہ فطرت کی تہذیب و تربیت میں اپنی تصنیفات چھوڑ گئے ہیں۔ نہ وہ صوفی جو بطن شریعت سے متحقق ہوتے ہیں۔ اسرار شریعت ان پر منکشف ہوتے ہیں۔ لطائف فطرت کی معرفت ان کے احکام ان کی تہذیب و تربیت کے طریقے ان پر کھولے جاتے ہیں۔ یہ لوگ بطن شریعت کے مجدد و ہوتے ہیں۔

وحدت الوجود کے حقائق و معارف کا منبع و سرچشمہ نفس کلیہ ہے جس کا نام کسی نے وجود منبسط لکھا ہے۔ اور کسی نے حقیقت محررہ۔ اور کسی نے واحدیت اور کسی نے کتاب مسطور اور کسی نے سدرۃ المنتہی۔ غرضیکہ اس کے بہت سے نام کتب متصوفین میں مذکور ہیں۔ یہ تمام افراد عالم کیا روحانی اور کیا جسمانی اسی نفس کلیہ کے تہذیلات و ظہورات ہیں۔ جس کی مثال کبھی تو دریا کی امواج سے دی جاتی ہے۔ اور کبھی یہ کہ مٹی ایک ہے۔ اور مختلف تھابیل مثل گھوڑا۔ بیل۔ ہاتھی وغیرہ اسی ایک مٹی کے ظہورات ہیں۔ اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں ہیں۔ جو اس وجود کی معرفت کی تائید کرتی ہیں۔ اور کبھی نقائص خلق کو حق میں اور کمالات حق کو خلق میں ثابت کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس کتاب انسان کامل میں اکثر جگہ ایسا ہی کیا گیا ہے۔ یہ سب نفس کلیہ کے ظہورات ہیں۔ ورنہ خدا تعالیٰ کی شان اس سے نہایت بلند و بزرگ ہے۔ لیکن چونکہ وہ نسبت جو نفس کلیہ کو حق کے ساتھ ہے۔ دریافت نہیں کی جاسکتی کہ آیا وہ نسبت ظہور ہے۔ یا نسبت تکوین یا کوئی اور نسبت۔ اور نیز نفس کلیہ

انہی کمال درجہ کی لطافت و بساطت کی وجہ سے چونکہ حق سے مشتبہ ہو جاتا ہے۔ اس لئے صوفیہ کرام کو ایسا مشہور
 محسوس ہوتا ہے۔ کہ خلق عین حق ہے۔ لیکن اگر ظہور کی حقیقت و کیفیت سمجھی جائے۔ تو نہ غیبت ہے۔ اور نہ
 غیرت۔ دیکھو صورتہ نوعیہ انسانیہ نے زیر۔ بکر۔ عمر وغیرہ بیشمار افراد میں ظہور کیا ہے۔ لیکن ہر فرد نہ تو عین انسان
 ہے۔ نہ غیر انسان۔ اگر ہر فرد انسان عین ماہیت انسان ہوتا۔ تو ہر فرد دوسرے فرد کا بھی عین ہوتا۔ اور یہ
 صریح البطلان ہے۔ مثلاً زید اگر عین ماہیت انسان ہوتا۔ تو بکر بھی عین ماہیت انسان ہوتا۔ اور یہ دونوں آپس
 میں بھی ایک دوسرے کے عین ہوتے۔ اور یہ امر صریحاً باطل ہے۔ اور یہ افراد انسانی غیر انسان بھی نہیں ہیں۔
 اس لئے کہ ہر فرد پر انسان صادق آتا ہے۔ اور کوئی فرد انسانی ایسا نہیں جس پر انسان ٹھیک اور برابر طور پر صدق
 نہ آئے۔ پس ثابت ہوا کہ زید۔ بکر۔ عمر وغیرہ نہ عین انسان ہیں۔ نہ غیر انسان۔ باوجود اس کے کہ صورتہ نوعیہ
 انسانیہ بے شمار مظاہر میں ظاہر ہوئی۔ مگر وہ اپنے عالم تجرد میں ان تمام تعینات انسانیہ سے ایک الگ تھلگ
 چیز ہے۔ بالذات و تبدل وہ اپنے حیز اطلاق و تجرد میں اسی طرح موجود ہے۔ جس طرح کے پہلے تھی۔ اور ظہور میں
 ان افراد کی عین ہے نہ غیر۔

نوٹ۔ عالم ملکوت میں ہر کئی کا وجود ہے۔ ارباب کشف نے معلوم کیا ہے۔ کہ وہ وجود ایسے طور پر ہے۔ کہ اپنے
 ہر فرد پر برابر صادق آتا ہے۔

انسان سے بالاتر کلی حیوان ہے۔ اور حیوان سے بالاتر جسم اور جسم سے بالاتر جوہر اور جوہر سے بالاتر نفس کلیہ
 ہے۔ جس میں تمام مخلوق کیا علوی اور کیا سفلی مثل امواج دریا اس میں متعین ہے۔ اور نفس کلیہ اپنی کسی موج کا
 نہ عین ہے۔ نہ غیر۔ جیسا کہ اوپر کی مثال میں معلوم ہو چکا۔ اور خدا تعالیٰ کی شان تو اس سے بھی بالاتر ہے۔ وہ باوجود
 ہر فرد میں ظاہر ہونے کے نہ عین ذرہ ہے۔ نہ غیر ذرہ۔ تعالیٰ شانہ تعالیٰ یغفور۔

ہم پہلے کہہ آئے ہیں۔ کہ آیات و احادیث بطریق اعتبار و اشارہ حقائق و معارف وحدۃ الوجود پر دلالت
 کرتی ہیں۔ نہ بطریق تفسیر۔ اعتبار و تفسیر میں فرق ہم مثال کے ذریعہ واضح کرتے ہیں۔ اعتبار کی مثال یہ ہے
 کہ ایک شخص لیلیٰ و مجنوں کا قصہ پڑھ رہا ہے۔ اور ایک عاشق اُسے سن رہا ہے۔ وہ اپنے آپ کو مجنوں اور
 اپنی مشقت کو لیلیٰ سمجھ کر قصہ کی تمام باتیں اپنے اور اپنی مشقت کے حق میں سمجھ کر وجد میں آ رہا ہے۔ ظاہر ہے۔ کہ
 جو کچھ وہ سمجھ رہا ہے۔ وہ لیلیٰ و مجنوں کا قصہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ اعتبارات ہیں۔ جو اس کے حال اور قصے کی بعض
 مناسبات کے جوڑ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور تفسیر تو منقطع کلام ہے۔ یعنی وہ اصل اغراض و مقاصد جن کے
 لئے کلام لولیٰ لکھی ہے۔ والیہ اعلم بالصواب۔

فقیر فیض میرا ساکن بٹی غوث پور تحصیل و ضلع گجرات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انسانِ کامل

تمام تعریف اُسی مقدس ہستی کو سزاوار ہے۔ جس کی حمد کا حق اس کا نام اللہ ہی ادا کرتا ہے۔ جو اس کی ذات متجمع کمالات کے لئے اسمِ باہمی ہے (پھر جس نے ہر کمال میں جس کے وہ لائق تھا۔ اور جس کا اُس نے تقاضا کیا۔ تجلی فرمائی۔ اور اپنے نقطوں سے جو اس کی بزرگی اور جلال کے خال ہیں۔ حروفِ جمال کا احاطہ کیا۔ اور اس ظہورِ تفصیل سے حق حمد کو پورے طور پر ادا کیا۔ ظہور کمالات سے المعبود (اللہ) نے جس چیز کی ثنا کی۔ وہ اس کے اپنے ہی نفس کی حقیقتی جس کو خود ہی اس نے سنا۔ پس وہی حاد ہے۔ اور وہی حمد اور وہی محمود۔ و جو مطلق عین اُس چیز کا ہے۔ جس کا نام خلق اور حق ہے۔ یعنی وجودِ مطلق نے وہ مختلف حقیقتوں خلق و حق میں ظہور فرمایا۔ وہ اس ظاہری اور خارجی عالم کی اصل ہے۔ جو صورتِ آدم پر ظاہر ہوا۔ وہ لفظ کائنات کا معنی۔ مصنوعی صورتوں کی روح ہے۔ وہ ہر ذرہ میں اپنے ذاتی کمال سے موجود ہے۔ بغیر اس کے کہ اس نے ذرات میں حلول کیا ہو۔ اس کے چہرہ کا جمال ہر نور سے ظاہر ہو رہا ہے۔ صاحبِ اُس جلال کا ہے۔ جو اس کی ذات واجبہ کو لازم ہے۔ پورے کمال کو جمع کر لے والا ہے۔ جو ہر دو عرضوں کی حقیقت۔ معانی و مطالب کی صحت وہی ہے۔ عدم اور وجود کی ہوت۔ ہر باپ اور بیٹے کے تین شخص کی ایتھ یعنی چونی و چگونگی وہی ہے۔ اپنی صفات سے جمال کو خوبصورت بنایا۔ پھر اس حُسن کو عام کیا۔ اور اپنی ذات سے کمال کو کمال بنایا۔ پھر اس کو

اسمِ اللہ کے معنی لغت عرب میں موجود حق کے ہیں۔ اور معبود کا لفظ عبادت سے ماخوذ ہے جس کے معنی عربی بولی میں نہایت درجہ کے عجز و تذلل کے ہیں۔ اور نہایت درجہ کا عجز و تذلل اُسی ذات کا حق ہے۔ جوقوت۔ قدرت۔ تسمیر وغیرہ نہایت درجہ کے کامل صفات سے موصوف ہو۔ پس اُس کا یہ ذاتی نام اللہ اس کے حق حمد کو پورے طور پر ادا کرتا ہے۔

پورا کیا۔ اس کی خوبیاں رُخسار ہائے صفات کے صفوں پر ظاہر ہوئیں۔ مستورۂ ذات نے اس کی قیومیتِ احدیت میں لہجہ مہرِ ازل اور سب سے پہلا تعین ہے) قرار کھڑا۔ پھر خاموشوں کی زبانیں رکھ مراد ان سے حقائق الہیہ و کونیہ ہیں (بول اٹھیں۔ کہ وہ عین ان صُورِ علیہ کا ہے۔) تعیناتِ محاسن و قبائح نے شہادت دی۔ کہ وہ ان کی زینت ہے۔ شمار و کثرت میں اُس نے اپنے آپ کو واحد دکھا دیا۔ ازل و آزال و ابد و آباد میں عظمت میں اپنا یکتا ہونا ظاہر کر دیا۔ وہ تنزیہ کی حاجت سے منزہ۔ تمثیل و تشبیہ سے پاک اور مبرا ہے۔ اپنی شانِ احدیت میں شمار سے برتر ہے۔ اور اپنی عظمت میں اس بات سے بزرگ ہے۔ کہ خدا و تعریف اس کا احاطہ کر سکے۔ اعراض کم۔ کیف۔ آین کا اس پر سر و قوع نہیں ہو سکتا۔ نہ علم اس کا احاطہ کر سکتا ہے۔ نہ آنکھیں اس کو پاسکتی ہیں۔ اس کی حیات خود وجود و حیات ہے۔ اور اس کی ذات مع حقائق صفات عین اس کی قیومیت کا ہے۔ (یعنی عین اُس حقیقت کا ہے۔ جو تدبیرِ عالم پر قائم ہوئی) اعلیٰ و ادنیٰ سب کا جلوہ گاہ ہے۔ اوائل و انجانات کا عین ہے۔ کمال تام کا مادہ ہے۔ بلند مرتبہ بزرگی کی عظمت اُسی سے نکلی۔ اشیاء میں اس کی حیات کا ساری ہونا وجودِ اشیاء سے اس کے علم کا معدن ہے۔ اور علمِ اشیاء اس کی صفتِ بصر کا محل ہے۔ جو ہر خائب و شہادت کو احاطہ کرنے والی ہے۔ اور درویشِ اشیاء استماعِ کلامِ اشیاء کا مظہر ہے۔ اور پھر موجودات کی حالی و قالی بولیوں کو اس کا سُنا عین اس جبین کا ہے۔ جس کا حق نظام نے اس سے تقاضا کیا۔ اس کا ارادہ اس کے کھلے اور واضح کلمہ کُن کا مرکز اور اس کا کلمہ کُن اس کی صفتِ قادرہ کا منشاء ہے۔ اس کی بقا بطون و ظہور کی ہوتیت ہے۔ مراد بطون سے عدم اور مراد ظہور سے وجود ہے۔ اس کی الوہیتِ عابد کی ذلت اور موجود کی عزت کے جوڑ کا نام ہے۔ وصفِ محیط میں اُس نے اپنے تئیں داور یگانہ دکھا دیا۔ پھر نہ اس کا کوئی باپ ہے۔ نہ بیٹا اور نہ شریکِ عظمت اور کبریا کی چادر کو اوڑھا۔ بزرگی اور خوبی کا جامہ پہنا۔ پھر ہر متحرک میں اس کی ہر حرکت میں متحرک اور ہر ساکن میں اس کے ہر ایک سکون میں ساکن ہے۔ جیسا کہ چاہتا ہے۔ بغیر اس کے کہ اُس نے کسی شے میں حلول کیا ہو۔ ہر ذات میں اُس کے ہر خلق میں اُس نے ظہور کیا۔ اور مخلوقِ حق کے ہر معنوں سے متصف ہوا۔ اضداد کی پراگندگی کو اپنی ذات میں جمع کیا۔ اور شمار و کثرت کی جھیت کو اپنی واحدیت میں پراگندہ کیا پھر وہ اپنی فردیت میں زہجوں۔ فردوں۔ جفت و طاق سے پاک و برتر ہے۔ اس کی احدیت گونا گوں کثرت کا اور اس کا طاق اور وتر ہونا تمام جفتوں کا عین ہے۔ جو دلو پر پور سے تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اس کی صفتِ تجرد و سیادت کہ مراد اُس سے تنزیہ ہے۔ خود نفس ترکِ کیسا ہے۔ کہ مراد اُس سے تشبیہ ہے۔ اپنی ذات میں اس کی برتری کسی کو بلند نام کرنے کی عزت و شرف کا منبع و سرچشمہ ہے۔ علوم اس کی عظمت کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ اور فہم اس کے جلال کی حقیقت معلوم نہیں کر سکتے۔ عالم نے اس کے ادراک سے اپنے عجز کا اقرار کیا۔ اور عقل نے جو اس کی عقیدہ کشائی کی دتہ داری کی رستی اپنے نگلیں میں ڈالی۔ تو وہ اس کی بستی کے کھولنے اور اپنی گلو خلاصی کرنے سے ناکام و نامراد ہو کر نوٹی۔ وہ وجوب و جواز کا دائرہ۔ تصریحات و چیتاؤں کا نقطہ ہے۔ صحیح اور غرض کے منظر میں امکان کے دونوں طرفوں کی ہوتیت ہے۔ جو ہر عرض کی چوٹی و چگندنی ہے۔

شہود کا مطالعہ کرنے والے یعنی ارباب مشاہدہ کی وہ زندگی ہے۔ مرتبہ منزل میں جس میں وہ ہر شے میں سرایت کئے ہوئے ہے نبات و حیوان کے چلانے کی جگہ یا وقت یعنی ان کا مولد وہی ہے۔ روحانیت علوی کے منزل کا بحر۔ فرشتہ کی وہ بلند جایگا۔ جہاں وہ صعود کرتا ہے۔ اور وہ پستی جو شیطان۔ نفس و ہوا کا مقام منزل ہے۔ وہی ہے۔ کفر اور شرکوں کی تاریکیوں کا مٹانے والا۔ ایمان و ادراک کی سفیدی کا نور۔ پیشانی ہدایت کی صبح غلاو کوری کی شب تاریک۔ ہر نو پیدا و قدیم شے کا آئینہ۔ عذاب اور نعمتوں کی حقیقت کا مظہر (یہ سب کچھ) وہی ہے۔ اشیاء پر اس کا احاطہ خود اس کا ان کی ذات ہو جانا ہے۔ اس کی ذات کی حقیقت پر احاطہ کرنے سے اشیاء کی صفات عاجز ہیں۔ نہ اس کی اولیت کا کوئی اول اور نہ اس کی آخریت کا کوئی آخر ہے۔ وہ انہی قوم اور اہل تک باقی رہنے والا ہے۔ بے اس کی قوت قدرت۔ ارادت کے کائنات کا کوئی ذرہ حرکت نہیں کر سکتا۔ وہ بات جو ہو چکی۔ اور جو ہونے والی ہے۔ اس کو جانتا ہے۔ وجود کی ابتداء و نہایت وہی ہے۔ اور میں گواہی دیتا ہوں۔ کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں جس کا پایہ ان مذکورہ عباراتوں سے بلند ہے۔ اور جو اس بات سے پاک ہے۔ کہ ان تصریحات و اشارات سے اس کی ذات شناخت کی جائے۔ ہر اشارت جو اس پر دلالت کرتی ہے۔ وہ اس کی دریافت حقیقت سے ایک طرح کا اعراض کر رہی ہے۔ اور ہر عبارت جو اس کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ بیشک وہ ایک طرح سے اُسے جھوٹے ہوئے ہے۔ وہ ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ خود اُس نے جانا۔ اور اُس کے مطابق ہے۔ جس کا اُس نے تقاضا کیا۔ اور بذات خود اس نے کمال کو جمع کیا۔ اور اُسے پورا کر دکھایا۔ اور میں گواہی دیتا ہوں۔ کہ ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو افراد بنی آدم میں سے ایک فرد ہیں۔ اس کے بندے اور اس کے بزرگ و بلند قدرتی و رسول ہیں۔ اس کی منقش چادر اور اس کے بزرگ قدر نقش جامہ اور اس کے قدیم و سابق ترین مخلوق اور اس کی نہایت درجہ کی راست و قویم راہ۔ آئینہ ذات کے مظہر۔ اسماء و صفات کی جائے نہایت عاقلانہ جبروت کی جائے نزول۔ اسرار ملکوت کی منزل۔ حقائق لاہوت کے جمع ہونے کی جگہ رموزنا سوت کا منبع۔ جہر بی رویوں کا پھونکنے والا۔ میکائیلی راز کا بخشنے والا۔ عزرائیلی قمر سے تیرنے والا اور اسرافیلی جمعیت کے بازو رکھنے والا۔ رحمانیت الذرات کا عرش۔ اسماء و صفات کی کرسی۔ سرورۃ المنتہی۔ رفرت جو سب تختوں کی ایک سردار تخت ہے۔ ذرات و طبیعیات کا مادہ۔ الوہیات کا فلک اطلس۔ اوج ربوہیات کے بحر جوں کا منطقہ۔ بلند یوں اور ترقیوں کے فخر کا آسمان۔ علم و درایت کا آفتاب کمال و نہایت کا ماہ کامل۔ ہدایت و برگزیدگی کا ستارہ۔ حرارت ارادہ کی آگ۔ غیب و شہادت کی زندگی کے پانی۔ رحمت و ربوبیت کے سانس کی باد صبا۔ زمین دولت و عبودیت کی طہنت۔ سچ مٹائی و سورۃ فاتحہ کا صاحب۔ کنجوں اور (غداہ و نعیم) کی جوڑہ جوڑہ آیات کا مالک۔ کمال کا مظہر۔ جمال و جلال کا مقتضایہ سب اُسی کو عظم رسول کے القاب ہیں۔

قطب علی فلک الحاسن شمسہ
کل الکمال عبارة عن خمدل
لا آفلا ما خزال ذا تطلیع
متفراق عن حسد المجوع

ترجمہ۔ وہ معنی حسن کا آئینہ۔ ہر عالی شان کا مظہر کمال کا جلوہ گاہ چشمہ شیریں ہے۔ وہ قطب ہے۔ فلک حاسن پر جب سے اس کا آفتاب صاحب طلوع ہوا۔ پھر اس کا غروب نہیں ہوا۔ ہر کمال جو اس کے مجموعی حق سے پرانندہ ہوا ہے۔ ایک رائی کے داند سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

رحمت ہو۔ اللہ تعالیٰ کی اُس پر اور اس کی آل و اصحاب پر جو اس کے احوال۔ افعال و اقوال میں اس کے قائم مقام ہوئے۔ اور میں گواہی دیتا ہوں۔ کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ اور یہ کہ حق وہی ہے۔ جس پر قرآن کا مضمون متضمن ہے۔ جبریل نے خاتم النبیین والمرسلین کے قلب پر اُسے اُتارا۔ اور میں گواہی دیتا ہوں۔ کہ نبی برحق ہیں۔ اور کتا میں جو ان پر اُتاری گئیں۔ سچی ہیں۔ اور یقینی اور قطعی طور پر ان تمام پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور یہ کہ عالم قبر و برزخ اور اس کا عذاب شدنی ہے۔ اور قیامت بلاشبہ آنے والی ہے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ تمام قبر والوں کو ایک دن قبروں سے اُٹھائیگا۔ اور میں گواہی دیتا ہوں۔ کہ جنت۔ و دوزخ۔ پُل صراط اور قیامت کے دن حساب کتاب سب حق ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ خیر اور شر و دونوں کا ارادہ کرتا ہے۔ اور اشیاء عالم کی توڑ۔ جوڑ۔ اسی کے ہاتھ میں ہے۔ پھر بھلائی تو اس کے ارادہ۔ قدرت۔ رضا و قضاء سے ہے۔ اور بُرائی اس کے ارادہ۔ قدرت۔ قضا و سے ہے۔ لیکن اس کی رضا سے نہیں۔ نیکی و ہدایت اس کی تائید سے ہے۔ اور بُرائی اُس قضاء الہی سے ہے۔ جو بندہ کی بدعتی و گمراہی سے متعلق ہوئی۔ جو تجھے بھلائی پہنچی۔ وہ اللہ کی طرف سے ہے۔ اور جو بُرائی پہنچی۔ وہ تیرے اپنے ہی نفس سے ہے۔ کہہ دے ہر چیز اللہ کی طرف سے ہے۔ اسی سے وجود کی ابتدا ہوئی۔ اور ہر امر آخر اسی کی طرف لوٹتا ہے۔ ابا بعد۔ پھر چونکہ علم الہی میں انسان کا کمال اور اپنے نبی نوح پر اس کی بزرگی اس قدر ہے۔ جس قدر کہ اس نے مقتضاء اپنی استعداد کے حاصل کیا۔ اور معارف حقیقہ جو متعلق بہ الہام و توفیق ہیں۔ وہ حرم باطن ہیں۔ جس کے ارد گرد سے کئی قسم کی رکاوٹوں سے لوگوں کو ہٹا لیا جاتا ہے۔ اُن کے بیابان غلیبوں اور لغزشوں میں لپٹے ہوئے ہیں۔ ان کے دریا ہلاک اور غرق کرنے کے خطرات سے ملے ہوئے ہیں۔ ان کی راہ باریک بال سے بھی زیادہ باریک ہے۔ اور باریک و حار تلوار کی زبان سے زیادہ قاطع ہے۔ امید نہیں کہ مسافر اُن میں صراط مستقیم کی طرف ہدایت پاسے۔ میں نے یہ کتاب جو تحقیق میں روشن۔ متبیین۔ حکمی و مضبوطی میں ظاہر ہے۔ تالیف کی۔ اس امید پر کہ سالک کے لئے اس کے رفیق اعلیٰ کی طرف لے جانے میں نرم دل رفیق کی طرح ہوگی۔ اور اس توقع پر کہ ان مطالب میں طالب کے لئے مہربان بھائی کا کام دے گی۔ پھر وہ معارف کے آب دیکھا جنگلوں میں اس کتاب سے انس پکڑے گا۔ اور اس کے مٹے ہوئے نشانوں میں اس سے راہ لیگا۔ اور ناپید شدہ ناشناستیوں کی تاریکیوں میں اس کے معارف کی روشنی سے روشنی حاصل کرے گا۔ پھر چونکہ آقا ہمارے جذب مریدوں کے

سما و قلوب سے مفقود ہیں اور کشف کے ماہمائے کامل ساکون کے سماء افلاک سے غروب ہو گئے ہیں۔ اور قصد کرنے والوں کی ہمتوں سے غریبوں کے ستارے ڈوب گئے ہیں۔ اس لئے کم توقع ہے کہ دریائے معارف کا شہناور سلامت رہے۔ اور سیاح ان کے بیابان کے خطروں سے نجات پائے۔

کہ درون ذالک المنزل المتعالیٰ من مہمہ قد حف بالاہوال
وصو اہرام بیض و خضر اسنہ حملت علی سمر الرماح عوال
والبرق یلہب حسراتہ من تحتہ والریح عنہ مخیب الامال

ترجمہ۔ اس بلند درجہ منزل سے ورے کئی ایسی شکلات ہیں جو خطروں سے لپٹی ہوئی ہیں۔ اور کتنی ہی کاٹنے والی تلواریں اور سبز جالیں ہیں۔ اور گندم گوں نیزوں پر بڑکیں لگائی گئی ہیں۔ اور بجلی ہے کہ اس کے نیچے سے حسرت کے شعلے اُٹھتے ہیں۔ اور ریح ہے اس کی طرف سے جو امیدوں کو زریان پہنچانے والی ہے۔

میں نے کشف صریح پر کتاب کی بنیاد رکھی۔ اور صحیح روایات سے اس کے مسائل کو مؤید کیا۔ اور اس کا نام الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر والادائل رکھا۔ لیکن جب میں نے تالیف شروع کی اور بیان اور تعریف کے درپے ہوا۔ تو اس کے بعد میرے دل میں آیا۔ کہ میں اس بزرگ کام کا پیچھا چھوڑ دوں۔ اسوجہ سے کہ میں نے مسائل تحقیق کو بزرگ قدر جاننا۔ اور اس سرمائے کو قلیل سمجھا۔ جو تدریق سے مجھے دیا گیا۔ پھر میں نے ارادہ کے متفرق کرنے پر ہمت کو جمع کیا۔ اور اس کے پراگندہ کرنے اور پارہ پارہ کرنے کے درپے ہوا۔ خفا کہ میں نے اس کا نشان مٹا دیا۔ پھر وہ مٹ گیا۔ اور میں نے اسے پراگندہ کیا۔ اور وہ ادھر ادھر بکھر گیا۔ پھر اس کا آفتاب غائب اور غروب ہو گیا۔ اور حجاب کا برقع اس کے چہرہ جمال پر لٹک گیا۔ اور اس خیال کو میں نے بالکل بھلا دیا۔ اور اسے ایک بُری چیز خیال کیا۔ پھر بعد اس کے کہ وہ دل میں ایک لکھا ہوا اثر تھا۔ محض ایک خبر سارہ گیا اور میں نے یہ آیت پڑھی۔ صل اتی علی الانسان حین من الدہر الا یہ۔ بیشک انسان پر ایک ایسا وقت آیا ہے۔ کہ وہ کوئی ایسی چیز نہ تھا۔ جس کا ذکر کیا جائے۔ اور زبان حال نے لطیف بولی میں یہ شعر پڑھا۔

کان لم یکن بین الجنون الی الصفا انیس ولم یسر بکتہ سامر

گویا کہ کوہ جہون اور کوہ صفا کے مابین کوئی انیس وغوار نہ تھا۔ اور کتہ میں کسی افسانہ گو نے افسانہ بیان نہ کیا۔ پھر خدا نے مجھے حکم دیا۔ کہ میں تصریح اور حسیان کے مابین ان معارف کا اظہار کروں۔ اور مجھے وعدہ دیا۔ کہ اس کا نفع عام ہو گا۔ پھر میں نے دلی رغبت سے اس امر کو جس کی اطاعت فرض تھی۔ قبول کر لیا۔ اور اسکی تعریف و ثنا سناٹی میں خدا پر توکل کر کے اس کی تالیف شروع کر دی۔ پھر لوہ میں دانگن اہل ایمان و تسلیم کی آغوش میں کاشہ اسم علیم سے اس کے قدیم شکے سے شراب پی رہا ہوں۔ جو اس زندہ صاحب کرم سے مجھے پلائی جا رہی ہے اور جو موجود و معدوم ہر دو کونشہ میں لانے والی ہے

یہ شراب خوشہ انگور کی پھوڑ ہے۔ شرب تاریک ہے۔ تارے چھٹک رہے ہیں۔ اور صبح اپنی روشنی لئے
 (شراب تاریک) میں چھپی ہوئی ہے۔ جب تو نے اس کے حباب کو کا سہاٹے شراب میں جلوہ گر کیا اور گردش
 زمانہ کے ہمراہ اس کے ساغر کو بھر دیا۔

درآئیکہ وہ نغمہ سرا ہے۔ تو اس کی خصائل نیک کا لطف حد و صفت سے بڑھ گیا۔ پھر جبکہ روشن زمانہ
 کا افسوں خواں بھی اس کے ساتھ شامل ہو گیا۔ تو یہ لطف دو بالا ہو گیا۔ تو نے کتنے ہی حریفان شراب کو
 ان کی حیل سمیت روجو اہر معارف سے منظم تھی) اور ملک خدا کی کچھوں کو اپنے قابو میں کر لیا۔ اور یہ امر
 نہایت عظیم الشان ہے۔ بسا مٹے ہوئے جنکے ٹپکے کا تو مالک بنا۔ کہ وہ وجود میں صاحب ثروت ہو رہے ہیں۔
 اور مٹ بھی جاتے ہیں۔ اور کتنے ہی جاہل ہیں۔ جن کو تو نے اس کی بوسو گھائی۔ پھر وہ خبر دینے لگے۔ کہ نہ آپس
 تھانہ آدم۔ اور کتنے ہی گنہگار (ربا بان حیرت) ہونگے۔ جن کو تو نے اس کی بات سنانی کہ وہ شہرت میں عرش پر
 جا چڑھے۔ اور معزز اور مکرم ہو گئے۔ پھر اگر تو اس کے ساغر کی آنکھ کو دیکھ لے۔ تو کسی دن ایسی چیز کو اپنی
 آنکھوں کا سرمہ نہ بنائے۔ جس کا تجھ پر یہ نہیں ہے۔ وہ نور میں آفتاب ہے۔ نہ بلکہ وہ ظلمت میں رات ہے۔
 وہ ایک بڑی بھاری حیرت ہے جو کم بولتی ہے (یعنی حیرت کی ایک انسان بات ہے) اس کے ورے
 ہر حال شے برقعہ اوڑھے ہوئے ہے۔ اور مثل ماہ کامل کے روشن بھی ہے۔ کہ پوشیدہ نہیں ہوتی۔ پھر
 وہ روشنی ہے۔ اور آنکھ نہیں ہے۔ اور آنکھ ہے۔ روشنی نہیں ہے۔ (یعنی نور حق کی تجلیات میں آنکھ اور
 نور میں کوئی تجر نہیں رہتی) اور سخن ہے۔ چہرہ نہیں ہے۔ اور چہرہ ہے۔ جو واماں بند کے اندر چھپا ہوا
 ہے۔ بوٹے خوش ہے۔ اور غطر نہیں ہے۔ اور غطر ہے۔ اور گستوری کی بونہیں ہے۔ شراب ہے اور پیالہ
 نہیں ہے۔ اور پیالہ ہے۔ جو سربتہ بھر ہے۔ اسے میرے حریف۔ اس کے مشکوں کے حبابوں سے حلیل القدر
 بودگ رتبہ امیدوں۔ آرزوؤں اور امنگوں کو حاصل کرو۔ خدا کی قسم اس کے دربار کی قدر و منزلت میں
 فرو گذاشت نہ کرو۔ جو اس سے بہرہ یاب نہ ہوا۔ اُسے سوائے حرف و نہایت کے کچھ حاصل نہ ہوا۔ بیشک
 مبارک ہیں۔ میرے وہ دوست جو اس سے بہرہ یاب ہوئے۔ اُن پر میرا سلام ہے۔ اور سلام قبول کیا
 جاتا ہے +

سلا اور گردش زمانہ کے ہمراہ اس کے ساغر کو بھر دیا۔ درآئیکہ وہ نغمہ سرا ہے۔ اور یعنی یہ ہے ہر زمانہ کا سرمہ
 ویشہ والی ہے۔ بلکہ زمانہ کی افسوں خواں جن سے ہر زمانہ کی استعداد لئے رنگ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے
 سخن کو دو بالا کرے گی +

المقارنہ

خدا مہربان بخشا شدہ کے نام سے شروع کرتا ہوں۔ تمام کمالات اور خوبیاں اللہ کی ذات کو ثابت ہیں۔ جو واحد و یکتا ہے۔ اور درود اور سلام اُس نبی پر جس کے بعد کوئی نبی نہیں۔ چونکہ اس کتاب کی تصنیف سے اظہار حق مطلوب ہے۔ لہذا ہم نے اس بات کا التزام کیا۔ کہ اولاً حق سبحانہ تعالیٰ کے متعلق بلحاظ اس کے اسماء کے بحث کریں۔ کیونکہ یہی اس کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ پھر بلحاظ اس کے اوصاف کے اس لئے کہ ذات حق کے رنگا رنگ کمالات ان میں ہیں۔ اور نیز اس لئے کہ مظاہر حق سے اولاً جو چیز ظاہر ہوئی۔ وہ یہی صفات ہیں۔ اور ظہور میں صفات کے بعد سوائے ذات کے اور کچھ نہیں۔ پس اس لحاظ سے وہ اسماء سے بلند مرتبہ ہیں۔ پھر ہم اس کی ذات کے متعلق بحیثیت اس کی ذاتیت کے گفتگو کریں گے۔ ایسی صورت میں کہ کوئی عبارت اس کی متحمل ہو سکے۔ اور ہم کو اس بات سے چارہ نہیں ہے۔ کہ اصطلاحات صوفیہ کو بھی استعمال کریں۔ ہاں حسب ضرورت دنیا کی بولی سے بھی ان کو موشع و آراستہ کیا جائیگا۔ تاکہ جس میں غور کرے۔ اُسے اس کا سمجھنا سہل ہو۔ اور میں عنقریب معرفت الہی۔ عالم ملک و ملکوت کے متعلق ایسے اسرار کا اظہار کروں گا۔ جن کو کسی واضح علم نے اپنی کتاب میں ایسے طور پر نہیں رکھا۔ جس سے عالم کا معنی حل ہو۔ سرایتہ رمز کا انکشاف ہو۔ خفا و اظہار کے مابین راہ اختیار کی ہو۔ اور شر و شعر دونوں طریق سے ترچھا کی ہو۔ پس چاہئے۔ کہ ناظر پورے طور پر اس میں تامل کرے۔ ایسے معانی بھی ہیں۔ جو رمز۔ اشارہ کے سوا سمجھ میں نہیں آ سکتے۔ اگر ان کی تصریح کی جائے۔ تو مطلب فوت ہو جاتا ہے۔ اور یہ ایک نکتہ ہے۔ کلام الہی میں جس کا بہت لحاظ رکھا گیا ہے۔ کیا تو خدا تعالیٰ کے قول و حللناہ علی ذات الابرار و دُہر کی طرف دھیان نہیں کرتا۔ کہ اگر اس میں لفظ سفینہ بھی بڑھایا جاتا۔ تو یہ سمجھا جاتا۔ کہ وہاں کوئی ایسی کشتی بھی تھی جس

لے اور اٹھایا ہم نے اس کو ایک تختوں اور میوں والی چیز پر۔ یعنی کشتی پر۔ سے سوار کیا ۱۱

تھے اور میخیں نہ تھیں۔ پھر میں ناظرین سے التماس کرتا ہوں۔ بعد اس کے کہ میں ان کو مجادوں۔ کہ میں نے
کوئی ایسی بات اس کتاب میں نہیں کہی۔ جو کتاب و سنت سے مؤید نہ ہو۔ اگر اُسے خلاف کتاب و سنت
کوئی بات معلوم ہو۔ تو یہ بحیثیت اس کے اپنے مفہوم کے ہوگا۔ نہ کہ بحیثیت میری مراد کے۔ جس کے لئے
میں وہ کلام لایا ہوں۔ پس چاہئے۔ کہ وہ اُس پر عمل کرنے سے رُکا ہے۔ اور اس امر کو وہ خدا کے حوالہ
کرے۔ کہ خدا اس کی معرفت اس پر کھل دے۔ اور اس بات کی تجھے کتاب اللہ و سنت رسولؐ سے بھی
شہادت ملے گی۔ اور تسلیم اور ترک انکار کا فائدہ یہ ہے۔ کہ اس سے تو اس کی معرفت تک پہنچنے سے
محروم نہیں رہیگا۔ کیونکہ جو ہمارے اس علم کا انکار کر دیتا ہے۔ وہ اس کی معرفت سے جب تک منکر ہوگا۔
محروم رکھا جائیگا۔ بلکہ اندیشہ ہے کہ پہلی ہی دفعہ انکار کرنے سے وہ مطلقاً محروم رکھا جائے۔ سوائے ایمان و
تسلیم کے اس علم کی شناخت کی اور کوئی سبیل نہیں۔ اور یہ بھی جان لے۔ کہ ہر وہ علم کہ کتاب و سنت سے
جس کی تائید نہ ہو۔ ضلالت ہے۔ نہ اس ہمت سے کہ تجھے کتاب و سنت سے کوئی ایسی بات نہیں ملتی۔ جو
اس کی مؤید ہو۔ حالانکہ علم ہدایت خود مؤید بہ کتاب و سنت ہوتا ہے۔ لیکن تیری قلت استعداد اس کے
سمجھنے سے تجھے مانع رہتی ہے۔ تو اس بات پر قدرت نہیں رکھتا۔ کہ تو اپنی ہمت سے اُسے اپنے موطنِ عمل
سے لاسکے۔ تو گمان کرتا ہے۔ کہ وہ کتاب و سنت سے مؤید نہیں۔ اور حقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ پس سوائے
تسلیم ایمان۔ ترکِ عمل کے اور کوئی راہ نہیں۔ جس سے خدا تیرا ہاتھ پکڑ کر اُس علم کی اصل حقیقت تک پہنچائے
اس لئے کہ ہر علم جو تجھ پر وارد ہوگا۔ تین وجہوں سے خالی نہیں ہوگا۔ پہلی وجہ مکالمہ ہے۔ اور مراد اس سے
وہ چیز ہے۔ جو تیرے دل پر حقائق و ملکی خواہش سے وارد ہو۔ پھر اس کے رد و انکار کی تو کوئی راہ نہیں۔
اس لئے کہ اپنے بندوں سے حق کا مکالمہ و اخبار بالخاصیت ایک ایسی مقبول شے ہے۔ جس کو مخلوق کبھی
دفع نہیں کر سکتی۔ اور اپنے بندوں سے خدا کے مکالمہ کی ملالت یہ ہے۔ کہ اس کلام سے لاحالہ سامع کو
معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ وہ تعالے کا کلام ہے۔ اس کا سامع کسی خاص ہمت سے متقید نہیں ہوتا۔ اگر وہ اُسے
کسی ملکی ہمت سے سنتا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے۔ کہ کسی خاص ہمت سے وہ اُسے سن نہیں سکتا۔ کیا
تو موسیٰ علیہ السلام کے حال کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ شجرہ مخصوصہ سے انہوں نے کلام الہی کو سنا۔ اور
کسی خاص ہمت سے اُسے متقید نہ کیا۔ حالانکہ وہ درخت بھی ایک ہمت تھا۔ اور قبولیت میں خطرہ ملکی بھی
خطرہ ربانی کے قریب ہے۔ لیکن اس کو یہ قوت حاصل نہیں۔ کہ ہر ہمت سے سُنائی دے۔ ہاں جب
اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو ضرورتاً قبول کیا جاتا ہے۔ یہ بات صرف انہی امور کے متعلق نہیں ہے۔ جو
مکالمہ سے ملا کر کہتے ہیں۔ بلکہ تجلیات الہی کا بھی یہی حال ہے۔ جب کبھی الزامِ حق سے بندہ پر کسی اور الہی کی
تجلی ہوتی ہے۔ تو پہلی ہی دفعہ وہ جان لیتا ہے۔ کہ وہ نور حق ہے۔ خود تجلی صفاقی ہو۔ یا ذاتی۔ پھر وہ علیٰ ہر
یا صفتی۔ پھر جب کوئی شے ظاہر ہوئی۔ امدادِ سلا پہلی ہی دفعہ سمجھ لیتا ہے۔ کہ وہ نور حق ہے۔ یا اسکی صفت

ہے۔ یا اس کی ذات تو جان لے کہ وہ ٹھیک اُسی ذات حق کی تجلی ہے۔ یہ قاعدہ اس لئے بیان کر دیا گیا کہ یہ ایک ایسا سمندر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں۔“

اور الہام الہی پر بندی کے عمل کرنے کی یہ صورت ہے۔ کہ اُسے کتاب و سنت پر پیش کرے پھر اگر ان دونوں سے اس کے شواہد پائے۔ تو اُسے الہام الہی جانے دے نہ بدوں انکار اُس پر عمل کرنے سے روکا رہے۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ اور توقف کا فائدہ یہ ہے۔ کہ شیطان بھی بندی کے دل میں ایسی چیز ڈالتا ہے جس سے وہ سمجھتا ہے۔ کہ وہ الہام الہی ہے۔ پس اس اندیشہ سے توقف کی جائیگی۔ کہ وہ الہام اس قبیل سے نہ ہو۔ اور چاہئے۔ کہ صحیح طور پر توجہ و تعلق الی اللہ کو لازم پکڑے رہے۔ بہ رعایت اُن اصول کے جو مذکور ہوئے یعنی تسلیم و ایمان۔ عدم انکار و ترک عمل و انتظار معرفت۔ ختم کہ خدا اس کی حقیقت اس پر کھول دے۔

دوسری وجہ یہ ہے۔ کہ علم ایسے شخص کی زبان پر وارد ہو۔ جو السنۃ و الجماعت کی طرف منسوب ہو۔ ایسا یہ حکم ہے۔ کہ اگر تجھے اس کا شاہد یا اس کی صحیح تاویل اور محل معلوم ہو جائے۔ تو بہتر ورنہ اُس پر عمل کرنے سے بھی رکا رہے۔ اور اس کا بھی وہی طریق ہے۔ جو مسئلہ الہام میں بیان ہوا۔ یعنی توقف و تسلیم کے مابین رہنا قیصری صورت یہ ہے۔ کہ علم ایسے شخص کی زبان پر وارد ہو۔ جو ہم سب سے خارج ہو کہ بدعتیوں سے جاملتا ہے۔ پس ایسا علم ترک کیا جاتا ہے۔ لیکن دانا مطلقاً اس کا بھی انکار نہیں کرتا۔ بلکہ اس سے اُس شے کو قبول کر لیتا ہے۔ جس کو ہر جہت سے کتاب و سنت قبول کرتی ہے۔ اور روکتا ہے۔ جس کو کتاب و سنت ہر صورت سے روکتی ہے۔ اہل قبلہ کے مسائل میں ایسی صورت کا کم اتفاق ہوتا ہے (کیونکہ بدعتیوں کی تاویل بھی کسی نہ کسی جہت سے صحیح ہوتی ہے) اور جس کو کتاب و سنت ایک جہت سے قبول کرے۔ اور کسی دوسری جہت سے روک دے۔ اس میں بھی یہی مذکورہ مسلک اختیار کرے۔“

اور کتاب و سنت میں جو مسائل متقابلہ وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً ارشاد باری اَنَّا لَا تَهْدِي مِنْ اٰجَنْتٍ وَلٰكِنْ اَللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَرِيْثًا اِيسًا نہیں ہے۔ کہ تو جس کو چاہے ہدایت دے لے۔ لیکن خدا جس کو چاہتا ہے۔ ہدایت دے لیتا ہے (اور اس کے مقابل یہ قول اَنَّا لَا تَهْدِي صراط مستقیم (یشک لوانکو یہی راہ دکھا رہا ہے) اور مثلاً قول آنحضرت صلعم اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ الْعَقْلُ۔ اول وہ چیز جو خدا نے پیدا کی عقل ہے۔ اور پھر یہ قول کہ اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ الْقَلَمَ۔ کہ سب چیزوں سے پہلے قلم کو پیدا کیا۔ اور پھر تیسرا یہ قول کہ اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ نُوْرٍ نِّيْلًا یا جابر۔ اے جابر سب سے پہلے خدا نے تیرے نبی کا نور پیدا کیا۔ ایسے مسائل کو کسی امن۔ اتم۔ نہایت جامع و عام وجہ و محل پر حل کرنا درست ہے۔ جیسا کہ کہا جائیگا۔ اس ہدایت کے متعلق جو آنحضرت صلعم اللہ علیہ وسلم کے بس میں نہیں ہے کہ مراد اس ہدایت سے ذات الہی تک پہنچا دینے کے ہیں۔ اور وہ ہدایت جو آنحضرت صلعم کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ مراد اُس سے اس راہ کی ہدایت ہے۔ جس پر حل کر انسان داخل ہوتی ہو سکے۔ اور جیسا کہ ان مذکورہ تینوں حدیثوں کے متعلق کہا گیا ہے۔

کہ مراد ان سے ایک ہی چیز ہے۔ لیکن باعتبار اپنی نسبت کے متعدد ہو گئی ہیں۔ جیسا کہ اسطور (سیاہ) لایع (روشن) برآق (چمکیلی) ان تینوں چیزوں سے سیاہی مراد ہے۔ لیکن مختلف نسبتوں کے لحاظ سے۔ اس تمام مقدمہ کا بیان اس لئے ہوا۔ کہ تو ان مجھوڑوں کے درجہ ضلالت سے نکل جائے۔ جو ایک ہی وجہ پر رہ کر بہت سی دوسری وجوہات سے مجھ رہتے ہیں۔ اس کتاب میں تجھے وہ طریقہ تاویل بھی معلوم ہو جائیگا جسے خدا میری زبان پر جاری کرے گا۔ اور جس سے انشاء اللہ تعالیٰ تو رجال کے مرتبہ پر پہنچ جائیگا۔

(اشارۃ حق کے نو دیک مشرقی مسافروں میں سے ایک مسافر کے ساتھ ہم نے وقت کو جمع کیا۔ جو لٹام صمدیت سے متشکم تھا۔ یعنی صمدیت کا ایسا تعزید لے ہوئے تھا۔ جو دشمنوں اور بدگوئوں سے محفوظ رکھے۔ احصیت کا ازار پہنے ہوئے۔ جلال کی چادر اوڑھے ہوئے حُسن و جمال کا تاج سر پہ رکھے ہوئے۔ لسانِ کمال سے سلام کہتا ہوا رونما ہوا۔ پھر جب اس کی دُعا سلام کا میں نے جواب دیا۔ تو اپنے دہان سے ایک موتی اس لئے آشکارا فرمایا۔ میں نے جو اس کو دیکھا۔ تو وہ ایک نمونہ و انور زوج تھا۔ پھر وہ میرے لئے ایک حکم فیصلہ کن فرد صاحب تھی۔ جو فرضی طور پر فرض کی گئی تھی۔ اور وہی ایک چیز ہے۔ جو فرض کی غلامی سے بری الذمہ کرتی ہے۔ پھر جو میں نے اپنے معیار میں اُسے قیاس کیا۔ اور موتیوں کی لڑیوں میں اُسے پر دیا تو پہلی ہی دفعہ میری پیٹھ کے منکوں کا باہمی رشتہ ٹوٹ گیا۔ جس کو میں نے الا ان کا ستون توڑ کر درست کیا۔ پھر جب میزان و معیار کا کاٹا ٹھیک درست اور سیدھا ہو گیا۔ اور عرش کا مالک گھر ہی میں آ ملا۔ تو میں نے اقتدار کی کرسی نصب کی۔ اور اُس سے میزان اعتبار کو درست کیا۔ پھر ان بند درجہ کے کثوت کے قوانین سے انجام تک اپنے مال کا اُس میزان اعتبار سے اندازہ کیا۔ پھر براہِ میرا وہی دستور رہا۔ اور جو چیز میرے ساتھ تھی۔ اپنے آپ سے بھی میں اُسے چھپاتا رہا۔ جسے کہ اوزانِ رطل ختم ہو گئے۔ اور شقال میزان سے ٹوٹ گئی۔ ترقیق کی ایک قیراط یعنی رقی سے میں کامیاب ہوا۔ جس سے میں نے محاکم تحقیق کو محکم کیا۔ پھر اپنا ہاتھ مہندی سے رنگا۔ اور اپنی خواب آلود آنکھ میں سرمہ ڈالا۔ پھر جب میں نے آنکھ کھولی۔ اور دونوں فُصل توڑے۔ تو وہ اجنبی شخص حدیثِ الاین سے مجھ سے مخاطب ہوا۔ اور میں نے لسانِ البین سے اُسے جواب دیا۔ اور یہ شعر پڑھے۔ اور ان کو نفی اور اثبات کے درمیان رکھا۔

صحیح بخاری النہا عدم	ندرت بالوجود شترہ	قد رآھا الخیال من بعد	قدرة فی الوجود مقتدرہ
لم تکن غیر حالہ نصبت	لک فیہا الکنوز مدخرہ	انازاک المجدار دہی لہ	کنزہ لمنحتی لاحقرہ
فاتخذنا بصورتہ شجا	وہی روح لہ تقبرہ	اکمل اللہ حنہا فحدث	یجمال الالام شترہ
لم تکن فی سواک قائمہ	قامم اللہ معک تری صو		

لٹام معنی دہان بند اور دہان بند اس تعزید کو کہتے ہیں۔ جو دشمنوں اور بدگوئوں کی زبان بندی کے لئے ہو ۱۲

جب سے وہ وجود میں شہر بنوا۔ میرے نزدیک صحیح ہو گیا۔ کہ وہ عدم بھی تھا۔ اس کے بعد خیال نے اُسے دیکھا۔ کہ وہ ایک قدرت ہے۔ جو عالم وجود میں ظاہر ہونے پر قدرت رکھنے والی ہے۔ وہ وجود سوائے ایک دیوار کے جس میں تیرے لئے خزانے ذخیرہ رکھے گئے ہیں۔ اور کچھ نہ تھا۔ میں وہ دیوار ہوں۔ جس میں ستر حق کا مخفی خزانہ رکھا گیا ہے۔ تاکہ میں اُسے کھودوں۔ اس دیوار کو صورت میں ایک قالب سمجھ لے۔ اور وہ ستر الہی اس کی روح ہے۔ یہ مثال اس لئے بیان کی گئی۔ کہ تو اُس سے عبرت حاصل کرے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے حسن کو کامل کیا۔ پھر وہ صورت جمال الہی سے شہر ہو گئی۔ عالم میں تیرے سوا کوئی چیز قائم نہیں ہے حقیقت الامر کو سمجھ۔ تا تو عالم میں اس کی مختلف صورتوں کو دیکھے۔ پھر جب مجھ سے اس نے میری گفتگو کو سنا۔ اور میری حالت اس پر بھی آئی۔ تو میرے حلقہ قریب اُس نے بھی اپنے موتی کو پھرایا۔ پھر اُس نے شعر پڑھے۔ اور اُن میں راز کو فاش نہ کیا۔ اور کہا۔

حنا برقعہ نہما ستر با	ثجا نہما۔ مدغمہا و سحرنا	و ذاک الخمر فی السکران غلت	و بان با سکر ماتحوی مازدا
تخیلت کل بدشتم فاقحزت	منہ لما خلقتا حتی نوادر با	رات نقوش خضاب فی مصھا	فاستکبیت بہا فیما فدا رھا
و توجت قیصر تاج تبعھا	و قام فی ملک راہ داد رھا	تمکلت لرقاب الخلق قابطہ	بہیض مخضرہ حر شاعر با
و استمکلت کل حسن کان بحسبہ	من جملۃ الحسن فی لیلاہم رھا	فظاہر العزما یخفیہا بالہما	و باطن الحسن ماییدہ ظاہر با

حسن ہے۔ جس کے پردوں نے اُسی کا برقع پہنا ہوا ہے۔ کنپٹیوں پر اس کی لٹکی ہوئی زنجیں آگے اڑ رہی ہیں۔ اور اس کی آنکھ جاؤ ہے۔ شراب نے جو اس حسن کا مزہ چکھا۔ تو پھر مستوں میں وہ بھی مست ہو گئی۔ اور سستی میں وہ ایک ایسی نرالی شے ہے جس کو اس کی چارویں چھپائے ہوئے ہیں۔ وہاں نہیں کاملہ کے تمام برمتعلیل و متعلیل ہو گئے۔ جنہوں نے اُس حسن سے اس کی خواہش حاصل۔ حتیٰ کہ اس کی عجیب ناؤ باتیں بھی اخذ کر لیں۔ اس کی کلائیوں میں نقوش خضاب کو دیکھا۔ پھر اس کو اُسی سے ان میں اس کی ٹہنی ہوئی زنجیوں کے نقش کرنے کا حکم دیا۔ قیصر کو اپنی پیروی کا تاج پہنایا۔ اور اس کے ملک و اراکین پھرنے والے یعنی ملک جو یکے بعد دیگرے ملک کے وارث ہوتے ہیں۔ قائم ہوئے۔

سبز تلواروں اور خونی چھریوں سے یہ تمام خلق کی گردنوں کا مالک بنلا۔ اور ہر حسن کو جسے وہ حسن خیال کرتا تھا۔ کامل کیا۔ اس کے جملہ حسن میں سے ایک اس کی رات کا حسن ہے۔ جس میں یا وحی سے اس بات کو آبلو کرنے والا ہو۔ پس عزت کا ظاہر وہ ہے۔ جس کو اس کا باطن چھپاتا ہے۔ اور حسن کا باطن وہ ہے جس کو اس کا ظاہر نمایاں کرتا ہے۔

پھر جب میں نے اس کی اس پسندیدہ و مرغوب بات کو سنا۔ اور اس کے راز دار مضمون کو سمجھا۔ تو میں نے اس ذات کی اُسے قسم دی۔ جو تھا اور نہ تھا۔ اور میں نے اپنے عہد کو پورا کیا اور خیانت نہ کی۔ اور جس نے اپنی دو چاروں کو پہنا۔ اور دو کپڑوں سے برہنہ ہوا۔ جہان میں اپنے حسن و جمال کو پھیلایا۔

اور وہ خود کسی چیز کا محتاج نہیں ہے۔ اور اس کی قسم دی۔ جس کے بیان حقیقت کو عقول و انکار نے بعید
 ہمانا۔ اور جس کی بہشت کے لئے ارواح و اسرار اس کے قریب ہوئے۔ اور اس ذات کی قسم دی۔ جس نے
 اپنے احاطہ میں عالم کو حیرت میں ڈال دیا۔ اور اپنے دور رہنے یعنی آنکھوں سے اوجھل ہونے میں حیرت سے
 نکالا۔ اور اپنے نقطہ میں عالم کو جمع کیا۔ اور بصورت اپنے دائرہ احاطہ کے اُسے زیادہ کیا۔ یعنی پھیلا یا یہ
 قسمیں دے کر میں نے اُسے کہا۔ کہ وہ حجاب کے برقع کو اٹھا دے۔ اور واضح طور پر مجھ سے کلام کرے
 پھر اس نے پہلی حالت سے تنزل کر کے یہ شعر پڑھے۔ خدا اس پر رحم کرے۔

انا الموجود والمعدود	م والمنفی والباطنی	انا المحسوس والموہوب	م والافعال والراقی
انا المحلول والمعقود	دوالمشروب الساقی	انا الکفر والافقر	انا خلقتی وخلقاتی
فلا تشرب بکاساتی	فیفہا سم دریاتی	ولا تطمع ولو جافد	مسرود باخلاق
ولا تحفظ ونامالی	ولا تنقص لمیشاتی	ولا تثبت وجودالی	نولا تنفیه یا باقی
ولا تجعلک غیرالی	ولا عینا لاماتی	ولکن ما غنیت بہ	پر غیبت اشواتی
لکن فیما ترانی فیہ	واشرب کاس اوماقی	ولا تلح قبا بندی	ولا تلبس لخلطاتی
وقل انا ذوالست بذا	باد صافی واخلاقی	فبی برز و هذا القلہ	ب لہب باحراقی
وبی ظماء ویا عجی	وفی جیون اغراتی	وقد اعیان فی الحمل	واماشی باعناتی
انخف و فی اثقالی	واثقل والہوی ساقی	یما کینی النعام بحال	تی طربی واشفاقی
فہو طیر باجنحتہ	وہو جمل باعنات	ولا جمل ولا طیر	ولکن رموسباتی
فلا عین ولا بصر	ولکن ستر آماقی	ولا اجل ولا عمر	ولا فان ولا باقی

میں موجود بھی ہوں۔ معدوم بھی۔ اور منفی بھی ہوں اور باقی بھی۔ محسوس بھی ہوں اور موہوم بھی۔
 اور اضعی بھی ہوں اور انفس خواں بھی۔ کشادہ بھی میں ہوں۔ اور بستہ بھی میں۔ پینے کی چیز بھی میں ہوں۔
 اور پلانے والا بھی میں۔ خزانہ بھی میں ہوں۔ اور تہمتی و فقر بھی میں۔ میں اپنی ہی مخلوق اور اپنا ہی
 خالق ہوں۔ میرے کاسوں اور ساغروں سے نہ پینا۔ کہ ان میں میرے تریاق کا زہر ہے۔ میرے مقام
 ربوبیت والوہیت میں گھسنے کی طمع نہ رکھ۔ کہ اس کا دروازہ میں نے بند کر دیا ہوا ہے۔ میرے عہد کو
 محفوظ نہ رکھ۔ اور نہ میرے عہد کو توڑ۔ اسے زندہ بخدا میرے وجود کو نہ ثابت کر اور نہ منفی۔ میرے
 گوشہ ہائے چشم کے لئے نہ تو اپنے آپ کو میرا غیر بنا۔ اور نہ عین۔ لیکن جو میری مراد ہے۔ اسی میں میرے
 شوق غائب ہو گئے۔ پس اسی حالت میں رہ۔ جس میں تو مجھے دیکھ رہا ہے۔ اور میرے اُچھلتے ہوئے
 ساغر کو نوش کر۔ میری قبائے عبودیت کو نہ اُتار۔ اور نہ میری ربوبیت کے پھر گل کو بہن۔ میرے
 اوصاف سے متصف اور میرے اخلاق سے متخلق ہو کر کھدے۔ کہ میں یہ ہوں اور میں یہ نہیں ہوں۔

مجھ میں سردی ہے۔ اور میرا قلب میری آتش افروزی سے بھر دک رہا ہے تعجب کی بات یہ ہے کہ میں دریائے جیون میں غرق ہوں۔ اور پھر پیاسا بھی ہوں۔ بوجھ نے مجھے عاجز کر دیا ہے۔ حالانکہ میری گردن پر کچھ نہیں ہے۔ میں سبک تر ہوں۔ حالانکہ مجھ میں کئی بوجھ ہیں۔ اور میں بہت ثقیل ہوں۔ حالانکہ مجھے اڑائے پھرتی ہے۔ میری دونوں حالتوں طرب و بھوک (ڈرنے) میں شش مرغ میری نقل کر رہا ہے۔ وہ بازوؤں کی طرف سے تپ رہا ہے۔ اور گردن کی جہت سے اونٹ۔ اور نہ اونٹ ہے۔ نہ پرندہ۔ لیکن سبقت لے جانے کی ایک رمز ہے۔ نہ آنکھ ہے۔ نہ بینائی۔ لیکن میرے گوشہ ہائے چشم کا ایک راز ہے۔ اور نہ اجل ہے۔ اور نہ عمر اور نہ کوئی فانی ہے۔ اور نہ باقی۔

وہ ایک جوہر ہے۔ جس کے دو عرض ہیں۔ ذات ہے۔ جس کے دو وصف ہیں۔ ہوتیت اس جوہر کی علم و قوی ہیں۔ پھر وہ عظیم حکیم ہے۔ کہ قوی کے رستوں میں چلا۔ پھر قوی کی شکل ثنائی پر کہ اسوتی۔ بلکونی جبروتی قوتیں ہیں۔ ظاہر ہوا۔ اور قوی اس کے علوم حکمت سے مترشح ہوئے۔ پھر سبب اس ہوتیت کے ثلث پر ترکیب دیا گیا۔ یعنی عالم اسوت کی قوتوں میں جو جمیع قوی کا ثلث ہے۔ ترکیب دیا۔ حیرا اختیار ہے۔ کہ علم کو اصل اور قوی کو اس کی فرع یا قوی کو زمین اور علم کو اس کی کھیتی قرار دے۔ کیونکہ یہ دونوں باتیں صحیح ہیں۔ اور یہ علم دو علم ہیں۔ علم قولی اور علم عملی پھر علم قولی تو وہ نمودج ہے۔ جس نے تیری ہیئت و صورت پر ترکیب پائی۔ اور تیرے نشان بزرگی کی ایت سے کہ مراد اس سے تیرا خارجی وجود ہے۔ پر نہ رہا۔ اور علم عملی سے مراد وہ حکمت ہے۔ جس سے حکیم اپنے علم سے منتفع ہونے کی طرف راہ پاتا ہے۔ اور جس سے امیر اپنی حکمتوں سے اختراع کرنے لگ جاتا ہے۔ اور قوتیں بھی دو قسم ہوتی ہیں۔

۱۔ قوی جملی تفصیلی۔ اور اس کی شرط حزن طبیعت کی استعداد اور اصول کی درستی و راستی اور کمال فعل ہے۔ باوجود صحیح ہونے منقول کے (۲) دوسری قسم قوی جملی تخلیلی ہے۔ جس کی شرط اس بات کی قابلیت ہے۔ کہ جوہر صاحب تجر ہو۔ اور وہ کہ ان کے درمیان تمیز ہو۔ اور ذات جس کے دو وصف ہیں۔ پس وہ دو وصف انت و انا ہے۔ اور لی۔ پاک۔ پاک۔ بنا۔ الہنا وغیرہ ہیں معنی ان لفظوں کے تو ہیں۔ میرے لئے۔ تیرے ساتھ تیرے لئے۔ ہمارے ساتھ۔ ہمارے الہ ہیں۔ پھر انت تو بلحاظ تیری ہوتیت کے ہے۔ انا اس لحاظ سے جس کو معقول پسند کرتا ہے۔ انت اوصاف تجدیت سے ہے۔ اور انا میری حقیقت کی جہت سے نہ اس جہت سے جس کو معقول اختیار کرتا ہے۔ انا جو اوصاف ربیت یعنی رب ہونے کے وصفوں سے ہے۔ وہ وہ ہے جس سے ذات کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ اور باعتبار اس چیز کے جس کو معقول پسند کرتا ہے۔ انا میری ایت ہے۔ انا ہوا اللہ کا حکم رکھتا ہے۔ اور انت بحیثیت خلقت ہوا اللہ ہے۔ پس اپنی ذات کو دیکھ خواہ باعتبار انا اور خواہ باعتبار انت۔ اس مقام میں خواہ حقیقت کلیہ اور کوئی چیز نہیں۔ پھر پاک ہے۔ وہ۔ واحد ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ انت ایت کا ترجمہ

فی نفسہ وہ ایک ذات ہے جس کی وجہ تئیں ہیں۔ ایک سفل کی جانب دوسری اوپر کی جانب۔ اور بیان کرنے میں ہر جہت کے لئے ذات۔ اوصاف اور جدا جدا فصل ہیں۔ اگر تو ایک کہے۔ تو بھی صحیح ہے۔ اور اگر تو دو کہے تو وہ دو بھی ہیں۔ یا اگر تو کہے۔ کہ نہیں بلکہ وہ تو مثلث ہے۔ تو تو نے صحیح بولا۔ یہ ہے حقیقت انسان۔ اس کی احدیت پر نگاہ ڈال۔ کہ وہ اس کی ذات ہے۔ اور بول اٹھ۔ کہ وہ اپنی شانِ احدیت میں واحد و یکتا ہے۔ اور اگر تو دو ذاتیں دیکھے۔ تو یہ سبب اس کے بعد و رب ہونے کے تو کہہ لیگا۔ کہ وہ دو ہیں۔ اور جب تو حقیقت پر اور اس چیز پر جس کو میں نے دو ضدوں میں جمع کیا ہے۔ سرسری نظر ڈال لیگا۔ تو تو حیران رہ جائیگا۔ اس کے سفل کو عالی اور اس کی بلندی کو سفل کہہ سکے گا۔ بلکہ اس کی حقیقت کے لئے جس کی ذات کے حقائق کو دو وصف لاحق ہوئے ہیں۔ ایک تیسرا نام مقرر کر۔ اور وہ تیسری چیز وہ ہے جس کا عالم علوی کی جہت سے احمد نام ہے۔ اور عالم سفلی کی جہت سے محمد۔ اب ہونے کی جہت سے وہ اسمِ عزیز و ہدیٰ سے تعریف کیا جاتا ہے۔ میں اپنے دل کو اس پر قربان کرتا ہوں۔ اے پرکار کے مرکز اور اے ہایت کے راز۔ اے وجوب و امکان کے محور۔ اے تمام دائرۃ الوجود کے عین۔ اے قرآن و فرقان کے نقطہ۔ اے کامل اور کاملوں کو کامل بنانے والے رحمن کی شان و جلالت کے اندیشہ سے لوگوں نے تیرے اوصاف کو مختصر کر دیا ہے۔ تو اس کی خلوتوں میں عجائبات کا قطب ہے۔ اور فلک کمالِ فچہ پر گھوم رہا ہے۔ تو تنزیل یہ بھی ہے۔ اور تشبیہ بھی۔ بلکہ تیرے لئے تمام و چیز ہے جو جانتی ہے۔ اور جاہل ہے۔ باقی ہوا فانی۔ حقیقت وجود بھی تیرے لئے ہے۔ اور انعام بھی تیرے لئے۔ پستی ہمراہ بلندی کے تیرے دو کپڑے ہیں۔ تو ضیا بھی ہے۔ اور ضیا کی ضد یعنی تاریکی بھی۔ بلکہ حیران و سرگشتہ عارف کے حق میں تو محض تاریکی ہے۔ اس کا طاق۔ زیت۔ چراغ جن کا ذکر قرآن شریف میں ہے۔ اس سے مراد تو ہے۔ اور وہ جس نے مجھے پیدا کیا۔ تو زیت ہے۔ اس جہت سے کہ تو اقل ہے۔ اور مشکوۃ منیر ہے۔ اس جہت سے کہ تو مخلوق ہے۔ اور اس سبب سے کہ تیرا یہ رُتبہ ہے۔ کہ تیرا وصف عین اس کا وصف ہے۔ تو چراغ ہے۔ اور میرے بیان کا نور۔ اپنی ضیا اور روشنی سے اپنی نہایت درجہ کی تاریکیوں میں میرا رہبر بن۔ اور میرے نقصان کو پورا کر۔ اے انبیاء علیہم السلام کے سردار اور اس شخص کے سردار جس کے امکان کا مرتبہ مکان کے اوپر ہے۔ یعنی عارف لامکان کے سردار۔ تو کہہ گیم ہے۔ میری دستگیری فرما۔ کہ عبد الکیم ہونے کی میری تیرے ساتھ نسبت ہے۔ اور نیز میں تیرا محب فانی ہوں۔ اپنے وجود کی سیر میں عہد کے ساتھ میری ہاگ پکڑ۔ تاکہ کمال میں میری عنانِ ست اور حقیقت ہو۔ اے صاحبِ رجا و جاشے امیر میری جان تیرے ساتھ قید ہو گئی ہے۔ بلکہ محبت سے میری زبان نے تجھے پکارا ہے۔ درود و رحمت ہو۔ اللہ تعالیٰ کی مجھ پر۔ تیری تمام آل و صحابہ پر جو دارِ دین کے لئے مثل ارکان کے تھے۔ اور وارثانِ دین پر اور اس شخص پر جسے آپ کے خاتمِ نبوت کی کشادگیوں میں کچھ برتری حاصل ہے۔ خواہ وہ برتری محض علم و ایمان کی ہو۔ اے انسان میں ستر آسمانی کے سین اور اے حا و حیا مجھ پر اللہ کی رحمت ہو

جب میں نے اس کی گفتگو کو سنا۔ اور اس کے بچے کچھ شراب کو پیا۔ میں نے اُسے کہا۔ کہ اپنی اُن عجوبہ باتوں سے مجھے خبر دے۔ جن کو تو نے اپنی ترکیبوں میں بیان کیا۔ اس نے مجھے کہا۔ کہ جب میں کوہ طبر پر چڑھا۔ اور بحرِ سجور و دریائے افروختہ کو پیا۔ اور کتابِ مسطور کو پڑھا۔ تو ناگاہ وہ ایک روضہ تھی جس پر قوانین نے ترکیب پائی۔ پھر وہ اس کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ وہ تیرے لئے ہے۔ اس کی وہ علامات جو تیرے نزدیک صحیح ہو گئی ہیں۔ مجھے اپنی آگاہی و خبر سے نہ نکال دیں۔ کہ تو کینے لئے۔ کہ یہ اس کے لئے ہے۔ اور یہ میرے لئے۔ کیونکہ اس کا حال تیرے حال کے مشابہ نہیں ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ خدا نے تیرے وجود کو ایک نمونہ اور ایک اساسی آئینہ بنایا ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ یہ سب اس لئے ہے۔ تاکہ تو اس میں اس چیز کو معائنہ کرے۔ جو تیرے لئے ہے۔ پھر اس کے گرد و نواح کو اپنا گرد و نواح سمجھے۔ اسی لئے تو اُسے نہ دیکھ سکتا ہے۔ نہ ادراک کر سکتا ہے۔ اور نہ پاس کر سکتا ہے۔ اور نہ روک سکتا ہے۔ کیونکہ اگر وہاں کوئی چیز ہوتی۔ تو حق سبحانہ و تعالیٰ کے ساتھ تو اُسے پاتا۔ عارف جب اس کی حقیقت سے متقی ہوتا ہے۔ تو میں اس کے کان اور اس کی آنکھ ہوجاتا ہوں۔ موجودات میں سے کوئی چیز اُس پر مخفی نہیں رہتی۔ کیونکہ تمام تعینات خالق کائنات کا عین ہے۔ پھر مطلقاً اس کی نفی بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی نفی سے تیری بھی نفی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ تیری انمول ہے۔ اور تیری نفی کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔ حالانکہ تو موجود ہے۔ اور تیری صفات کا اثر مفقود نہیں ہے۔ اور اسکا اثبات بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر تو نے اُسے ثابت کیا۔ تو تو نے اُسے صنم بنایا۔ اور اس سے غنیمت کو ضائع کر دیا اور غفلت کا اثبات کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ یا اس کی نفی کس طرح ہو سکتی ہے۔ اور وہ تو موجود ہے۔ بیشک حق سبحانہ و تعالیٰ نے تجھے اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور اپنے اوصاف سے تجھے آراستہ اور اپنے اسماء تجھے مسخر کیا ہے۔ پھر وہ جی ہے۔ اور تیرا نام بھی جی ہے۔ اور وہ علیم ہے۔ اور تو بھی علیم ہے۔ اور وہ مرید و صاحبِ ارادہ ہے۔ اور تو بھی مرید و صاحبِ ارادہ ہے۔ اور وہ قادر ہے۔ اور تو بھی قادر ہے۔ اور وہ قادرِ قادر و وہ بھیج ہے۔ اور تو بھی بھیج ہے۔ اور وہ بصیر ہے۔ اور تو بھی بصیر ہے۔ اور وہ متکلم ہے۔ اور تو بھی متکلم ہے۔ اور وہ ذات ہے۔ اور تو بھی ذات ہے۔ وہ بھی جامع اور تو بھی جامع ہے۔ وہ بھی معبود اور تو بھی معبود ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کیلئے ہے۔ اور وہ بیت اور تیرے لئے بھی ہے۔ ربوبیت۔ بحکمِ کلمِ راع و کلمِ مشول عن رعیت۔ رُغم میں سے ہر ایک صاحبِ رعیت ہے۔ اور ہر ایک اپنی رعیت کی اہمیت پر چڑھا جائیگا اور وہ بھی قدیم ہے۔ اور تو بھی قدیم ہے۔ اس واسطے کہ تو اس کے علم میں موجود تھا۔ اور علم اس کا جب سے وہ ہے۔ اس سے جدا نہیں ہوا۔ تمام وہ چیز جو اس کے لئے ہے۔ اس نے تیری طرف مضاف کی ہے۔ اور اس مشہد و نظر میں وہ سب کچھ جو تیرے لئے ہے۔ اپنی طرف مضاف کیا ہے۔ پھر وہ عزت و کبر پائی میں منفر اور تو عجز و ذلت میں منفر ہے۔ جیسا کہ اولاً تیرے اور اس کے درمیان نسبت صحیح ہوئی۔ یہاں وہ نسبت ٹوٹ بھی گئی۔ پھر میں نے اُسے کہا۔ اسے میرے سید و سردار۔ تو نے اولاً مجھے اس کے قریب کیا۔ پھر دور ڈال دیا۔ مگر کو پھیلایا۔ پھر اس پر چھلکے کو پھلایا۔ کہا۔ میں نے اس کو قانونِ مکتب الیقین کے علم پر

قنزل کیا ہے۔ اور بشری ادراک کی میزان پر اُسے اٹلا کیا ہے۔ تاکہ قریب اور بعید سے اس کا اخذ کرنا سہل
 ہو۔ اور غریب اور راندہ کے لئے اس کا حاصل کرنا ممکن ہو۔ پھر میں نے اُسے کہا۔ کہ اپنے خالص شراب
 سے مجھے کچھ اور بھی عنایت فرمائیے۔ اور اپنے لعاب دہن کی چاش سے مجھے بہرہ مند کیجئے۔ کہا۔ میں نے تمہارا
 اور میں ایک نیلگوں گنبد میں تھا۔ ایک ایسے عالم کو جو عنقا سے خبر دے رہا تھا۔ پھر میں نے اس کی طرف رغبت کی
 اور اس کے آگے متعل ہو کر کہا۔ کہ اپنی اس خبر کو میرے آگے کھول۔ اور اپنے اس اثر کو صبح کر۔ کہ وہ ایک عجیب
 حق چیز ہے۔ اور پرندہ ہے جس کا نام حلیق ہے۔ اس کے چھتہ پیر ہیں۔ اور ہزار دم۔ حرام اس کے نزدیک
 مباح ہے۔ اس کا نام سفاح ابن سفاح ہے۔ اس کے بازوؤں پر سما و جہنمی کھچے ہوئے ہیں۔ باء کی صورت
 اس کے سر میں اور الف اس کے سینے میں۔ اور جیم اس کی پیشانی میں اور حاء اس کی چہرہ گردن میں اور
 باقی حروف اس کی دونوں آنکھوں میں قطار قطار ہیں۔ اور اس کی علامت یہ ہے۔ کہ اس کے ہاتھ میں گونچی
 ہے۔ اور اس کے پنجے میں ایک محکم مضبوط اور حتی شے ہے۔ اس کے لئے ایک نقطہ ہے۔ جس میں غلطی ہے۔
 اور ایک چہار گوشہ چادر ہے۔ جو زخوف کے اوپر ہے۔ پھر میں نے اُسے کہا۔ اسے میرے سردار اس پرند کا
 مقام کہاں ہے۔ کیا اس کا مقام وسعت کی کان اور خبر کا مکان ہے۔ جب میں نے عبارت کو پہچانا اور اشارت
 کو سمجھا۔ تو میں ملک اور ملک سے تجاوز کر کے جو فلک کو قطع کرنے لگا۔ اور اس امر عجیب پر جس کا نام عنقاء
 مغرب ہے۔ گھومنا شروع کیا۔ پھر میں نے اس کی کوئی خبر نہ پائی۔ اور مجھے اس کا کوئی نشان نہ ملا۔ پھر اسم نے
 مجھے اس کا پتہ دیا۔ اور وصف نے قید اور اسم سے مجھے نکالا۔ جب میں صفات کا لباس اُتار کر فلک ات
 کی سپر میں شروع ہوا۔ تو ہر ایسے حیرت میں ڈوب گیا۔ اور مچھلی نے میرے بازوؤں کو نگل لیا۔ اور درکنون
 کے اوپر مجھے لے اتری۔ اور سامنے ایک چٹیل میدان میں مجھے پھینک دیا۔ پھر مدت تک میں ٹھہرا۔ نہ
 سنا تھا۔ نہ دیکھتا تھا۔ جب میں نے آنکھ کھولی۔ اور قید الاین سے آزاد ہوا۔ تو میں نے معلوم کیا۔ کہ یہ سب اشیا
 میری ہی طرف ہیں۔ اور یہ سب عبارات مجھ پر ہی صادق آتی ہیں۔ پھر کیا دیکھتا ہوں۔ میں ہی اُن بازوؤں
 ہوں۔ جن پر تہیج کرنے والے نام مکتوب ہیں۔ الف میرے سینہ میں ہے۔ اور جیم جیسا کہ اس نے کہا میری
 پیشانی میں۔ اور حاء میری منہلی میں۔ جو کچھ اس نے فرمایا تھا۔ اس کا ایک ذرہ بھی ایسا نہ تھا۔ جو مجھ میں نہ ہو۔
 میں نے جان لیا۔ کہ میں وہی ہوں۔ جس سے وہ مراد رکھتا تھا۔ اس وقت وہ نقطہ ظاہر ہوا۔ اور غلطی دور
 ہو گئی۔ جو مجھ کا تھا۔ اس کے زندہ کرنے سے پہلے وہ ظاہر ہو گئیں۔ راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے اُسے کہا۔
 کہ اے میرے سید۔ وہ حتی امر اور سر مہر کا سب کو سنا ہے۔ پھر غمی بولی میں وہ حکم ہوا۔ اور ترجمہ کیا۔
 گرج کہ لوالہ اور نہنمایا۔ دوسری دفعہ پھر غمی بولی ہوا۔ پھر ترجمہ کیا۔ اور کہا۔ وہ نمود و ج عالی معقول ہے
 وہ ایک محل ہے۔ جو ثبات خود ارادہ میں کیا جاتا۔ بلکہ محمول کے لئے اور جو کچھ اس میں مقبوض ہے۔
 اسے حلیق جو اس پرندہ کا نام رکھا گیا ہے۔ اس لفظ کے معنی پیچولہ چشم کے ہیں۔ اور انسان کے معنی بھی یہی ہیں۔ فافم

وہ اس کے لئے نہیں۔ بلکہ اسفل کے لئے ہے۔ جو معقولات کے اُس عالم بالا سے نقل کیا جاتا ہے۔ اور اسفل وہ ہے جس کی طرف (لفظ الاین سے) اشارہ کیا گیا ہے۔ ہر بات اُسی کے لئے ہے۔ اور وہی اس کا مدار علیہ ہے۔ پھر جب انموزج کہ مراد اُس سے مقول و محجور ہے محسوس میں منقش ہوئی۔ اور محسوس کے اس صحرانے جو کچھ اُس محل میں تھا۔ اپنے اوپر اٹھا لیا۔ تو پھر اسفل ہے۔ کہ عین اس اعلیٰ کا ہے۔ اور علویات ہیں۔ کہ اس عالم سفلی میں موجود ہیں۔ اسی لئے کہا ہے جس نے کہا ہے۔ کہ انموزج اور منقوش مشار الیہ کے مابین کوئی نسبت نہیں ہے۔ اگرچہ اس بات کے سمجھنے میں اس نے خطا کی ہے۔ اور نہ جانا کہ مراد انموزج سے عین وہ چیز ہے۔ جو مشار الیہ میں منقوش ہے۔ اور اسی لئے کہا جس نے کہا۔ کہ مشار الیہ عین انموزج کا ہے۔ اگرچہ اس بات میں اُس نے خطا کی۔ اور نہ سمجھا۔ کہ انموزج تو ایک بلند شے کا نام ہے۔ اور مشار الیہ اصطلاح میں فقط اس چیز کو کہا جاتا ہے۔ جو جتنی سے موصوف ہے۔ اور اسی لئے کہا ہے جس نے کہا ہے۔ کہ انموزج جامع ہے۔ اگرچہ اُس نے بھی یہ خیال نہ کیا۔ کہ انموزج فقط صفات کمال کا نام ہے جس سے صفات ناقصہ کیلئے اس کا اسم ہونا باقی رہ جاتا ہے۔ اور اسی لئے کہا۔ جس نے کیا۔ کہ منقوش مشار الیہ جامع ہے۔ واسطے اُس انموزجیت کے جو اس میں منقوش ہوئی۔ یہ نہ سمجھا۔ کہ منقوش مشار الیہ صرف اُس چیز کا نام ہے۔ جو صفات نقص کا محل ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ محل تعیین مخصوص بہ اشارہ ہے۔ اور وہ عبارت میں حدود و حصر کا موقع ہے۔ لہذا ایک جماعت العجز عن درک ادراک الذات کی قائل ہوئی۔ اور اس میں بھی خطا ہے۔ اس لئے کہ مشار الیہ کی شرط یہ ہے۔ کہ جو کچھ انموزج میں ہے۔ وہ اس میں انتقال پائے۔ پس اس کے لئے ادراک بھی ہو گا۔ بہ سبب ان چیزوں کے ساتھ جانست پائے جانے کے جو انموزج میں پوشیدہ و مخفی تھیں۔ پھر نہیں ہوگا اس کے لئے عجز۔ اور نہیں صحیح ہو گا۔ کہ ادراک سے عاجز آنا اور صاف عارف سے ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے۔ کہ عارف نے جب کسی چیز کے ادراک سے اپنے عجز کا اعتراف کیا۔ تو وہ عجز بعض اس شے کی صفات کی معرفت کے لحاظ سے ہے۔ اس لئے کہ وہ ادراک میں نہیں آسکتیں۔ اور اس کی وجہ یا تو عدم تماہی ہے۔ یعنی انکالے نہایت ہونا۔ اور یا ادراک کے قابل ان کا نہ ہونا ہے۔ لہذا اعتراف عجز ہی کما فیہی اس چیز کی معرفت ہے۔ پھر جب کما فیہی تو نے اُسے شناخت کر لیا۔ تو بیشک کما فیہی تو نے اُسے سمجھ لیا۔ صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے کلام میں وارد ہوا ہے۔

ادراک العجز عن الادراک ادراک۔ (ادراک سے اپنی عاجزی کا ادراک کرنا ہی ادراک ہے۔) اور دوسری روایت میں ہے۔ العجز عن درک الادراک ادراک۔ (ادراک کی حقیقت سمجھنے سے اپنے عجز کا اعتراف ہی ادراک ہے۔)

اور جب ادراک حاصل ہوا۔ تو ادراک سے عجز نہ رہا۔ اور بندہ عزت سے متصف ہوا۔ اور عجز اس میں نہ رہا۔ اور قول اللہ تعالیٰ کا۔ لا تدرك الا بصار۔ (مٹھیں اس کو نہیں پاسکتیں) مراد ان آنکھوں سے یہ مخلوق آنکھیں ہیں۔ اور وہ مخفی قدیم آنکھ جس سے بندہ دیکھتا ہے۔ سو وہ غیر مخلوق ہے۔ کیونکہ وہ اُس کینہ بصر کی حقیقت ہے۔ جس سے وہ دیکھتا ہے۔ پس اس کو کچھ ہے

لی فی العوام عجائب	وانا در یک ذوالعجائب	قطبی یور علی رچی	فلک تدور بہ الغرائب
رمزی الذی لی فی الہوی	اعیا قراءہ کل کاتب	اعلمتہ بعبارۃ	وقت فلم تفہم لصائب
عرفتہ لوحتہ	صرحتہ بین الحجاب	فرویت عنہ عینہم	وردیت منہ کل شارب
وغرستہ فنجیتہ	وخبأتہ بین الزائب	ابدیتہ وکتمتہ	واللہ عن کل الجائب
عدل الغدول فعندما	ظہر ونشأ بین لاجائب	قد کان عتی اجنبیا	فاغتردی فی الحب صاحب
فانعم مقالہ ناصح	احدی الیک الہذائب	واعرف اشارۃ التی	جحت الی تک المراتب
	واشکر اذا عرفتہ	فاشکر من خیر المذاہب	

جان لے۔ کہ طلسم قطبی جو فلک انور کا محور ہے۔ اور انودجات کی جگہ کی گئی ہے۔ سب سے پہلا طلسم ہے۔ اور اسی میں نفس کلیہ کی صورتیں قائم ہوئیں۔ ورنہ اگر یہ بات نہ ہوتی۔ تو اس کے احکام معلوم ہونے کی کوئی راہ نہ تھی۔ اگر اولا اس کا وجود ثابت نہ ہوتا۔ تو کوئی چیز محکم نہ ہوتی اور اپنی ہیئت منقوشہ پر ظاہر نہ ہوتی۔ اگر یہ آئینہ نہ ہوتا۔ تو اس کی ذات کے مقابل یہ پیکل مقتدرہ نہ ہوتی۔ اور اس میں اس کا عکس نہ پڑتا۔ اور شیشہ میں عکس کس طرح پڑ سکتا ہے۔ جبکہ صورتہ مقابلہ کے عدم کا تو نے حکم دیدیا۔ اور بغیر مقابلہ کے شیشہ میں صورت کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ جیسا کہ بغیر شیشہ کے صورت کا وجود نہیں ہوتا۔ اور ایسا ہی یہ بھی ماننا پڑتا ہے۔ کہ شیشہ میں اس کے سوا کسی چیز کا وجود اس پر نائز ہوتا ہے۔ خواہ وہ چیز اس کے مقابل ہی کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ شیشہ نے کسی چیز کے ساتھ امتزاج نہیں پایا۔ پس درحقیقتہ سوائے اس کے اور کوئی چیز اس میں پائی نہیں جاتی۔ حالانکہ تو اس میں ایک ایسی چیز دیکھ رہا ہے۔ جس کا ایک دوسرا نام رکھتا ہے۔ ہماری کتاب جو بوصف قطب العجائب و فلک الغرائب موصوف ہے۔ باقی طلسمات کو بھی شامل ہے۔ اور وہ تیس طلسم ہیں۔ جو وجود میں پوشیدہ و کامن ہیں۔ پھر ہم نے اپنی کتاب میں ان کو مصرح کر دیا ہے۔ اور ان تمام کی اس کتاب میں

سلا آرزو متکاوشیفتگی میں میرے لئے عجائبات ہیں۔ اور میں اور تیرا رہنے والی عجائب ہیں۔ میرا قطب اس فلک کی جگہ پر گھوم رہا ہے جس کے ساتھ غرائب گھوم رہے ہیں عشق شفیق میں جو میری رمز ہے۔ اسکے پڑھنے سے ہر کاتب عاجز آگیا ہے۔ ایک عبارت میں بیٹے اُسے ظاہر کیا۔ اور وہ باریک ہو گئی۔ چوکی صواب کو معلوم کرنے والے کی سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ میں نے دوستوں کے درمیان تو روضا و تویجاً و تصویحاٹ سے بیان کیا۔ پھر اس سے ان کی آنکھوں کو دور کیا۔ اور ہر بیٹے و لے کو اس سے سیراب کیا اور میں نے اس کے درخت کو لٹکایا۔ اور پھر اس کو چٹنا۔ اور ٹیڈوں میں اُسے پھنسا کیا۔ خدا کی قسم۔ بیٹے اس کو ظاہر کر لیا۔ اور حیل احباب سے اس کو چھپایا۔ اجنبیوں میں جو ظاہر اور فاش کیا۔ تو اس وقت طاعت گردوں نے ملامت کی۔ وہ مجھے اجنبی تھا۔ پھر محبت میں میرا دوست ہو گیا۔ ناصح کی بات کو سمجھ۔ جو بطور ہریم گداختہ تیری نظر کر رہا ہے۔ اور اس کی اس اشارت کو سمجھ۔ جو ان مراتب کی طرف دھرتی ہے سادہ جب تو نے اس کو سمجھ لیا۔ تو شکر کر۔ اس لئے کہ شکر بہترین خواہش میں ہے

خبر دی ہے۔ اور وہ کتاب انسان کامل ہے۔ پھر اسے کوئی شے سمجھ سکتا ہے۔ جیسا کہ اس کے سمجھنے کا حق ہے۔ آقا
وہ شخص جو کتاب قطب العجایب و فلک الغرائب پر گذرا۔ اس نے اس میں نظر کی۔ اور وہ سب کچھ اس میں پایا جو
کتاب انسان کامل میں مذکور ہے۔

یہ کتاب اس کے لئے مثل ام کے ہے۔ نہ بک مثل فرع کے ہے۔ اور وہ اس کتاب کے لئے بمنزلہ اصل
کے ہے۔ نہ بک فرع ہے۔ ان دونوں کتابوں سے مراد کو کچھ۔ اور ان دونوں خطابوں سے مخاطب کو معلوم کر دے
حل ہو جائیگی۔ اور خدا نے جمع ہو جائیگا۔ قطب العجایب سے یہی مشار الیہ مراد ہے۔ اور فلک الغرائب سے
یہی جو اس کے آگے ہے۔ جیسا کہ اس کا کھولنا اور حل کرنا ممکن نہیں۔ مگر انسان کامل کے ساتھ۔ ایسا ہی حق سبحانہ
کی معرفت کی طرف کوئی راہ نہیں۔ مگر اس کے اسماء و صفات کی جہت سے۔ پس بندہ اولاً مطلقاً طور پر اسے
اس کے اسماء و صفات میں مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس کے بعد محقق ہو کر معرفت ذات کی طرف ترقی کرتا ہے۔ جس
بات کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اس کو کچھ۔ یہ تمام جس پر ہم نے تیری رہبری کی۔ چستان اور محمے ہیں۔
قد حوت فیہ وضاحت فی الہوی سبلی
اللہ منک لقبل کھ تحملہ
اللب مکتب والدمع منصب
ان قلت لست بموجود فقد عد مت
او قلت انی موجود کن بت فیما
ما العقل فیہ و ما البدن یلہ
اشغلت قلبی و عیسرت الہوی شغلی
والنار فی کبدی و الباع من مقلی
روحی فہا انا فی قولی و فی عملی
مرأیت فی الناس موجوداً بلا علل
ترجمہ۔ تو نے اپنے آپ میں مجھے حیران کر ڈالا اور عش میں میرے رستے تنگ کر دیے۔ اے میری امید۔
اب تیری کیا سمجھ ہے۔ اور کیا تدبیر ہے۔ اے اللہ اگر اپنی طرف سے میرے دل پر کتنے ہی بوجھ رکھ رہا ہے (جسکی)
تو نے میرے دل کو مغشول کر ڈالا۔ اور عش کو میرا شغل بنا دیا۔ مغر جمع ہے۔ اور آنسو بہ رہے ہیں۔ اور آگ میرے
جگر میں ہے۔ اور پانی میرے کنوئیں کی تہ میں ہے۔ اگر تو کہے۔ کہ میں موجود نہیں ہوں۔ تو تو نے میری روح کو فنا
کر دیا۔ پھر لو میں اپنے قول و عمل میں موجود ہوں۔ یا اگر تو کہے۔ کہ میں موجود ہوں۔ تو تو نے جھوٹ بولا۔ کیونکہ لوگوں
میں تو نے کوئی ایسا موجود نہیں دیکھا۔ جو ہر دوں علت موجود ہو۔ (اور جس موجود کی علت ہے۔ وہ موجود دیکھا۔)

مترجم ۱۵

چیز کے وجود اور بخود نیست ہمیشہ نہادین از خود نیست

ہر نقش ہو۔ نہ والی چیز کا نقش گم نہ۔ ہر طرح اور شکل ہونے میں اس کی تکمیل اور اس صورت پر ہوتا ہے۔ جس کو
نقش قبول کرتا ہے۔ نہ کہ اس کے اصل پر اس کی موٹائی پر اس کے لئے کہ مطبوع قید یعنی جس چیز نے نقش کو قبول کیا
ہے۔ کبھی نقش پائے والی چیز کے جوہر سے بزرگ ہوتی ہے۔ اور کبھی اس کے برعکس۔ پھر نقش پائے والی چیز اس نقش
سے بہت بڑی ہوگی۔

یہ وہ مقام ہے جس میں اہل اللہ میں سے کامل محققین نے اختلاف کیا ہے۔ پھر کبھی یہ بھی ہو سکتا ہے۔ کہ مطبوع طالع کے برعکس ہو۔ کہ وہ چیز جو طالع میں دہنی طرف سے شمال کی طرف تھی۔ مطبوع میں شمال سے دہنی طرف ظاہر ہو۔ اور یہ مقام تضاد کا ہے۔ اور ربوبیت میں سرعبودیت کا مظہر ہے۔ اور یہی راز ہے۔ اس حدیث میں جو آنحضرت صلعم سے مروی ہے لاناہ لعاہی ج بہ واختدق جمیع الجب حتی لحریق لہ الا حجاب واحد۔ فارما ادا ان یختدقہ فیقل لہ فف فان سربک یصلی لہ جب آپ کو معراج ہوا۔ اور تمام حجاب اپنے پھاڑ دیئے۔ حتیٰ کہ سوائے ایک حجاب کے کوئی باقی نہ رہا۔ اور اس کو بھی اپنے پھاڑنا چاہا۔ تو آپ کو کہا گیا۔ کہ پھیر اس لئے کہ تیرا ب ناز پڑھ رہا ہے۔ اور یہ ایک جلیل القدر راز ہے۔ جس کو کاملوں کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ جو بحیثیت اپنے اسم کامل کے کامل ہوں۔ اور کبھی بعض عارفوں کو لغزشیں بھی ہو جاتی ہیں۔ لیکن تحقیق میں نہیں۔ اور یہ لغزشوں کا وقوع بحیثیت جمال کے ہوتا ہے لیکن وہ جمال جو کمال کا جمال کہلاتا ہے نہ جمال مطلق کی حیثیت سے اور نہ کمال جمال کی حیثیت سے۔ اور بعض ان کو تکلی جمال میں سمجھتے ہیں۔ اور وہ بھی جمال کمال سے۔ نہ جمال مطلق سے۔ اور نہ کمال جمال سے۔

فصل

یعنی مشار الیہ کا اقفہ جامع ہے۔ اور انفوج کا غرت اور قیم یعنی منقوش و مطبوع کا ذلت۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے عالم میں متعل ہے۔ اپنے خاک میں تیرنے والا ہے۔ پھر جب صفات رقیم کے لباس میں سے کچھ تو نے انفوج کو پہنا دیا۔ تو قانون انفوج ٹچہ پر درہم برہم ہو گیا۔ اور جب انفوج کے لباسوں میں کچھ رقیم کو پہنا دیا تو اس میں کچھ نہیں دیکھے گا۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسی چیز میں ظاہر ہوئی ہے جو اس کے لئے نہیں ہے۔ اور جب تو نے ذات کو ان وہ نون میں سے کسی کی طرف منسوب کیا۔ اور دوسری کی طرف اسے منسوب نہ کیا۔ تو اس دوسری کے لئے تو نے ایک دوسری ذات کی حجت پکڑی۔ اور شرک میں پڑ گیا پھر جب تو نے رقیم کے ہاتھ سے انفوج کی کسی چیز کے متعلق ذات میں تصرف کیا۔ تو اس کا نام تیرے نزدیک ذات عروج ہو گا۔ اور جب انفوج کے ہاتھ سے رقیم کی کسی چیز میں تصرف کرے گا تو اس کا نام ذات تنزل ہو گا۔ اور جب اس میں رقیم کے ہاتھ سے رقیم کے لئے تصرف کرے گا۔ تو اس کا نام رقیم ہو گا۔ اور جب انفوج کے ہاتھ سے انفوج کے لئے تصرف کرے گا۔ تو اسے انفوج کہیں گے۔ اور ذات جب بلا تصرف اپنی صرافیت ذات پر رہے گی۔ تو پھر نہ کوئی اسم ہے۔ اور نہ اسم۔ اور ہم رقیم سے عہدہ ملا دیتے ہیں۔ اور انفوج سے قطب العجاائب و فلک الغرائب اور ذات سے ہماری یہ کتاب مستحی الانسان الکامل فی معرفت الاواخر والاوائل مراد ہے۔ ایہی است

جمال مطلق و جمال مطلق نقص و کمال دونوں کو شامل ہے۔ اور لغزشیں جو نقائص ہیں داخل ہیں۔ اور اس حقیقت سے لغزشیں نہیں ہو سکتیں۔ ہاں جمال کمال و جمال کمال کی نسبت کے لحاظ سے وہ لغزشیں ہوں گی۔ فافہم۔

توین خدا احسن فی وجہاتہ
فبیاضہ فی سود خضر اوائے
فاذا ترکیب حسن طلعتہ شادن
حسن تنزہ بین تشبیہاتہ
باللہ خبر حل احطت بکل ما
فوق المناکب عد فی عفت راتہ
قسما بقائم بانۃ احدیتہ

ابدا ولا توین فی طلعتاتہ
من کان سیمتہ التلون دہوفیہ
من کل حسن فهو واحد ذاتہ
اےنت جو ذر مطلع ام زینب
یکویہ خالک من غریب نکاتہ
شکر العذار وجب خالک صیرا
ماست علی کثبان جمع صفاتہ
وانا الحمی والحمی مع فلو اتہ

بلقاک احمر ابیض فی اغبر
فما تلون عند تلونیا تہ
یا ایہا الرشاء الربیب نعمت فی
یجتار فیک الصب فی حیراتہ
وصل العذار المسلمات عقودہ
طیر الحشا و لہان فی قبضاتہ
ما فی الدیار سوی ملا بس مغفر

ترجمہ ایہات - ہمیشہ اس حسن کی توین اس کے رخساروں میں ہے۔ اس کے چہروں یعنی ذات میں کوئی توین نہیں۔ تجھے وہ سرخ - سفید - ٹیلا لاہو کر ملتا ہے۔ پھر اس کی سفیدی سیما ہی سے مل کر اس کی سبزیاں ہیں۔ جن کی خصلت تلون ہے۔ اور یہ خصلت اس میں موجود ہے۔ وہ اپنی کونیات میں خود متلون نہیں ہے۔ دیکھو۔ جب پتھر آہو کے چہرہ کا حسن ہر حسن سے ترکیب پاتا ہے۔ تو وہ ذات خود واحد ہوتا ہے۔ یعنی اس کی ذات میں کوئی توین نہیں ہوتی۔ توین اس کے مختلف حصوں میں ہوتی ہے۔ اسے پتھر آہو پر درش پائے ہوئے تو سن میں اچھا ہے۔ اور لپٹی سب تشبیہات سے پاک ہے۔ کیا تو گوزن یعنی بارہ گے کا پتھر ہے۔ یا سراب ہے یا زینب یعنی درخت خوش منظر و خوش بو کہ عاشق تجھ میں اپنی حیرتوں میں پڑ کر حیران ہو رہا ہے۔ خدا کے لئے خبر دے۔ کہ کیا تو نے تمام ان عجیب نکات پر احاطہ کر لیا ہے۔ جن کو تیرا خال اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔ کیا اس کے کندھوں پر کے عقدے یعنی گرہیں اس کے رخسارہ کو بسم اللہ سے کئے والی ہیں۔ کہ ان کو اس عقدوں میں شمار کیا جائے۔ تیرے خال کی کستوری رخسارہ کی شریک بنی۔ اور دونوں کنارہ گے دو دیوانہ پرندے ہو گئے جو اس کے قبضوں میں ہے۔ ہاتھ احدیت کی قامت میں وہ دونوں صاحب جمال ہو گئے۔ اس کی صفات کا لشکر ٹیلے پر ٹیلے لگا رہا ہے۔ نام دختر بہر بن حکیم اور عمر دین بانہ ایک مفتی تھا۔ جو نواز اور غرائب میں مشہور تھا۔ مترجم خود کے لباسوں کے سوا جن کے گھروں میں کچھ نہ تھا۔ اور میں ایک چراگاہ ہوں جو اس کے جنگلوں میں زندگی بسر کر رہا ہوں۔

فصل

احدیت اسماء و صفات کا مع ان کے اثر و مؤثرات کے انعدام چاہتی ہے۔ اور واحدیت ظہور اسماء و اوصاف الہی سے اس عالم کے فنا کی خواہش نگاہ ہے۔ اور ربوبیت بقاء عالم کو چاہتی ہے۔ اور الوہیت اس کی عین بقا میں فناء عالم کا تقاضا کرتی ہے۔ اور عالم کی بقا عین اس کی فنا میں ہے۔ اور عزت چاہتی ہے

کحق اور خلق میں باہم کوئی مناسبت نہ ہو۔ اور قیومیت کا یہ تقاضا ہے۔ کہ اللہ اور اس کے بندہ کے درمیان نسبت کا وقوع صحیح اور ثابت کیا جائے۔ اس لئے کہ قیوم اُسے کہتے ہیں جو ذات خود قائم ہو۔ اور اس کے غیر کا اس کے ساتھ قیام ہو۔ ان تمام مذکورہ اقتضایات کے اعتبار سے ہم کو چارہ نہیں ہے۔ کہ ہم یوں کہیں۔ کہ حیثیت تجلی احدیت کے نہ وہاں وصف ہے۔ اور نہ اسم اور حیثیت تجلی واحدیت کے نہیں ہے۔ وہاں خلق۔ کیونکہ اس شان میں وجود کی ہر صورت میں اس کے قہر و سلطان کا ظہور ہوتا ہے۔ اور حیثیت تجلی ربوبیت کے خلق بھی ہے۔ اور حق بھی۔ بہ سبب ان دونوں کا وجود پائے جانے کے۔ اور بہ حیثیت تجلی الوہیت کے نہیں ہے۔ مگر حق۔ کہ بصورت خلق ظاہر ہوا۔ اور خلق ہے۔ کہ حق اس کا باطن ہے۔ اور بہ حیثیت تجلی عزت کے اللہ اور بندہ کے درمیان کوئی نسبت نہیں ہے۔ اور بہ حیثیت تجلی قبولیت کے محبوب کے وجود سے چارہ نہیں ہے۔ جبکہ رب میں ربوبیت کی صفات پائی جاتی ہیں۔ اور نہیں چارہ ہے۔ صفات رب کے وجود سے جبکہ محبوب یعنی عالم میں صفات ربوبیت یعنی عجز و نیاز وغیرہ صفات پائی جاتی ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ حیثیت اپنے اسم ظاہر کے عین اشیاء کا ہے۔ اور بہ حیثیت اسم باطن کے خلاف ان کا ہے

لا الحاضر من دثر الالہی

ایہ شہید داغ مالہی

ایا ہا شاہ عن الالہ شہاد

نمنا فہذا واجب للہ

ما فیہ من ذاتہ وصفاتہ

ہم یحسنون فیحسنون بالہم

بیس الالہیہ کا وہ لفظ بنات غیرات تہا الذات واحد و اوضا اخلہ للہ و السفلی لجن داہی

ترجمہ۔ تنزیہ کہو کہ یہ اللہ کے لئے واجب ہے۔ نہ ارباب حضور نے اس کو سمجھا۔ اور نہ خالقوں نے۔ اسکی ذات و صفات سے سوائے بوؤں کے جن سے فرحت حاصل ہو۔ اور کچھ ان میں نہیں ہے۔ وہ معرفت الہی کی بھلائی حاصل کرتے ہیں۔ اور پھر گمان کرتے ہیں۔ کہ وہ وہی ہیں۔ حاشا و گنا وہ چیزوں سے بلند و برتر ہے مگر خدا الہا بندہ نہیں ہے۔ اور نہ ذات میں متناہی ہے۔ غیر ہے۔ اس ذات کا جو متناہی ہے۔ ذات ایک ہے۔ بلندی کے وصف اللہ کے لئے ہیں۔ اور پستی کے ناچیز بندہ کے لئے۔

مقدمہ ختم ہوا۔ اور کتاب کے شروع کرنے کا وقت آیا۔ اللہ تعالیٰ صواب کی راہ دکھاتا ہے۔ اور ہم نے اس کتاب کو ساٹھ سے کچھ اوپر یا بولوں تقسیم کیا ہے۔ (۱) پہلا باب ذات میں (۲) دوسرا باب اسم میں مطلقاً۔ (۳) تیسرا باب صفت میں مطلقاً (۴) چوتھا باب الوہیت میں (۵) پانچواں باب احدیت میں (۶) چھٹا باب واحدیت میں (۷) ساتواں باب رحمانیت میں (۸) آٹھواں باب ربوبیت میں (۹) نواں باب عماء میں۔ (۱۰) دسواں باب تنزیہ میں (۱۱) گیارھواں باب تنزیہ میں (۱۲) بارھواں باب تجلی افعال میں (۱۳) تیرھواں باب تجلی اسماء میں (۱۴) چودھواں باب تجلی صفات میں (۱۵) پندرھواں باب تجلی ذات میں (۱۶) سولہواں باب حیات میں (۱۷) سترھواں باب علم میں (۱۸) اٹھارھواں باب ارادت میں (۱۹) انیسواں باب قدرت میں

(۲۱) یسواں باب کلام میں (۲۱) اکیسواں باب سحر میں (۲۲) بائیسواں باب بصیرت میں (۲۳) تیسواں باب جمال میں
 (۲۴) چوبیسواں باب جلال میں (۲۵) پچیسواں باب کمال میں (۲۶) چھیسواں باب ہریت میں (۲۷)
 ستائیسواں باب ایت میں (۲۸) اٹھائیسواں باب ازل میں (۲۹) انیسواں باب ابد میں (تیسواں باب
 قدم میں (۳۱) اکتیسواں باب ایام اللہ میں (۳۲) تیسواں باب صلصلة الجرس میں (۳۳) تینتیسواں باب
 ام الکتاب میں (۳۴) چونتیسواں باب قرآن میں (۳۵) پینتیسواں باب فرقان (۳۶) چھتیسواں باب
 توریت میں (۳۷) سینتیسواں باب زبور میں (۳۸) اڑتیسواں باب انجیل میں (۳۹) اکتالیسواں باب
 آسمان و دنیا میں نزول حق میں (۴۰) چالیسواں باب فاتحہ الکتاب میں (۴۱) اکتالیسواں باب فی الطور
 کتاب مسطور میں (۴۲) بیالیسواں باب رفوف العلّٰی میں (۴۳) تینتالیسواں باب سریر اور تاج میں
 (۴۴) چوالیسواں باب قدسین اور نعلین میں (۴۵) پینتالیسواں باب عرش میں (۴۶) چھیالیسواں باب
 کرمی میں (۴۷) سینتالیسواں باب قلم الاعلیٰ میں (۴۸) اڑتالیسواں باب لوح محفوظ میں (۴۹) اچھاسواں
 باب سورۃ المنتہیٰ میں (۵۰) پچاسواں باب روح القدس میں (۵۱) باب کیا دن - ملک مستحق بالرحمہ میں
 (۵۲) باون باب قلب میں (۵۳) تریپہن باب عقل اول میں (۵۴) باب پنجاہ و چہارم - ہم میں (۵۵)
 باب پنجاہ و پنجم - ہمت میں (۵۶) باب پنجاہ و ششم - فکر میں (۵۷) باب پنجاہ و ہفتم - خیال میں (۵۸) اٹھاون
 باب - صورتہ مجریہ میں - (فصل) اس میں صورتہ مجریہ کی دوسری قسم کا ذکر ہے - (فصل) جان لے کہ صورتہ مجریہ
 (۵۹) اٹھاون باب - نفس میں (فصل) جان لے کہ نفس جب اس دانہ کے کھانے سے روکا گیا - (فصل) جان
 کہ اللہ نے جب نفس مجریہ کو پیدا کیا - (فصل) نفس اصطلاح میں پانچ قسموں پر لاجا تا ہے - (۶۰) ساتھون
 باب - انسان کامل میں (۶۱) اکاٹھون باب - اشراط ساعت و ذکر موت و برزخ میں (فصل) اس میں
 ہم کچھ موت کا ذکر کرتے ہیں (۶۲) باسٹھون باب - سات آسمانوں اور جہان کے اوپر ہے - اور سات بیسواں
 اور جہان کے نیچے ہے - کے بیان میں (۶۳) تریبٹھون باب - تمام ادیان و عبادات میں ❖

پہلا باب

ذات کے بیان میں

جان لے۔ کہ مطلق ذات اس چیز کا نام ہے جس کی طرف اسماء و صفات کی نسبت کی جاتی ہے۔ اور یہ نسبت اسی کے عین میں ہوتی ہے۔ نہ اس کے وجود میں۔ ہر اسم یا صفت کی جس شے کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔ وہی شے ذات ہے۔ برابر ہے۔ کہ وہ شے معدوم ہو۔ جیسے عنقا یا موجود۔ اور موجود کی دو قسمیں ہیں۔ ایک موجود محض اور وہ ذات باری تعالیٰ ہے۔ اور دوسری وہ جو معدوم سے ملتی ہے۔ اور وہ ذات مخلوقات ہیں۔ اور یہ بھی جان لے۔ کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ذات سے مراد اس کا نفس ہے۔ جس کے ساتھ وہ موجود ہے۔ اس لئے کہ قائم بنفس خود و بذات خود ہے۔ اور وہ وہ چیز ہے۔ جو اپنی ہوتیت میں اسماء و صفات کی مستحق ہے۔ اور وہ ہر اُس صورت میں متصور ہے۔ جس کا اس سے اس کے ہر معنی تقاضا کرتے ہیں۔ یعنی وہ اُس وصف سے متصف ہوا۔ جس کو ہر لغت طلب کرتی ہے۔ اور اپنے وجود کے لئے ہر اُس اسم کا مستحق ہے۔ جو اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔ جس کا کمال تقاضا کرتا ہے۔ اور اس کے جملہ کمالات میں سے ایک عدم انتہا اور نفی ادراک کا کمال ہے۔ پھر یہ دونوں حکم کہ وہ ادراک نہیں کیا جاتا۔ اور یہ کہ وہ ادراک کیا جاتا ہے۔ اسی کے لئے ہیں۔ اس لئے کہ جمالت کا اطلاق اس پر محال ہے۔ میں نے قصیدہ میں یہی معنی بیان کئے ہیں۔

آأحطت خبراً مجملہ و مفصلہ	بجميع ذاتك يا جميع صفاتہ
ام جل و جھٹ آن بجا ط بکنصہ	فا حطتہ مان لا بجا ط بذاتہ
حاشا لك من غائی و حاشا ان تنکن	بك جاہلا و بلا لا من حیراتہ

تو ترجمہ کیا ازراہ خبر تو نے مجل اور مفصل طور پر اپنی تمام ذات یا اس کی تمام صفات پر احاطہ کر لیا ہے۔ یا تیرا چہرہ اس بزرگ ہے۔ کہ اس کے کتبہ پر احاطہ کیا جلتے۔ اور میں نے اس کا احاطہ کر لیا ہے۔ اپنے اس علم سے کہ اس کی ذات پر احاطہ نہیں کیا جاتا۔ تو غائبوں سے پاک و منزه ہے۔ اور نیز اس بات سے کہ تو اپنے آپ سے جاہل ہو۔ وعید غلاب اس کی حیرتوں سے ہے۔ یعنی اس کی معرفت و ادراک میں جو حیرتیں پیش آتی ہیں۔ وہ غلاب کا حکم رکھتی ہیں۔

جان لے کہ ذات اللہ تعالیٰ کی احدیت کا غیب ہے۔ جن پر تمام عباریں ایک وجہ سے صاوق آتی ہیں۔ اور بہت سی وجہوں سے اس کے معنوں کو پورے طور پر ادا نہیں کرتیں۔ وہ مفہوم عبارت سے اور اک نہیں کیا جاتا۔ اور معلوم اشارت سے سمجھا نہیں جاتا۔ اس لئے کہ شے اس چیز سے سمجھی جاتی ہے جو اس کے مناسب ہو۔ پھر اس کے مطابق ہو۔ یا اس چیز سے جو اس کے متنافی ہو۔ پھر اس کی مضاد ہو۔ اور ذات حق کے لئے عالم میں نہ کوئی چیز مناسب ہے۔ نہ مطابق۔ نہ متنافی۔ نہ مضاد۔ جب کلام میں اس کے معنی ہیں تو پھر معنوں سے اس کی برتری بحیثیت اصطلاح کے ہے۔ اس سے یہ شبہ دور ہو گیا۔ کہ وہ لوگوں کی سمجھ میں آسکتا ہے۔ ذات الہی میں کلام کرنے والا خاموش ہے۔ اور حرکت کرنے والا ساکن۔ اور دیکھنے والا حیران برتر ہے۔ اس سے کہ سمجھیں اور عقلیں اس کا ادراک کر سکیں۔ اور بزرگ ہے۔ اس بات سے کہ فہم اور فکر اس میں اپنی جولانی دکھائیں۔ اس کی کنہ حقیقت سے علم و قدم کی بات تعلق نہیں رکھتی۔ کوئی بزرگ قدر لطیف اور عمدہ تعریف اس کی جامع نہیں ہے۔ اس خالی جو کی فضاء میں طائر قدس نے پرواز کیا۔ اور اُس بلند شان آسمان کی ہوا میں اپنی کیفیت کے ساتھ وہ تیرنے لگا۔ پھر موجودات سے وہ غائب ہوا۔ ازراہ تحقق و تحقیق اسماء و صفات کا لباس پہناڑا۔ پھر بعد اس کے کہ اس نے حدوث و قدم کی مسافت طے کی۔ اور اس کو واجب پایا۔ کہ نہیں جاڑا ہے۔ اس کا وجود اور نہیں غائب ہے۔ اس کا مفقود۔ مثلاً کہ وہ اوج عدم پر اڑنے لگا۔ اور جب اس عالم مخلوق و مصنوع کی طرف اس نے لوٹنا چاہا۔ تو حصول علامت کو طلب کیا۔ پھر اس کے سینے کی بیج کی جانب لکھا گیا۔ اما بعد۔ اسے وہ طلسم کہ تیری نہ کوئی ذات ہے۔ نہ ہم نہ ظل۔ نہ ہم۔ نہ روح۔ نہ جسم نہ وصف۔ نہ لغت۔ نہ کوئی نشان۔ نہ پتہ۔ تیری نشان ہے۔ کہ تیر۔ ہم سے ہی وجود اور عدم ہے۔ اور تیر سے ہی لئے حدوث و قدم ہے۔ معدوم تیری ذات کے لئے ہے۔ موجود تیرے نفس میں ہے۔ تو اپنی نعمت سے معلوم اور اپنی جنس سے مفقود ہے۔

اپنی ذات کی بابت اپنی صریح بولیوں اور اپنے صریح الفاظ میں تو نے حجت قائم کی۔ پھر پایا میں نے تجھ کو جی۔ عالم مرید۔ قادر متکلم۔ سمیع۔ بصیر۔ جمال اور جلال کو تو نے جمع کیا۔ بالاسیاب جمیع اقسام کمال تیرے نفس میں ہیں۔ اپنے سوا کبھی چیز کے موجود ثابت ہونے کا تو نے تصور کیا۔ دیکھ تو سہی۔ وہ کہاں ہے۔ تیرے روشن۔ و زشنہ۔ حُسن کا قصہ یہ ہے۔ کہ وہ تمام ہو چکا۔ پھر اس کلام سے مخاطب وہ ہے۔ نہ کہ تو نہ بلکہ ہیں۔ اسے وہ شخص جو وہاں معدوم ہے۔ بیشک یہاں ہم نے تجھ کو پایا۔ تیرے اسیات صفحہ ۱۱ اس کے ادراک کے ذریعہ بزرگ ہیں۔ عوالم یعنی وہ چیزیں جن سے وہ شناخت کیا جاتا ہے۔ غائب ہو گئے۔ اس کی راہ کے خطرے بڑی شان کے ہیں۔ اس کی کاٹنے والی تولیوں پڑیوں کو کاٹ کر آگے گزر جاتی ہیں۔ نہ آگے نہ پیچھے۔ نہ حد ہے۔ جو اُسے گھیر سکے۔ نہ وصف ہے۔ جو اس کو حاضر کرے۔ کون ہے۔ وہ جو اس سے سمجھ کرے۔ عبارت اس سے لڑک ہے۔ اشارت اس کی طرف پھانڈا ہے۔ اس کی عمارت گر گئی۔

یعنی کچھ میں جو کچھ اُسے بنایا۔ وہ غلط بنایا۔ قلب ہے۔ جو اس سے ٹکرا جاتا ہے۔ بلند ہے۔ اور فلک نہیں ہے۔ یعنی اس کی بلندی کو فلک کی بلندی پر قیاس نہیں کر سکتے۔ روح ہے۔ فرشتہ نہیں ہے۔ بادشاہ ہے۔ ملک اسی کے لئے ہے۔ محارم اس کے بزرگ ہیں۔ وہ آنکھ ہے۔ لیکن یہ حیاتی آنکھ نہیں۔ علم ہے۔ اور خبر نہیں۔ فعل ہے۔ اور اثر نہیں۔ غائب ہیں۔ اس کی علامتیں۔ فلک پر وہ ایک قطب ہے۔ اور ستوں پر وہ آفتاب ہے۔ کوچوں میں وہ مور ہے۔ اس کی عظمتیں ظاہر ہیں۔ اصطلاح میں وہ نمودج درستہ ہے۔ کاشیاء میں سرائیت کئے ہوئے ہے۔ وجود سے برہنہ ہے۔ ایک میراروح ہے۔ جس میں اس کی شناخت کی کئی علامتیں ہیں۔ گرگٹ ہے۔ کہ رنگ بدلتا رہتا ہے۔ نیا عمارت کیا ہوا گھر ہے۔ ترتیب یافتہ نفس ہے۔ میری مُردہ ہمت اس کا خون ہے۔ ذات مجرد ہے۔ نعت مفرد ہے۔ وہ رواں نقل کردہ آیات ہیں۔ جن کو ان کا راقم پڑھتا ہے۔ وہ وجود ہے۔ اور نفی بھی اس کو شامل ہے۔ اس کا سونے والا جب اٹھتا اور جاگتا ہے۔ تو وہ اُسے جانتا بھی ہے۔ اور اس سے جاہل بھی رہتا ہے۔ نفی ہے۔ حالانکہ وہ ثابت ہے۔ سلب ہے۔ حالانکہ وہ واجب ہے۔ رمز ہے۔ حالانکہ نونے اُسے شناخت کر لیا۔ بوئے خوش ہے۔ اور اس کا پھیلانے والا ہے۔ بطح نہ رکھنا۔ کہ تو اس کے حرم میں پہنچ جائیگا۔ اگر غنیمت چاہتا ہے۔ تو یہ ہیں۔ اس کی غنیمتیں۔ اس کے عنقاء مغرب سے مراد تو ہے۔ بحر ہے۔ جس میں ہلاکتیں اور خطرے ہیں۔ آگ ہے جس کی چنگاریاں ہیں۔ اور شوق اس کا روشن کرنے والا ہے۔ وہ مجہول ہے۔ تو نے اس کا وصف کیا۔ وہ شناخت نہیں کیا جاتا۔ تو نے اُسے شناخت کیا۔ وحشی ہے۔ تو اس سے مایوس ہوا۔ قلب اس سے صلح کرتا ہے۔ اگر تو کہے۔ کہ تو اس کو پہچانتا ہے۔ تو یہ تیرا انصاف نہیں ہے۔ اور اگر یہ کہے۔ کہ تو اس کو نہیں پہچانتا۔ تو یہ بھی ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ تو اس کا عالم ہے۔ میرا تیرا اس کی ہوتیت ہے۔ اور میری روح اس کی اہیت ہے۔ میرا قلب اس کی ڈھلی اور میرا جسم اس کا خادم ہے۔ میں اُسے سمجھتا ہوں۔ باوجود اس کے کہ میں اس سے جاہل ہوں۔ کون ہے۔ جو اس کو حاصل کرے۔ اس کی غنیمتوں نے روک رکھا۔ بلند ہوتا ہے۔ تو میں اُسے چھپاتا ہوں۔ قریب ہوتا ہے۔ تو اس کا قصد کرتا ہوں۔ املا کرتا ہے۔ تو اس کو لکھتا ہوں۔ اسکی قامت تجھے دشواری میں ڈالتی ہے۔ میں نے اس کی تنزیہ کی۔ وہ برہنہ ہوا۔ تشبیہ کی۔ تو عالم میں اُسے ساری پایا جیم الفطرت کیا۔ تو میں اس کا مقابلہ نہ کر سکا۔ میں نے اُسے اتارنا چاہا۔ اس نے قبول نہ کیا۔ جو اس کے حُسن کو لوٹنا چاہتا ہے۔ اس کی گوندہ تلواریں پلوں سے نسبت اور رشتہ رکھتی ہے۔ اس کی ملاقات کرتی ہے۔ اس کے رخسارے میں نامہ شایبی یعنی مصحف ہے۔ اس کی آگ میں شعلے ہیں۔ اس کی آنکھ میں سرمہ ہے۔ اُس کی قامت مثل نیوے کے ہے۔ اس کے لعاب میں شہد ہے۔ اس کے قرش تیرے۔ اس کے پیچیدہ بالوں میں چھٹے ہوئے بال ہیں۔ اور ظلم اس کا ظالم یعنی اس سے معجب رکھنے والا ہے۔ اس کی کلاشیاں گندم گوں ہیں۔ اس کے گھنگریلے اور پیچان بال سیاہ ہیں۔ اس کے پچھلے دانت سفید اور سامنے مُسکرا نے کے دانت ہونٹوں کی مُرخنی لئے ہوئے ہیں اُس کے پینے اور چُٹنے کو شراب ہے اس کی ہرمانیاں جاؤ ہیں۔ اس کے لطائف و دقائق وہم ہیں جن کو

پُر خطرات محمول لازم ہے۔ محمول ہے۔ تو اس کا واصل ہے۔ ملوک ہے۔ تو اس کا عارف ہے۔ چشتی ہے۔ تو اس کا الیف ہے۔ میرادل اُس سے مکالمہ کرتا ہے۔ زخم پہنچانا اس کی صنعت ہے۔ قتل کرنا اس کی خصلت ہے۔ بھراس کا حلیہ ہے۔ اس کے ذائقے کڑوے ہیں۔ بادِ جہر و بسیط اور غیر مرکب ہونے کے مرکب ہے اور باوجود آزاد ہونے کے مقید ہے۔

اس کی تاریکیاں ٹوڑیں۔ وہ جو ہر نہیں۔ جو عرض کے مقابل ہے۔ اور وہ صحت نہیں۔ جو مرض کی ضد ہے۔ وہ تیر ہے۔ نشاء ہے۔ اس میں تردد کرنے والے حیران رہ گئے۔ وہ ایک ہو کر کثرت میں جلوہ گر ہے۔ جمع ہے۔ اول کوئی گردہ و جماعت نہیں۔ ہمارا امام ہے۔ اور سب چیزوں کے پیچھے اس کا عالم ہے۔ جہل بھی ہے۔ علم بھی ہے۔ جنگ بھی ہے۔ صلح بھی ہے۔ عدل بھی ہے۔ ظلم بھی ہے۔ اس کے ٹکڑے بچھے ہوئے ہیں۔ مجھے رُٹا ہے۔ اور خوش کرتا ہے۔ ہوش میں لاتا ہے۔ اور مست بھی کر دیتا ہے۔ نجات دیتا ہے۔ اور مجھے غرق بھی کر دیتا ہے۔ میں اس سے محاکمہ کرنا چاہتا ہوں۔ ایک طور سے میں اُس سے کلبلتا ہوں۔ اور ایک طور سے اُس سے صحبت کرتا ہوں۔ ایک طور سے اس سے کنارے رہتا ہوں۔ اور ایک طور سے اس سے مکالمہ کرتا ہوں۔ ایک طور سے وہ مجھ سے الگ ہو جاتا ہے۔ اور ایک طور سے مجھ سے پیوند کرتا ہے۔ اور ایک طور سے وہ مجھ سے مقابلہ کرتا ہے۔ حتیٰ کہ میں اس سے جھگڑتا ہوں۔ جب میں کہتا ہوں۔ کہ وہ خوش ہے۔ اور اس سے ملاقات کرتا ہوں۔ تو اُسے غصے میں پاتا ہوں۔ یا کہتا ہوں۔ کہ وہ واجب ہے۔ تو اس کے غم اُٹم یعنی ارادے باقی رہ جاتے ہیں۔ وحشی ہے۔ وہ کسی سے مالوم نہیں ہوا۔ ناشناس ہے۔ پہچانا نہیں گیا۔ ذات ہے۔ جس کا وصف نہیں ہو سکتا۔ اس کے ستون نہایت بلند ہیں۔ آفتاب ہے۔ کہ روشن ہے۔ بجلی ہے۔ کہ کوئلہ رہی ہے۔ ایک نوجوان ہے۔ کہ آراستہ ہے۔ میرے ادب پر اس کے کبوتر گارہے ہیں۔ وہ دو ضدیں ہیں۔ کہ خود اس میں جمع ہیں۔ اور یہ اجتماعِ ضدیں محال متنع نہیں ہے۔ چشمہ ہے۔ کہ جب پھوٹتا ہے۔ تو تلاطم بہا کر تباہ ہے۔ اپنے چکھنے والے کے لئے زہر ہے۔ اور اپنے برگزیدہ سونگھنے والے شخص کے لئے کستوری ہے۔ اپنے فارق کے لئے بحر ہے۔ جس کی علامتیں ضائع و بید ہیں پھر اُس سبز پرندہ کے بازو اور بالوں پر کبریت احرارے لکھا گیا ہے۔ اباعد۔ جان کہ عظمت آگ ہے۔ علم پانی ہے۔ قوی ہوا ہیں۔ حکمت مٹی ہے۔ یہ چار عناصر ہیں۔ جن سے ہمارا یکتا جوہر تیار ہوا ہے۔ اس جوہر کے دو عرض ہیں۔ ایک ازل دوسرا ابد۔ اور اس کے دو وصف ہیں۔ پہلا حق۔ دوسرا خالق اور اس کی دو نعمتیں ہیں۔ ایک قدم۔ دوسری حدوث۔ اور اس کے دو اسم ہیں۔ ایک رب۔ دوسرا عبد۔ اور اس کے دو رُخ ہیں۔ ایک ظاہر ہے۔ اور وہ دنیا ہے۔ اور دوسرا باطن ہے۔ اور وہ آخرت ہے۔ اور اس کے دو حکم ہیں۔ ایک وجوب دوسرا امکان۔ اور اس کے دو اعتبار ہیں۔ پہلا ۱۵ یعنی میدانِ کثرت میں اس نے ایک چیز کے کتنے ہی ٹکڑے بچھا دیئے۔ اور یہ اسکے امتداد پر ہے۔ کہ ظلم کا ثبوت ہے۔ مترجم ۱۵ اس کے ارادے باقی رہ جاتے ہیں۔ جو واجب نہیں۔ حادث ہیں۔ مترجم

اعتبار یہ ہے۔ کہ وہ اپنے حق میں مفقود اور اپنے غیر کے حق میں موجود ہو۔ اور دوسرا اعتبار یہ ہے۔ کہ اپنے حق میں موجود اور اپنے غیر کے حق میں مفقود ہو۔ اور اس کے لئے دو معرفتیں ہیں۔ پہلی معرفت یہ کہ اول مرتبہ میں اس کی وجوہیت اور دوسرے مرتبہ میں اس کی سلبیت ہو۔ دوسری معرفت اسکے برعکس ہے۔ اور اس کا ایک نقطہ ہے۔ جس کے مفہوم میں غلطی ہے۔ عبارات و اشارات کو اس کے معنوں سے انحراف ہے۔ اے طائر اس کتاب کے نگاہ رکھنے میں جس کو غیر نہیں پڑھ سکتا۔ اس بات سے بچ کر غیر یعنی نااہل شخص ان اہرام پر اطلاع نہ پاسکے۔ پھر ان افلاک میں وہ طائر برابر اُڑتا رہا۔ اس حال میں کہ موت میں زندہ اور ہلاکتوں میں باقی رہا۔ یہاں تک کہ اس نے بازو پھیلائے۔ حالانکہ وہ پہلے ان کو سکیڑے ہوئے تھا۔ (خوب۔ پہلے بدوں بازو پھیلانے کے ہی اُڑتا رہا۔ ہاں سچ ہے۔ وہ دو بازو رجا و خوف ہیں۔ جو سیر ذات میں بند کئے جاتے ہیں۔ نہ سیر صفات میں۔ مترجم) اور اس نے اپنی آنکھ کو کھولا۔ حالانکہ وہ اُسے بند کئے ہوئے تھا پھر اس نے معلوم کیا۔ کہ اپنے وجود سے ہیں باہر نہیں گیا۔ اور اپنی جنس نفس کے سوا کسی اور جگہ نہیں چلا۔ ایک طور سے تحریریں داخل دوسرے طور سے اس سے نکلا ہوا۔ ایک صورت میں اُس سے مشابہت سیراب اور دوسری صورت میں اُس سے پیسا تھا۔ نہیں کلام کرتا۔ اس سے قطعاً اور نہ مفقود کرتا ہے۔ اس سے کوئی چیز۔ اپنی ذات اور اپنے نفس سے عبور کر کے محقق ہو کر کمال مطلق کو حاصل کرتا ہے۔ اور اس کی صفات سے کسی صفت کے تمام کمال نہیں ہوتا۔ اوصاف و اسماء ذات سے متصف ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوصاف کا حق ہے۔ بحکم اتفاق و اختلاف عارفین اس کے لئے کوئی باگ نہیں ہوتی۔ جس کا وہ مالک ہو۔ اوصاف میں تصرف کرنے پر پوری قدرت رکھتا ہے۔ اور اس کے لئے کمال میں کوئی شے نہیں ہے۔ جسے معین کیا جائے۔ اس کا پورا جہلان اپنے ہی محل اور اپنے ہی عالم میں ہوتا ہے۔ اپنے مناذل و آثار میں بند رہنے کے سوا اس کے لئے اور کچھ نہیں ہے۔ یعنی جو کچھ ہے۔ اس کے اپنے ہی اندر ہے۔ اس کے بدر کمال بخت ثابت ہے۔ (محتاج آفتاب نہیں) اس کے کسوف شمس سے یہ کمال رُک نہیں سکتا۔ شے کو نہیں جانتا۔ حالانکہ وہ اس کو جانتا ہے۔ مقام سے وہ کوچ کرتا ہے۔ حالانکہ وہ اس میں ٹھیرے ہوئے ہے۔ بغیر زبان کے اس میں کلام کرتا ہے۔ حالانکہ وہ نہیں کرتا یعنی خاموش ہوتا ہے۔ اس کا عرفان ٹھیک ہوتا ہے۔ اس میں کجی نہیں ہوتی۔ عرفان میں عالم کو اس میں داخل کرتا ہے۔ اور بیان میں اُسے اس سے دُور ڈالتا ہے۔ اس کے دالان سے باوجود سب آدمیوں کی نسبت دُور ہونے کے پھر بھی اس سے سب آدمیوں سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اس کا حرف نہیں پڑھا جاتا۔ اور اس کے معنی نہیں سمجھے جاتے۔ اور حرف پر ایک وہیمہ نقطہ ہے۔ جس پر ایک دائرہ گھوم رہا ہے۔ اور اس کے لئے خود اس میں ایک عالم ہے۔ وہ عالم گول دائرہ کی شکل پر ہے۔ اس نقطہ کے اوپر اُس دائرے کا ایک نقطہ ہے۔ اور وہ اس کے اجزاء کی ہیئت سے ایک جڑو ہے۔ اور دائرہ سب کا سب اُس کی بساط کے حاشیوں میں سے ایک حاشیہ میں ہے

جس نے اس کے لئے اس اسمی وجود کو کمایا۔ اور اسی سے اس کی وہ صفاتیں جانی جاتی ہیں۔ جن کا تو اس اسم کی ذات کے لئے تقاضا کرتا ہے۔ ایسے اسم سے مراد رکھتا ہوں ہیں کہ وہ اسم غیر مسمیٰ ہے۔ اس اعتبار سے کہ اصطلاح میں عقائد مغرب سے وہ شے مراد ہے۔ جو عقول و افکار سے غریب و پوشیدہ ہو۔ اور اپنے نقش میں ایک مخصوص ہیئت پر ہو۔ جس کی عظمت کی وجہ سے کوئی مثال موجود نہ ہو۔ اور اس کے اسم کا بذات خود حکم نہیں ہے۔ گویا کہ وہ ان معنوں کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ مگر ایک وضع کلی جو ان معنوں کے معقول پر صادق آتی ہے۔ تاکہ موجود میں اس کے رتبہ کو محفوظ رکھے۔ اور وہ معدوم ہونے نہ پائے۔ اور تو گمان کرے۔ کہ وجود کا بذات خود یہ حکم نہیں ہے۔ اور یہ ایک راہ ہے۔ اس کے مسمیٰ کو شناخت کرنے کی۔ اور اسی سے فکر اس کے معنوں کا تعقل کرتی ہے۔ پس الف کو کلام سے گرا دے۔ اور پھول کو غلاف شگوفہ سے نکال لے۔

اور خلق میں عقائد مغرب حق میں اسم اللہ کی ضد ہے۔ جیسا کہ مسمیٰ عقائد فی نفسہ عدم محض ہے۔ ایسا ہی مسمیٰ اللہ فی نفسہ وجود محض ہے۔ سو وہ اسم اللہ کے مقابل ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس کے مسمیٰ تک نہیں پہنچ سکتے۔ مگر اسی کے ذریعہ۔ اس اعتبار سے عقائد مغرب موجود سمجھا جاتا ہے۔ ایسا ہی حق سبحانہ تعالیٰ کو سوائے اسماء و صفات کی راہ کے اس کی شناخت کی اور کوئی راہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمام اسماء و صفات اس اسم کی تحت میں ہیں۔ اور نہیں ممکن ہے۔ اس کی طرف پہنچنا۔ مگر اس کے اسماء و صفات کے ذریعہ۔ ثابت ہوا۔ کہ اس اسم (اللہ) کے سوا اللہ تک پہنچنے کی اور کوئی سبیل نہیں ہے۔ جان کر یہ اسم وہ ہے جس نے وجود کو اس کی حقیقت سے متحقق ہو کر حاصل کیا۔ اور اسی سے اس کے لئے اس کی طریقت کی راہ واضح ہوتی ہے۔ پھر وہ انسان میں معنی کامل کی مہر ہے۔ اور اسی سے مرحوم رحمن سے ملتا ہے۔ پھر جس نے نقیض شتم کو دیکھا۔ اُسے اللہ سے صرف اسی قرب حاصل ہے۔ اور جو موقوفات سے گذرا۔ اُسے اللہ سے قرب صفات حاصل ہے۔ اور جس نے مہر کو توڑ دیا۔ اور وصف اور اسم سے گذرا۔ تو اُسے اللہ سے قرب و معیت ذات کا رتبہ حاصل ہوا۔ اور اس حالت میں وہ اس کی صفات سے بھی محجوب نہیں ہوتا۔ پھر اگر اس دیوار کو قائم کیا۔ جو گرنے کو تھی۔ اور اس مہر کو حکم کیا۔ جو ٹوٹنے پر مستعد تھی۔ تو حق اور خلق کے دو تیم اپنی نہایت جوائی کو پہنچے۔ اور اس دیوار سے اپنے خزانہ کو ان دونوں نے نکالا۔

پھر جان۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اس اسم کو انسان کے لئے ایک آئینہ بنایا ہے۔ پھر جب اپنے منہ کو اُس نے اس آئینہ میں دیکھا۔ تو اُس پر اس بات کی حقیقت کھل گئی۔ کہ کان اللہ و لاشئ معه۔ پس کلام سے الف گرا دیں۔ تو لفظ کلم رہ جاتا ہے۔ جس کے معنی زخم کے ہیں۔ یعنی غلاف شگوفہ کو زخم دے کر پھول کو نکال۔ واللہ اعلم بالصواب +

بس اللہ تھا۔ اور اُس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ اور اس پر ظاہر ہو گیا۔ کہ اس کی شنوائی اللہ کی شنوائی ہے۔ اور اس کی آنکھ اللہ کی آنکھ ہے۔ اور اس کا کلام اللہ کا کلام ہے۔ اور اس کی حیات اللہ کی حیات۔ اور اس کا علم اللہ کا علم اور اس کی ارادت اللہ کی ارادت اور اس کی قدرت اللہ کی قدرت ہے۔ اور یہ سب کچھ بطریقِ اصالت حاصل ہوتا ہے۔ اور نیز معلوم کرتا ہے۔ کہ یہ سب کچھ صرف بطریقِ مجاز و عریت اس کی طرف منسوب ہے۔ اور بطریقِ ملک تحقیق وہ اللہ کے لئے ہے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے واللہ خلقکم وما تملکون۔ اللہ نے تم کو پیدا کیا۔ اور اُس چیز کو جو تم کو رہے ہو۔ اور دوسرے مقام میں فرمایا انما تعبدون من دون اللہ اوثاناً و متخلفون انکما اللہ کے سوا جن چیزوں کو تم پوجتے ہو۔ وہ سوائے بتوں اور نشانوں کے اور کچھ نہیں۔ اور تم خدا پر دروغ باندھ رہے ہو۔ گویا یہ چیز جس کو وہ پیدا کرتے ہیں۔ وہی ہے۔ جس کو اللہ پیدا کرتا ہے۔ پس یہ مخلوق بطریقِ عاریت و مجازان کی طرف منسوب ہوگی۔ اور بطریقِ ملک و نسبت وہ اللہ کے لئے ہے۔ اور اپنے مُنہ کو اس اسم کے آئینے میں دیکھنے والا اس علم کو بطریقِ ذوق حاصل کرتا ہے۔ اور اس کے پاس علوم توحید سے علم واحدیت کا ہوتا ہے۔ جس کو یہ مقام حاصل ہوا۔ وہ اُس شخص کی پکار کا جواب دیتا ہے۔ جو اللہ کو پکارتا ہے۔ اور اس وقت وہ اسم اللہ کا مظہر ہوتا ہے۔ پھر جب بطریقِ وصف و وجود واجب کے ساتھ عدم کی کدورت سے علم کی طرف ترقی کرتا ہے۔ اور ظہور قدم سے اللہ اس کو خبیث حدت سے پاک کرتا ہے۔ تو اس وقت وہ اسم اللہ کا آئینہ ہوتا ہے۔ اور اس اسم کے ساتھ وہ بمنزلہ دو متقابل آئینوں کے ہوتا ہے۔ کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے میں پایا جاتا ہے۔ جس کو یہ مقام حاصل ہوتا ہے۔ اللہ اس کی طرف سے اس شخص کو جواب دیتا ہے۔ جو اس پکارا ہے۔ جب وہ غضب میں آتا ہے۔ تو خدا بھی غضب میں آتا ہے۔ اور جب وہ راضی ہوتا ہے۔ تو خدا بھی راضی ہوتا ہے۔ اور اس کے پاس اس حالت میں علوم توحید سے احادیث کا علم ہوتا ہے۔ سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس شہد اور تجلی ذاتی کے درمیان ایک لطیفہ ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ اس مقام کا صاحب صرف فرقان کی تلاوت کرتا ہے۔ اور تجلی ذاتی والا تمام کتب منزلہ کو پڑھتا ہے۔ فافهم۔

جان۔ کہ یہ اسم جمیع کمالات کا ہیولی اور ان کی اصل ہے۔ اور جو کمال پایا جاتا ہے۔ وہ اس اسم کے فلک کے نیچے ہے۔ اسی لئے کمال الٰہی کے لئے کوئی نیابت نہیں ہے۔ کیونکہ ہر وہ کمال جسے حق اپنے نفس سے ظاہر کرتا ہے۔ غیب میں اس کمال کے بھی کمالات ہیں۔ جو اس سے زیادہ بزرگ و اکمل ہیں۔ پس حق کے کمال کی نیابت پر پہنچنے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ ایسے طور پر کہ کوئی پوشیدہ کمال و اہل باقی نہ رہے۔ یہی حال اس ہیولی کا ہے۔ جس کا علم معقول یعنی فلسفہ میں ذکر آتا ہے۔ کوئی راہ نہیں۔ کہ تمام صورتیں اس سے نکل جائیں۔ ایسے طور پر کہ پھر کسی صورت کے پیدا کرنے کی قابلیت اس میں باقی نہ رہے۔ یہ ہرگز ممکن نہیں ہے۔ پس جو ہیولی میں صورتیں ہیں۔ ان کی غایت کا ادراک محال ہے۔ جب مخلوق کی یہ شان ہے۔ تو پھر خدا

بلند و بزرگ میں کیوں نہ یہ بات ہوگی۔

جس پر یہ حالت وارد ہوتی ہے۔ وہ قائل ہوتا ہے۔ اس بات کا کہ درک العین عن الادوات اور ک معنی اس قول کے پہلے مذکور ہو چکے ہیں۔

اور جس کے لئے حق اس مذکورہ تجلی کے معنوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ من حیث العلم وہ اللہ کا عین ہوتا ہے۔ اور اس کا تحقق بحیثیت اس کے عین ہونے کے ہوتا ہے۔ وہ ادراک سے اپنے عجز کا اعتراف نہیں کرتا۔ اور نہ اُس چیز کا جو عجز کی منافی ہے۔ بلکہ وہ دونوں طرفوں کا مدعی ہوتا ہے۔ پس اُس کا یہ مقام وہ مقام ہے جس کی تعبیر ممکن نہیں۔ اور وہ اللہ کی راہ میں اعلیٰ مقام ہے۔ اس کو طلب کر۔ اور اس سے غافل نہ ہو۔ اور اسی کے متعلق کہا ہے۔ خدا کہنے والے پر رحم کرے ۵

اللہ اَلْبَرُّ هَذَا الْبَحْیُّ قَدْ ذَخَّرَا
فَاَخْلَعَ ثِيَابًا وَاعْرِقَ فِيهِ عَنَّا نَجْع
وَمَت فَمِيتَ بَحْرُ اللَّهِ فِي رَغَدٍ
وَهَيَّجَ الرِّیْحَ مَوْجًا لِيَقْذِفَ الدُّرَا
عَنَّا السَّابِحَاتِ لَيْسَ السَّجَّعُ مَقْتَنًا
حَيَاتِهِ بِحَيَاتِ اللَّهِ قَدْ عَمَّا

ترجمہ اللہ اکبر یہ ایک بحر ہے۔ جو بحرِ زخار ہے۔ جو اموجیں اُٹھاتی ہے۔ اور وہ موتیوں کو پھینکتا ہے۔ اپنے کپڑے اُتار اور اپنے آپ سے اس میں غرق ہو۔ اور اپنی طرف سے تیرنا چھوڑ دے۔ تیرنا کوئی غرض کی بات نہیں ہے۔ اور مرجا اس لئے کہ اللہ کے سمندر کا مردہ خوش زندگی و فراخ حالی میں بسر کرتا ہے۔ اسکی زندگی اللہ کی زندگی کے ساتھ آباد ہے۔

اور جان کہ اللہ تعالیٰ نے اس اسم کو ان کمالات کا ہیرو لی بنایا ہے جو معانی الہیہ کی صورتیں ہیں۔ اور جمیع تجلیات الٰہی جو اس کے نفس کے لئے اس کے نفس میں ہوتی ہیں۔ وہ سب اس اسم کے زیر احاطہ ہیں۔ اور اس کے پیچھے بحرِ ظلمت محض کے جو بطون الذات فی الذات کے نام سے موسوم ہے۔ اور کچھ نہیں ہے۔ اور یہ اسم اس ظلمت کا نور ہے۔ جس سے حق اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ اور اسی سے خلق خدا کی معرفت حاصل کرتی ہے۔ اور وہ متکلمین کی اصطلاح میں اسم علم ہے۔ اس ذات کے لئے جو الوہیت کی مستحق ہے۔ اور ملائکہ اس اسم میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا ہے۔ کہ وہ جامد ہے مشتق نہیں ہے۔ اور وہ ہمارا مذہب ہے۔ اس لئے کہ حق مشتق کو پیدا کرنے سے پہلے اس سے موسوم تھا۔ اور مشتق اُسی سے ہے۔ اور بعض نے کہا ہے۔ کہ وہ من الٰہ یا لہ اذا عشق سے مشتق ہے۔ بہ نظر ان معنوں کے کہ موجودات اس کے ارادہ کے مطابق چلنے میں بالخاصیت اس کی عبودیت کی مشتاق ہے۔ اور ذلت اس کی عزت و عظمت کے مقابل ہے۔ اور کون جس حیثیت سے کہ وہ ہے۔ اس وقت سے اس عشقِ عبودیت کو اپنے آپ سے ہٹا نہیں سکتا۔ جب سے اس عشق الٰہی کا جامہ اُسے پہنایا گیا ہے۔ یہ عشق ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ لوہے کو مقناطیس سے ذاتی عشق ہوتا ہے۔ اور کون کا یہ عشقِ عبودیت وہ تسبیح ہے۔ جسے ہر شخص نہیں سمجھ سکتا۔ اور کون و خلق کی دوسری تسبیح

اپنے اندر ظہور حق کو قبول کرنا ہے۔ اور تیسری تسبیح اپنے اسم خلق سے حق میں اس کا ظہور کرنا ہے۔ اللہ کے لئے مخلوق کی بہت سی تسبیحیں ہیں۔ ہر اسم الہی کے مقابل ایک خاص تسبیح ہے۔ جو اسم الہی کے لائق ہے۔ اور یہ تسبیح ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ہی بولی اور ایک ہی وقت میں ان تمام بے شمار تسبیحوں کے ساتھ جن کا شمار ممکن نہیں۔ ہر فرد عالم اللہ کے ساتھ اسی حالت میں ہے۔

جس نے کہا ہے۔ کہ یہ اسم مشتق ہے۔ اس نے ان کے قول الہ والوہ سے اس تذلل کیا ہے۔ لاگر یہ جامد ہوتا تو اس میں رول بدل نہ ہو سکتا۔ پھر علماء نے کہا ہے۔ کہ چونکہ اس اسم کی اصل الہ ہے۔ اور موجود کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جو ایک ہی ہے۔ لہذا اس پر لام تعریف داخل ہوا۔ اور وہ الالہ بنا۔ پھر کثرت استعمال سے اس کا درمیانی الف حذف کیا گیا۔ تو اللہ ہوا۔ اور اس اسم کے متعلق علماء عریث نے بہت کلام کی ہے اور ہم تبرکاً ان کے کلام سے اسی قدر پر اکتفاء کرتے ہیں۔

جان لے۔ کہ یہ اسم خماسی ہے۔ اس لئے کہ وہ الف جو لام سے پہلے ہے تلفظ میں ثابت ہے۔ اور کتابت میں اس کے سقوط کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ تلفظ کتابت پر حاکم ہے۔ اور سمجھ لے۔ کہ پہلا الف مراد اس مرتبہ احدیت سے ہے۔ جس میں کثرت فانی ہے۔ اور کسی وجہ سے اس میں اس کا وجود نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا یہی مطلب ہے۔ جو اس نے فرمایا۔ کل شیء ہا یک الا وجہہ ربقول مصنف علیہ الرحمۃ اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ ہر شے فانی ہے۔ مگر اس شے کی ذات۔ اور وہ احدیت حق ہے۔ اس چیز میں حق کی طرف سے۔ اس کے لئے حکم ہے۔ پس وہ کثرت سے مقید نہیں کیا جاتا۔ اس لئے کہ کثرت کا کوئی حکم نہیں۔ چونکہ احدیت تجلیات فی نفسہ بنفسہ کی سب سے پہلی تجلی ہے۔ اس لئے الف بھی اس اسم کے پہلے آیا ہے۔ اور دوسرے حروف سے اس کا الگ آنا اس بات پر تنبیہ کرتا ہے۔ کہ مرتبہ احدیت وہ شے ہے جس میں اوصاف حقیقت و نفوت خلقت کا مطلق ظہور نہیں۔ اور وہ احدیت محققہ ہے۔ جس میں ہوا۔ صفات۔ افعال۔ تاثیرات مخلوقات سب مٹ گئے ہیں۔ ان حروف کے بساط کا اشارہ بھی ان چیزوں کے ٹٹنے کی طرف ہے۔ اس لئے کہ بساط اس حرف الف کے یہ حروف ہیں۔ الف۔ لام۔ فا۔ اور ان بساط کا پہلا حرف الف اس ذات پر دلالت کرتا ہے۔ جو بساطت و منسبط فیہ کی جامع ہے۔ اور لام اپنی قامت سے دلالت کرتا ہے۔ اس کی صفات قدیمہ پر اور اپنی تعریف سے دلالت کرتا ہے متعلقات صفات پر اور وہ افعال قدیمہ ہیں۔ جو اس کی طرف منسوب ہیں۔ اور فا وہ بہریت خود مقبولات پر دلالت کرتی ہے۔ اور اپنے نقطہ سے خلق کی ذات میں حق کے وجود پر اور اپنے سر کی گولائی اور بیچ میں اسے خالی ہونے سے اس بات پر دلالت کرتی ہے۔ کہ فیض الہی کو ممکن کے قبول کرنے کا سلسلہ کبھی ختم نہیں ہو سکتا۔ فاع کے سر کی گولائی ممکن کے غیر متناہی ہونے کی طرف اس طرح اشارہ کرتی ہے۔ کہ وہ دائرہ ہے۔ اور دائرہ کی کوئی ابتداء و نہایت نہیں ہوتی۔ اور اس کی تجویز قبول فیض الہی کی طرف اس طرح اشارہ کرتی ہے کہ محجوف ایسی چیز کا تقاضا

کرتا ہے۔ جو اُسے پُر کرے۔

اور پھر دوسرا نکتہ یہ ہے کہ نقطہ فاء خلق کی ذات میں حق کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ اس طرح پر ہے کہ یہ فاء کے سرے کا نقطہ حق کا نقطہ ہے۔ اور اس کا محل فاء کے سرے کا دائرہ ہے۔ جو کون و خلق کی طرف اشارہ ہے۔ جیسا کہ مذکور ہوا۔ اور یہاں ایک لطیف اشارہ ہے۔ اس امانت کی طرف جسے انسان نے اٹھایا۔ اور میں امانت سے کمال الوہیت مراد لیتا ہوں۔ جیسا کہ آسمان۔ زمین و ما فیہما اس امانت کے اٹھانے کی تاب نہیں لاسکے۔ ایسا ہی تمام فاء اس نقطہ کا محل نہیں ہے۔ سوائے اس محو سرے کے جس سے انسان کا وجود مراد ہے۔ جو اس عالم کون و خلق کا رئیس و سرور ہے۔ اور اسی کے متعلق کہا گیا ہے۔ کہ اے جابر اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا۔ تیرے نبی کی روح ہے۔ اور ایسا ہی کاتب کے ہاتھ کا قلم کہ پہلے جس چیز کو بناتا ہے۔ وہ فاء کا سرا ہے۔ یہ کلام اور جو اس سے پہلے مذکور ہوا۔ اس تمام کا حاصل یہ ہے۔ کہ احدیت حق میں حقائق اسماء و صفات۔ افعال و مؤثرات و مخلوقات سب کا حکم پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ سوائے اس کی صفت ذات کے جو ایک طور سے احدیت سے معبر ہے۔ کچھ باقی نہیں رہتا۔ اس اسم یعنی اسم اللہ کے متعلق ہم نے اپنی کتاب مستثنیٰ بالکھف والقیم فی شرح بسم اللہ الرحمن الرحیم میں بنیات بمسوط اور مفصل بحث کی ہے۔ جسے شوق ہو۔ وہ اُسے دیکھے۔

اس اسم کا دوسرا حرف لام اول ہے۔ اور وہ مراد ہے۔ جلال سے۔ لام کا الف سے ملا صق ہونا ہی نکتہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس لئے کہ جلال ذات کی ایک اعلیٰ درجہ کی تجلی ہے۔ اور وہ ذات کی طرف جمال کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ کہ عظمت میرا ازار اور کمر باندی میری چادر ہے۔ اور ازار و چادر سے زیادہ قریب کوئی لباس نہیں ہوتا۔ پس ثابت ہوا۔ کہ صفات جلال صفات جمال کی نسبت ذات کو زیادہ قریب ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کا یہ قول کہ سُبْحَتِ رَحْمَتِیْ عَلٰی غَضَبِیْ میری رحمت غضب پر سُبْحَتِ لے گئی ہے۔ اس کا مناقض نہیں ہے۔ اس لئے کہ رحمت سابقہ وہ ہے۔ جس میں عموم کی شرط پائی جاتی ہے۔ اور عموم جلال سے ہے۔ اور جان کہ صفت و احدیت جمالیہ جب پورے طور پر اپنے کمال کو ظاہر کرتی ہے۔ یا قریب ہوتی ہے۔ تو قوت ظہور سلطان جمال سے اس کا نام جلال رکھا جاتا ہے۔ پھر اس میں مفہوم رحمت تو جمال ہے۔ اور اس کا عموم اور اس کی انتہا جلال در رفع تناقص اور جلال کے جمال پر سابق ہونے کی یہ دوسری دلیل ہے۔ جسے مصدق علیہ الرحمۃ نے بیان کیا مترجم تیسرا حرف لام ثانی ہے۔ اور وہ جمال مطلق سے مراد ہے۔ جو مظاہر حق سبحانہ و تعالیٰ میں ساری ہے۔ اور جمیع اوصاف جمال کا مرجع دو وصف ہیں۔ ایک علم و سر لطیف۔ جیسا کہ جمیع اوصاف جلال کا مرجع بھی دو وصف ہیں۔ ایک عظمت و سر اقتدار۔ اور ان پہلے دو وصفوں کا آل و پچھلے دو وصف ہیں۔ گویا کہ یہ دو وزن قسم کے وصف ایک ہی قسم کے وصف ہیں۔ اسی چہرے سے کہا گیا ہے۔ کہ جمال جو

خلق کے لئے ظاہر ہوا ہے۔ وہ بس جمالِ جلال ہے۔ اور جلال فقط جمالِ جمال۔ بہ سبب اس کے کمال میں سے ہر ایک دوسرے کو لازم ہے۔ ان دونوں کی تجلیات کی مثال فجر ہے جو طلوع ہونے تک طلوع آفتاب کے سبب مبدوں کا پہلا مبدع ہے۔ جمال کی نسبت فجر کی نسبت ہے۔ اور جلال کی نسبت اس کے شروق کی نسبت۔ یہ اشراق فجر سے ہے۔ اور فجر اشراق سے۔ اور جمال الجلال و جلال الجمال کے بھی یہی معنی ہیں۔ یہ لام جو بہ اختلاف مراتب ان دو مظہروں کی طرف اشارہ ہے۔ اس کے باطنی حروف ہیں۔ لام۔ الف۔ میم جن کے ۱۷ عدد ہوتے ہیں۔ اور وہ پردے جو خدا نے اپنے اور خلق کے درمیان چھوئے ہوئے ہیں۔ بموجب حدیث نبوی وہ بھی اسی عدد کے قریب ہیں۔ آنحضرت صلیع علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ کیلئے شمس سے کچھ اوپر پردے ہیں۔ جو نور و ظلمت کے ہیں۔ مراد نور سے جمال اور مراد ظلمت سے جلال ہے اگر وہ پردے دور ہو جائیں۔ تو جو اس کی طرف دیکھے۔ اگر اس کے منہ پر چہرہیں جائے بھی ہوں۔ تو وہ بھی حل اٹھیں۔ یعنی جو اس مقام پر پہنچتا ہے۔ اس کا نہ عین باقی رہتا ہے۔ نہ اثر۔ اور اس حالت کا نام صوفی حق و حق رکھتے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر ایک عدد مراتبِ حجب میں سے ایک مرتبہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جس سے خدا نے اپنے آپ کو خلق سے چھپایا ہوا ہے۔ اور ہر مرتبہ کے بھی ہزار پردے ہیں۔ مثلاً عزت کہ مرتبہ کونیہ میں قید انسان کا پہلا حجاب ہے۔ اس کی ہزار وجہیں ہیں۔ اور ہر وجہ حجاب ہے اور ایسا ہی باقی حجابوں کا حال ہے۔ اگر اختصار کا خیال نہ ہوتا۔ تو ہم اتم و اکمل طور پر اس کی تشریح کرتے۔ اس اسم کا چوتھا حرف وہ الف ہے۔ جو کثابت میں ساقط ہے۔ اور تلفظ میں ثابت۔ اور وہ الف وہ پورا کمال ہے۔ جس کی کوئی حد و نہایت نہیں۔ اس کے سقوط سے عدم غایت کا اشارہ لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ساقط نہ عین رکھتا ہے۔ نہ اثر۔ اور لفظ میں اس کا ثبوت ذاتِ حق میں وجودِ نفسِ کمال کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی بنا پر اہل اللہ میں سے کامل اپنی اکیلیت میں جمال میں ترقی کرتا ہے۔ اور حق سبحانہ و تعالیٰ برابر اپنی تجلیات میں مصروف رہتا ہے۔ اور ہر بجلی اس کامل کی اکیلیت کو ترقی دینے میں لگی رہتی ہے۔ اس لئے کہ دوسرا پہلے کو جمع کرتا ہے۔ علیٰ ہذا اس کی تجلیات بھی ترقی میں ہیں۔ اسی بناء پر محققین نے کہا ہے۔ کہ عالم ہر دم ترقی میں ہے۔ اس لئے کہ وہ تجلیاتِ حق کا اثر ہے۔ جو ہر دم ترقی میں ہیں۔ اگر تو اس اعتبار سے کہہ دے۔ کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ترقی میں ہیں۔ اور مراد ترقی سے خلق کے لئے اس کے ظہور سے لے۔ تو یہ بات جنابِ آلی کے حق میں جو زیادت و نقصان سے بری ہے جائز ہے۔ وہ بزرگ ہے۔ اس بات سے کہ صفاتِ کون سے موصوف ہو۔ پانچواں حرف باء ہے۔ اور وہ حق کی اس ہوت کی طرف اشارہ ہے۔ جو عین انسان ہے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے۔ قل ھو اللہ احد۔ کہہ دے کہ وہ یعنی انسان اللہ ہے۔ جس کی صفت احد ہے۔ ضمیر ہو جس میں ہائے ہوت ہے۔ فاعل قل کی طرف راجع ہے۔ ورنہ ضمیر کا اعادہ غیر مذکور کی طرف جائز نہیں ہے۔ بطریق التفات جس کا

علم بیان میں ذکر آتا ہے۔ یہاں مخاطب کو بجائے غائب کے رکھا گیا ہے۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں مخاطب صرف شخص حاضر نہیں ہے۔ بلکہ اس خطاب میں غائب و حاضر دونوں مساوی ہیں۔
 قال اللہ تعالیٰ ادنیٰ تری ذوقنوا وراکرتو دیکھے۔ جب وہ ٹھیرائے جائیں گے۔ الایہ۔ اس میں دیکھنے والے سے مراد صرف محمد نہیں ہے۔ بلکہ ہر دیکھنے والا ہے۔ اور ہاء کے سرے کی گولائی کا اشارہ وجود حق و خلق کی چمکی کی طرف ہے۔ جو انسان کے اوپر گردش کرتی ہے۔ اور وہ عالم مثال میں مثل دائرہ کے ہے جس کی طرف ہاء اشارہ کرتی ہے۔ پھر کھدے۔ جو تو چاہتا ہے۔ چاہے یہ کہ دائرہ حق ہے اور اس کا پیٹ خلق ہے۔ اور چاہے یہ کہ دائرہ خلق ہے۔ اور اس کا پیٹ حق ہے۔ اور وہ حق بھی ہے۔ اور خلق بھی۔ اور اگر چاہے۔ تو یہ کھدے۔ کہ یہ امر الہام سے تعلق رکھتا ہے۔ پس یہ امر انسان میں ان دو باتوں میں دائرہ ہے۔ ایک یہ کہ وہ مخلوق ہے۔ اور اس کے لئے عبودیت کی ذلت و عجز ہے۔ دوسری یہ کہ وہ رحمن کی صورت پر ہے۔ اور اس کے لئے کمال و عزت ہے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے واللہ ہوالولی۔ مراد ولی سے انسان کامل ہے جس کی نسبت فرمایا۔ الا یق اویاء اللہ لا خوف علیہم ولا هم یخفون۔ خدا کے ولیوں کی شان یہ ہے کہ نہ ان پر خوف ہے۔ نہ غم۔ اس لئے کہ ان کی نسبت خوف اور غم محال ہے۔ اور اس جیسی اللہ کے متعلق بھی آیات ہیں۔ مثلاً ان اللہ ہوالولی المجید وهو یحیی الموتی وھو علی کل شیء قدید کہ ان میں اللہ کے لئے ولی کا لفظ آیا ہے۔ پھر وہ یعنی انسان حق ہے۔ کہ خلق کی صورت میں نظر آ رہا ہے۔ یا خلق ہے۔ کہ معانی الہیہ سے متحقق ہو رہا ہے۔ ہر حال و تقدیر اور ہر حال و تقویر میں وہ دو وصفوں نقص و کمال کا جامع ہے۔ اور کون کی زمین میں نور آفتاب الہی سے چمک رہا ہے۔ اور وہ آسمان و زمین ہے۔ اور وہ طول و عرض ہے۔ انہی معنوں میں مینے یہ شعر بولے ہیں ۵

لی الملک فی الدارین لسمہا فیہما	سوا ی فارجو فضلہ او فاخشاہ
ولا قبل من قبلی فالحق شانہ	ولا بعد من بعدی فاسبق معنہ
وقد حزت النوازع الکمال والتمنی	بحال جلال الکمل ما انا الا هو
ومہما تری من معدن ونباتہ	وجوانہ مع النسمہ وسجایا
ومہما تری من عنصر وطبیعة	ومن ہباء الاصل طیب ہیولہ
ومہما تری من البحر وقفارہ	ومن شجر او شاہق طال اعلاہ
ومہما تری من صورۃ معنویۃ	ومن مشہد للبین طاب مجیلا
ومہما تری من فکرۃ وخیل	وعقل و نفس او فقلب و احشاہ
ومہما تری من ہیئۃ ملکید	ومن منظر ابلیس قد کان معنہ
ومہما تری من شہوۃ لتسریۃ	لصبع وایتار لحق تعاطاہ

ومہماتری من سابق متقدم
 ومہماتری من سبیل متسود
 ومہماتری من عراشہ ومحیطہ
 ومہماتری من انجم نرہریہ
 ومہماتری من سد سرہ انخایہ
 فانی ذالک الکل مشہدی
 وانی مراب للانا م و سید
 لی الملک والملکوت سبحی وصنحتی
 وھا انا نیا ذکرت جمیعہ
 فقیر حقیر حاضع مستن لل
 فیایہا العرب الکرام ومن ھمو
 قصد تکم انستح تصاری ذیہاتی
 ویاسید اجاز الکمال با سرہ
 لاستاذ شیخ العالمین وشیخہم
 علیک سلامی کل یوم لیستہ
 ومن لاحق بالقوم لقاہ ساقاہ
 ومن عاشق صب صبا نحو لیلہ
 وکمر سیدہ اور فریفت عزرا مجلاہ
 ومن جنتہ عدن لعمم طاب مشواہ
 ومن جہاس قد صلا منہ طراہ
 انا المتعلی فی حقیقہ لا ھو
 جمیع الوسی اسم وذاتی مسماہ
 لی الغیب والجرودت منی منشاہ
 عن الذات عبد آیب فو مولاہ
 اسید ذوب قید تہ خطایا
 لصبتہم الوکان افخا و صلبا
 وابتد شفیعی فی الذی اتمناہ
 فافخی لہ بالبق شائد لعاہ
 ونور حواہ الا کمون دلاہ
 تنویر علی مر الزمان قنایا

ترجمہ :- دولوں جہانوں میں ملک میرے ہی لئے ہے ۔ اور میں ان میں اپنے سوا کسی کو نہیں
 دیکھتا ہوں ۔ پھر میں اس کے فضل کی امید رکھتا ہوں ۔ یا اس سے درتا ہوں ۔ مجھ سے دل کوئی اول نہیں
 اور یہ حق کی شان ہے ۔ اور نہ میرے بعد کوئی بعد ہے ۔ پھر اس کی مراد بھی وہی سابق ترجمہ خد
 ہے ۔ اور میں نے طرح طرح کے کمالات جمع کئے ہیں ۔ اور میں جلال کل کا جمال ہوں ۔ میں نہیں ہوں
 مگر وہی ۔ پھر جب تو معدن ۔ نبات ۔ حیوان ۔ انسان اور اس کی خصلتوں کو دیکھتا ہے ۔ اور جب ہر طبیعت
 غبار یعنی ذرات کو دیکھتا ہے ۔ جو ایک عہدہ ۔ پاکیزہ اہل ناوہ ہیں ۔ اور جب پاؤں ۔ یا بالوں فرخوں یا اونچے ٹیلوں کو دیکھتا ہے جو
 بلند ہیں ۔ اور جب تو صورتہ معنویہ اور آنکھ کے منظر کو کہ اس کا پھرہ پاکیزہ ہو ۔ دیکھتا ہے ۔ اور جب تو فکر
 تحیل عقل ۔ نفس ۔ قلب ۔ احسا یعنی تمام اعضاء معدہ کو دیکھتا ہے ۔ اور جب تو بنیت ملکیت اور منظر الہیں
 کو دیاں حالیکہ اس کے معنی ہیں ۔ دیکھتا ہے ۔ اور جب تو شہوت بشریہ کو جو طبع و ایشا حق کے لئے ہے
 دیکھتا ہے ۔ اور جب تو سابق ۔ متقدم اور لاحق بالقوم کو جس کی دولوں ساقین باہم لپٹ گئی ہیں ۔
 دیکھتا ہے ۔ اور جب تو سید اور پستکلف سید بننے والے اور مرد عاشق کو چاہنی لیل پر مائل ہو رہا ہے
 دیکھتا ہے ۔ اور جب تو اس کے عرش اور اس کے محیط کروسی اور رفرف کو جس کا منظر اعلیٰ و عزیز ہے ۔ دیکھتا ہے ۔

اور جب تو چمکنے ہوئے ستاروں اور جنتیوں کے جنت عدن کو خدا اُن کی جگہ کو پاکیزہ کرے۔ دیکھتا ہے اور جب قوسِ مدرة المنتہیٰ اور اس گھٹنے کو جس کی دونوں طرفیں چھنکارتی ہیں۔ یعنی صلصلة الجرس کو دیکھتا ہے۔ تو یہ سب کچھ جو مذکور ہوا۔ میں ہی ہوں۔ اور یہ کل میرا ہی دربار ہے۔ اسکی حقیقت میں میں ہی ہوتا ہوں۔ وہ نہیں ہے۔ میں تمام لوگوں کا رب اور سید ہوں۔ تمام مخلوق اسم ہے۔ اور میری ذات اس کا سنی ہے۔ ملک۔ ملکوت۔ غیب۔ جبروت سب میری تسبیح کرتے ہیں۔ اور میری ہی صنعت اور مجھ سے ہی پیدا ہوئے ہیں۔ اور کو۔ میں باوجود اس تمام کے جو میں نے اپنی بابت ذکر کیا۔ بندہ بھی ہوں۔ جو اپنے مولا کی طرف رجوع کرنے والا ہوں۔ فقیر حقیقہً واضح۔ ذلیل ہوں۔ گناہوں کا قیدی ہوں۔ جس کو خطاؤں نے قید کر رکھا ہے۔ پھر اے عرب کرام یعنی صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور اے وہ لوگو جو ان کے عشق میں دیوانے ہوئے ہو۔ اخدا ان سب کے لمبا و ما و ا کو فخر بنائے) میں نے تمہاری ہی طرف قصد کیا ہے۔ اور تم ہی میرا غایت درجہ کا ذخیرہ ہو۔ اور تم ہی میرے شفیع ہو۔ اُس چیز میں جس کی میں متنازع تھا ہوں۔ اور میں اُس سید کو پکارتا ہوں۔ جس نے کمال کو جمع کیا۔ پھر ہو گیا۔ وہ کمال اس کے لئے ایسی حالت میں کہ جب چاہتا ہے۔ اور اُسے کہتا ہے آجا۔ تو وہ دوڑ کر آتا ہے۔ ہر آئینہ میری مراد اُس سید سے وہ استاد ہے۔ جو ان صحابہ کا اور نیز تمام دنیا کا امام ہے۔ اور جس کے نور چمک اور روشنی کو کامل ترین اشخاص نے جمع کیا۔ ہر شے دروز میرا سلام تم پر ہو۔ اور حسبِ موردِ زمانِ نجات میں ترقی ہو۔

تیسرا باب

مطلق صفت کے بیان میں

صفت وہ چیز ہے۔ جو مجھ کو موصوف کی حالت پر پہنچاتی ہے۔ یعنی جو حال موصوف کی معرفت کو تیرے ذہن تک پہنچاتی ہے۔ اور مجھ میں اس کی کیفیت پیدا کرتی ہے۔ اور تیرے وہم میں اُس سے جمع کرتی ہے۔ اور تیرے فکر میں اُس کو واضح کرتی ہے۔ اور تیری عقل میں اُس سے قریب کرتی ہے۔ پھر تو حالت موصوف کا واقعہ اس کی صفت سے چمکتا ہے۔ جبکہ اپنے آپ میں تو اُسے قیاس کرتا ہے۔ اور اپنے جی میں اس کا وزن کرتا ہے۔ اسوقت یا تو طبیعت اس کی طرف مائل ہو جاتی ہے۔ اور یہ اُس صبرت میں ہے۔ جبکہ اُس صفت کا اثر ملائم و موافق طبع ہو۔ اور یا ذوقِ مخالفت کی وجہ سے اس سے متنفر ہوتا ہے۔ پھر مجھ اور اس میں تالی کر اور اس کو چمکے۔

تاکر رحمن تیرے کان میں تیری جمیعت کی ٹھہر لگا دے۔ (یعنی مقام جمع الجمع تیرے نصیب کرے۔ اسوقت یہ خدشہ بھی دُور ہو جائے۔ جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ صفت باری تعالیٰ میں یہ کہنا کہ یا ذوق مخالفت کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے۔ ہرگز صحیح درست نہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔ مترجم) اور یہ چھلکا تجھ کو روک نہ رکھے۔ کہ وہ مغز پر حجاب اور اس کے چہرہ پر نقاب ہے۔ پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ صفت موصوف کے تابع ہے۔ اس قول سے میری مراد یہ ہے۔ کہ تو نہ اپنے غیر کی صفات سے متصف ہو۔ اور نہ اپنے نفس کی صفات سے اور نہ اپنی نعمت سے اور اس سے تو کسی چیز پر نہ ہو۔ مگر اسوقت جبکہ تو جان لے کہ تو عین اس موصوف کا ہے۔ اور تجھے ثابت ہو جائے۔ کہ تو عظیم ہے۔ پھر اسوقت لا محالہ علم تیرے تابع ہو گا۔ اور اس میں تو زیادہ تاکید کا محتاج نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ صفت موصوف سے متعلق ہے۔ اس کی تابع ہے۔ موصوف کے وجود کے ساتھ اس کا وجود ہے۔ اور اس کے نہ ہونے سے مفقود ہو جاتی ہے۔ اور علماء عربیت کے نزدیک صفت دو قسم پر ہے۔ ایک صفت فضائلیہ۔ دوسری فاضلیہ۔ فضائلیہ وہ ہے۔ جو ذات انسان سے تعلق رکھتی ہے۔ مثل حیات کے۔ اور فاضلیہ وہ ہے۔ جو انسان سے اور اس چہرے جو اس سے خارج ہے تعلق رکھتی ہے۔ مثلاً صفت کرم اور اس جیسی اور صفات محققین نے کہا ہے۔ کہ اسماء الکی و دوئمیں پر ہیں۔ یعنی وہ اسماء جو فی نفسہ وصف کا فائدہ دیتے ہیں اور وہ نحو یوں کے نزدیک اسماء نعمتیہ ہیں۔

قسم اول۔ وہ ذاتی اسماء ہیں۔ مثلاً احد۔ واحد۔ فرد۔ حمد۔ عظیم۔ حی۔ عزیز۔ کبر۔ متعال اور اس جیسے اور اسماء۔

قسم دوم۔ وہ صفاتی نام ہیں۔ مثل علم و قدرت وغیرہ اگرچہ وہ اوصاف نفسیہ سے ہوں۔ مثلاً معطیٰ خلاق اور اگرچہ انفعالیہ سے ہوں۔ اور صفات الہیہ میں اصل و صفت اس کا نام رحمن ہے۔ اس لئے کہ وہ شمولیت احاطہ میں اسم اللہ کے مقابل ہے۔ اور فرق ان دونوں کے درمیان یہ ہے۔ کہ رحمن اپنی جمیعت اور اپنی رحمت سے وصفیت کا مظہر ہے۔ اور اللہ مظہر ہے۔ اسمیت کا۔ جان۔ کہ رحمن وجود کی بلند رتبہ ذات کے لئے اسم علم ہے۔ اور اس میں شرط یہ ہے۔ کہ اُس کمال نام کو شامل ہو جس میں نقص نہ ہو۔ اور اوصاف ناقصہ خلق کا اس میں لحاظ نہ ہو اور اللہ اسم علم ہے۔ ذات واجبہ الوجود کے لئے لیکن اس شرط پر کہ کمال حقی اور اس عموم کو شامل ہو۔ جس میں اوصاف ناقصہ خلق بھی آجائیں۔ پس اللہ عام ہے۔ اور رحمن خاص یعنی اس کا نام رحمن صرف کمالات الہیہ سے مختص ہے۔ اور اسم اللہ حقی اور خلق دونوں کو شامل ہے۔ اور جب رحمن کمالات میں سے کسی کمال سے خاص ہوتا ہے۔ تو اس کے معنی اپنے مقام سے نکل کر اس اسم کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔ جو اس کمال کے لائق ہوتا ہے۔ مثلاً رب۔ ملک اور مثل ان کے دیگر اسماء حسی۔ کہ ان میں سے ہر ایک نام وہی معنی دیتا ہے۔ جو ان کے مرتبہ اسمیت کے وصف کا مقتضا ہے۔ بخلاف اسم رحمن کے کہ اس کے معنی ہیں۔ صاحب اُس کمال کا جو بالاستیعاب جمیع کمالات کو شامل ہو۔ اور وہ ایک صفت جامع ہے۔

جس میں جمیع صفات الہیہ داخل ہیں۔ اور جان کہ صفت محقق کے نزدیک وہ چیرہ ہے۔ جو ادراک نہیں کی جاتی۔ اور اس کی غایت نہیں ہے بخلاف ذات کے کہ محقق اس کو ادراک کرتا ہے۔ اور جانتا ہے۔ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے لیکن اس کی صفات کے تقاضائے کمال کا ادراک نہیں کرتا۔ اور وہ ذات الہی کی بابت ایک پتہ دلیل پر ہوتا ہے۔ نہ صفات الہی کی بابت۔ اس کی مثال یہ ہے۔ کہ بنو جب مرتبہ کوئیہ سے مرتبہ قدسیہ پر ترقی کرتا ہے۔ اور آں جانب سے اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ تو وہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عین اس کی ذات ہے۔ اس سے معلوم ہوا۔ کہ اس نے ذات کا ادراک کر لیا۔ اور اُسے جان لیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ من عرف نفسه فقد عرف ربه۔ جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا۔ اُس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ یہ بات اس پر باقی رہ جاتی ہے۔ کہ وہ ذات کی صفتوں کو معلوم کرے۔ ایسے طور پر کہ جس شان سے ذات الہیہ اُن سے موصوف ہے۔ وہی شان اس میں پیدا ہو جائے۔ اور ان صفات کی حقیقت کا وہی حق اُسے حاصل ہو۔ جو ذات الہیہ کو حاصل ہے۔ قطعی اور یقینی بات ہے۔ کہ صفت کی غایت کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر صفت علیہ کو لو۔ کہ جب عارف اس کو حاصل کرتا ہے۔ تو بالتفصیل اس کی تمام باتیں اُسے معلوم نہیں ہوتیں۔ وہ اتنا ہی جانتا ہے۔ جتنا کہ اس کو علم دیا جاتا ہے۔ مثلاً صفت علیہ سے اُسے معلوم ہوتا ہے۔ کہ کتنے آدمی دُنیا میں موجود ہیں۔ تو یہ بات اس پر باقی رہ جاتی ہے۔ کہ وہ الگ الگ اُن سب کے نام بھی جان لے۔ اگر یہ معلوم کر لے۔ تو پھر یہ کہ اُن کے اوصاف کیا ہیں۔ پھر اُن کی ذوات پھر ان کے انفاس پھر ان کے حالات غرضیکہ یہ سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ ایسا ہی باقی صفات کا حال ہے۔ کہ تفصیل و بالاسیباب ان کا حال معلوم نہیں ہوتا۔ ہاں عارف کو پیمیل اجمال ان کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ خلاصہ تقریر یہ کہ ذات مدرک ہے۔ اور صفات غیر مدرک ہیں۔ اس لئے کہ صفات کے شمار اور پھر ان کے مقتضیات کی کوئی حد اور غایت نہیں۔ بہت سے اہل اللہ کو اس مسئلہ میں مغالطہ لگا ہے۔ کہ جب ذات کا ان پر انکشاف ہوا۔ تو ادراک صفات کی انہوں نے درخواست کی۔ پھر جب ان کی کیفیت اپنے نفسوں میں نہ پائی۔ تو پھر اس کے منکر ہو گئے۔ اس کی دعوت کو قبول نہ کیا۔ اور اس کی عبادت چھوڑ بیٹھے۔ اس کے آگے جو نظیر پیش کی گئی ہے۔ اس سے میرا دل قلق و اضطراب میں ہے۔ متوجم خدا نے جب ان کے موتے کو کہا۔ کہ میں ہی موجود ہر حق ہوں۔ میرے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ تو میری عبادت کر۔ تو قوم نے اُسے جواب دیا۔ کہ تو تو مخلوق ہے۔ یہ انکار اس لئے ہوا۔ کہ ان کا حق کے متعلق یہ اعتقاد نہ تھا۔ کہ ذات کا ادراک تو کیا جاسکتا ہے۔ لیکن صفات کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ چونکہ تجلی ان کے اعتقاد کے خلاف تھی۔ اس لئے وہ منکر ہو بیٹھے۔ انہوں نے خیال کیا۔ کہ صفات کا بھی اُسی طرح ادراک ہوتا ہے۔ جیسا کہ ذات کا۔ یہ نہ جانا کہ یہ امر محال و متنع ہے۔ حتیٰ کہ صفات مخلوق کا بھی یہی حال ہے۔ اپنے حال کو دیکھو۔ کہ تو اپنی ذات کو دیکھتا اور اس کا معائنہ کرتا ہے۔ لیکن جو کچھ اس میں صفات۔ شجاعت۔

سخاوت علم وغیرہ سے ہے۔ وہ مذکر و مشہود نہیں ہوتیں۔ بلکہ علی قدر معلوم کچھ کچھ ان کے متعلق تجھ سے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جب صفت کا بردہ ہوتا ہے۔ اور اس سے اس کا اثر مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ تو اس صفت کا تجھ پر حکم لگایا جاتا ہے۔ ورنہ حقیقت یہ صفات سب کی سب تجھ میں ملیا میٹ ہیں۔ نہ ادراک کی جاتی ہیں۔ نہ مشاہدہ میں آتی ہیں عقل بطریق عادت ان کو تیری طرف منسوب کرتی ہے۔ اور قانون مفہوم اسی طور پر چلا آ رہا ہے۔ جان۔ کہ ذات عالیہ کا ادراک یہ ہے۔ کہ تو بطریق کشف آئی جان لے۔ کہ بیشک تو وہی ہے۔ اور وہ تو ہی اور یہ کہ نہ اتحاد ہے۔ نہ حلول اور بندہ بندہ ہے۔ اور رب رب۔ نہ بندہ رب ہو جاتا ہے۔ نہ رب بندہ۔ جب تو نے بطریق ذوق و کشف آئی جو علم اور مقام مشاہدہ و معائنہ سے اوپر ہے۔ اس قدر شناخت کر لی۔ تو تو منزل مقصود کو پہنچ گیا۔ اور یہ بات بحر سحتی و محقق ذاتی کے حاصل نہیں ہوتی۔ (سحتی و محقق کے معنی اس سے پہلے مصنف علیہ الرحمۃ نے بیان کر دیے ہیں مترجم) اور اس کشف کی علامت یہ ہے۔ کہ اولاً ظہور رب سے اپنے نفس سے فانی ہو۔ پھر دوسری مرتبہ میں ظہور رب بر ربوبیت سے رب سے بھی فانی ہو۔ پھر تیسری دفعہ بظہور متحققیات ذات اپنے متعلقات صفات سے فانی ہو۔ پھر جب تجھ کو یہ بات ثابت ہو گئی۔ تو اس وقت تو نے ذات کا ادراک کر لیا۔ جس پر تیرے نفس اور اک میں کسی دوسری ذات کی زیادتی نہیں ہوتی۔ لیکن علم۔ قدرت۔ سمع۔ بصر۔ عظمت۔ کبریا ئی اور اس جیسی اور باتیں جو تیری ہوتیت کو لازم ہیں۔ یہ سب مدارک صفات کی قبیل سے ہیں۔ علی قدر قوت عزم و علو بہمت و دخول علم ان میں سے ہر ایک کا ادراک دونوں ذاتوں کی طرف سے ہوتا ہے۔ یعنی صفات مثرہ الیئہ و صفات متاثرہ خلقیہ جو عارف سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ان کا ادراک بطریق اعتبار عارف کو دو ذاتوں کی ہمت سے ہوتا ہے۔ گوئی حقیقت وہ ایک ہی ذات میں ملیا میٹ ہوتا ہے۔ مترجم۔

پس جو تو چاہتا ہے۔ کہ دے۔ اگر کہے کہ ذات ادراک نہیں کی جاتی۔ تو یہ بھی صحیح ہے۔ اس اعتبار سے کہ ذات عین صفات ہے۔ اور صفات ادراک نہیں کی جاتیں۔ جیسا کہ مذکور ہوا۔ انہی معنوں کی طرف کہ ذات ادراک نہیں کی جاتی۔ خدا کے اس قول میں اشارہ ہے۔ لا تدركه الابصار۔ آنکھیں اس کو نہیں پاتی ہیں۔ اس لئے کہ آنکھیں صفات سے ہیں۔ پھر جو صفت کا ادراک نہیں کرتا۔ وہ ذات کا بھی ادراک نہیں کرتا۔ جبکہ خود صفت یعنی بصرات کا ادراک نہیں کرتی۔ اور اگر تو کہے۔ کہ وہ یعنی ذات ادراک کی جاتی ہے۔ تو یہ بھی صحیح ہے۔ باعتبار اس کے جو اوپر کی بحث میں مذکور ہوا۔

یہ شک بہت سے اہل اللہ سے مخفی رہا۔ اور مجھ سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی۔ پس اس میں غور و تامل کرنا چاہئے۔ اور یہ نوادر وقت سے ہے۔ جس پر اس مشہد کا انکشاف ہوا۔ اس نے اپنے اوصاف سے انصاف الہی کی لذت کو چکھا۔ پھر جب اس سے ترقی کر کے اوپر کے مقام کو پہنچا۔ تو اس انصاف کی کیفیت کی معرفت اُسے حاصل ہوئی۔ اور اس معرفت میں نہایت کا ہونا اور اس میں داخل ہونا ممکن ہے۔

بس اس کو سمجھ۔ اس سمجھ پر کہ کوئی اس کو نہ خیر اُن اشخاص کے نہیں سمجھ سکتا۔ جو کمال کے لئے مستعد اور ذوالجلال
الاکرام کے مقرب ہیں۔ اور اس مقام سے ورے کتنے ہی گندم گوں نیرے اور تلواریں ہیں۔

اولی قلبی من درود بسانہ دیوالھی کہ مات ثناء والہ

ولی طمع بین الاجاج عہدہ قدیمہ و کہ خابت ہناک لطافہ

ترجمہ۔ میرے دل کو مقام زردو کے پانی کا حلیہ کیا۔ اور اے میری دیوالگی اس بات کو سمجھ کہ کتنے ہی حلیے ہاں
مر گئے۔ مجھے گھونٹوں کی طبع ہے۔ اس خیال پر کہ اس کا عمدہ قدیم ہے۔ حالانکہ وہاں کتنی ہی امیں ناکام ہیں۔
یہ جو کچھ مذکور ہوا۔ اس کے علاوہ ان معنوں میں ہماری ایک اور گفتگو بھی ہے۔ اور وہ ظاہر لفظ میں
پہلے معنوں کی مضاد ہے۔ ورنہ و حقیقت کوئی تضاد نہیں۔ اس لئے کہ جو حقائق متضاد معلوم ہوتے ہیں۔
حقیقت میں وہ سب ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ اور ہماری وہ دوسری گفتگو یہ ہے۔ کہ صفات من حیث
الاطلاق معانی معلومہ ہیں۔ اور ذات ایک امر ہے۔ مجہول۔ پس معانی معلومہ امر مجہول کی نسبت اس
بات کے زیادہ قریب ہیں۔ کہ وہ ادراک کئے جائیں۔ پھر جب اوپر ثابت ہو چکا۔ کہ ان میں یعنی صفات میں
ادراک نہیں چل سکتا تو پھر کسی وجہ سے ادراک ذات کی کوئی راہ نہیں ہے۔ پس حقیقت الامر میں نہ اس کی
صفات مذکور ہیں۔ نہ ذات۔

اور جان کہ اس کا اسم رحمن فعلان کے وزن پر ہے۔ اور یہ وزن لغت میں قوت اتصاف کے معنوں
کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسم رحمن جس میں قوت اتصاف رحمت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ ذات باری ہے
اس کے مختص ہونے کی وجہ یہی ہے۔ کہ اس کی رحمت نے ہر چیز کو گھیر رکھا ہے۔ حتیٰ کہ دوزخیوں کا کافال
کار بھی آخر میں رحمت ہوگا۔

اور جان۔ کہ اسم رحمن کے تحت جمیع اسماء الہیہ نفسیہ ہیں۔ اور وہ سات ہیں۔ حیات۔ علم۔ قدرت۔
ارادت۔ شمع۔ بصیر۔ کلام اور الرحمن کے حروف سات ہیں۔ پہلا الف ہے اور وہ حیات ہے۔ کیا تو نہیں
دیکھتا۔ کہ حیات الہی جمیع اشیاء میں ساری ہے۔ اور وہ اسی کے ساتھ قائم ہیں۔ ایسا ہی الف بھی بنفسہ
جمیع حروف میں ساری ہے۔ حتیٰ کہ کوئی حرف نہیں۔ جس میں الف لفظاً و کتابتہ موجود نہ ہو۔ باء ہے۔
کہ ایک پچھا ہوا الف ہے۔ اور جیم الف ہے۔ جس کی دونوں طرفیں ٹیڑھی ہیں۔ اور ایسا ہی باقی حروف
کا حال ہے۔ اور لفظاً اس طور پر کہ حرف کو جب بسط دیں۔ تو الف اُس کے بسا لٹیں۔ یا اس کے بسا لٹ
کے بسا لٹ میں ضرور موجود ہوتا ہے۔ مثلاً باء کو لو۔ کہ جب تو اس کو بسط دیگا۔ تو کیگا۔ باء والف اور اس میں
الف ظاہر ہے۔ اور مثلاً جیم کہ جب تو اسے بسط دیگا۔ تو کیگا۔ جیم۔ یا۔ میم اور یا میں الف ظاہر ہے۔ اور
میم بھی ایسا ہی ہے۔ اسی پر تمام حرفوں کو قیاس کر لو۔ پس حرف الف حیات رحمانیہ کا مظہر ہے۔ جو جمیع
موجودات میں ساری ہے۔ اور لام علم کا مظہر ہے۔ لام کا بجائے خود قائم ہونا تو ذات حق کے علم بنفسہ خود

کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس کا مقام تعریف یعنی عربی بولی میں لام کا تعریف کے معنوں میں آنا اس کے علم بہ مخلوقات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اور راء قدرت کا مظہر ہے۔ جو اشیاء کو کون عدم سے منقطع وجود میں لاتی ہے۔ پھر دیکھ رہا ہے۔ تو کہ جو چیز جانی جاتی ہے۔ اور پائی جاتی ہے۔ وہ وہی ہے۔ جو موجود تھی (نکتہ۔ جس لفظ کا ترجمہ ہم نے دیکھ رہا ہے۔ کیا ہے۔ وہ لفظ تری ہے۔ اور اس کے اصل مادہ میں جو حرف صحیح ہے۔ وہ صرف ایک ہی حرف دا ء ہے۔ جو نظیر قدرت ہے۔ جو عدم کو وجود میں لا کر اس کا تاشا کر رہی ہے۔ مترجم اور حاد ارادت کا مظہر ہے۔ اور اس کا محل غیب الغیب ہے۔ کیا تو حرف حاء کی طرف خیال نہیں کرتا کہ اس کا مخرج آخر حلق ہے۔ جو سینے کے قریب ہے۔ اور ایسا ہی ارادۃ الہیہ بھی ذات الہی میں غیب ہے۔ نہیں معلوم کیا جاتا۔ کہ وہ کیا ارادہ رکھتا ہے۔ اور کیا کرے گا۔ اس سے ظاہر ہے۔ کہ ارادت غیب محض ہے۔ اور ہم مظہر سمع ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ اس کا مخرج ہونٹ ہیں۔ جو منہ کا ظاہری حصہ ہے۔ اور یہ سمع کا مظہر اس طور پر ہے۔ کہ سننا نہیں جاتا۔ مگر وہی جو کہا جاتا ہے۔ اور کہا گیا ہے۔ اور یہ دونوں قسم کے قول ظاہر ہیں۔ خواہ قالی ہوں یا حالی پس میم اور سمع میں تناسب ظاہر ہو گیا۔ اور میم کے سرے کا دائرہ کہ ہوتیت اُس سے مشابہت رکھتی ہے۔ یہ ظاہر کرتا ہے۔ کہ سماع و کلام کی ہوتیت ایک ہی ہے۔ وہ خود ہی کلام کرتا ہے۔ اور خود ہی سنتا ہے۔ اس لئے کہ دائرہ جہاں سے شروع ہوتا ہے۔ وہاں ہی آخر ختم ہوتا ہے۔ ایسا ہی بولنے میں کلام کی ابتدا بھی اُسی کی طرف سے ہوئی۔ اور سننے میں اس کا مرجع بھی وہی ہے۔ حاصل یہ کہ وہی بولتا ہے۔ اور وہی سنتا ہے۔ اور رحمن کا وہ الف جو میم اور نون کے درمیان ہے۔ وہ اس کی صفت بصر کا مظہر ہے بحساب حمل الف کا عدد ایک ہے۔ اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ حق سبحانہ و تعالیٰ نہیں دیکھتا۔ مگر اپنی ذات کو۔ اور الف کتابت میں ساقط اور تلفظ میں ثابت ہے۔ اور سقوط اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ حق تعالیٰ نہیں دیکھتا مخلوق کو مگر اپنے نفس سے اور اس کا غیر کوئی نہیں ہے۔ اور شہوت اس بات کی طرف کہ حق بذاتہ فی ذاتہ مخلوقات سے نرالا ہے۔ ان کے اوصاف اور ذلت و نقص سے حق پاک و برتر ہے۔ اور رحمن کا آخری حرف نون اس کی صفت کلام کا مظہر ہے۔ قال اللہ تعالیٰ۔

وَالْقُلُوبُ يَاسُطُون۔ اس میں کنایہ ہے۔ لوح محفوظ سے اور وہ اللہ کی کتاب ہے۔ جس کی بابت اس نے فرمایا۔ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ۔ ہم نے کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں رکھی۔ اور اس کی کتاب اس کا کلام ہے۔

جان۔ کہ نون صور مخلوقات کے یکبارگی نقش پانے سے مراد ہے۔ مع ان کے احوال و اوصاف کے جیسا کہ وہ عالم ظہور میں موجود ہیں۔ اور یہ انتقال عبارت ہے۔ اس سے کہ حق تعالیٰ نے ان کو کہا۔ کن۔ پھر وہ حسب جریان قلم اُس لوح میں موجود ہو گئیں۔ جو کلمہ کن کا مظہر ہے۔ اس لئے کہ جو کچھ کلمہ کن سے صادر ہوتا ہے۔ وہ لوح محفوظ کے اندر ہے۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے۔ کہ نون کلام الہی کا مظہر ہے۔ جان کہ

نقطہ جو نون کے اوپر ہے۔ وہ ذات اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ ہے۔ جو مخلوقات کی صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ پھر اقل جو مخلوق سے ظاہر ہوتا ہے۔ وہ اس کی ذات ہے۔ پھر مخلوق ظاہر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی ذات کا نون نون مخلوق سے اعلیٰ و اظہر ہے۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ الصدقۃ اول ما تقع فی کف الرحمن ثم تقع فی کف السائل۔ صدق پہلے رحمن کی تھیلی میں پڑتا ہے۔ پھر سائل کی تھیلی میں۔ اس حال کی کیفیت کو سمجھ۔ اور صدیق اکبر نے فرمایا ہے۔ کہ میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا۔ مگر اس حالت میں کہ اس سے پہلے خدا کو دیکھا ہے۔ پھر جب تو نے جان لیا۔ کہ نقطہ ذات الہی کی طرف اشارہ ہے۔ تو جان کہ دائرہ نون مخلوقات کی طرف اشارہ ہے۔ اور ہم نے اسم رحمن کی بابت اپنی کتاب الکف والرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمن الرحیم میں نہایت شرح و بسط سے کلام کی ہے جس کو اس معرفت کا شوق ہو۔ وہ اس کو مطالعہ کرے۔

پھر اس اسم کریم یعنی رحمن کی طرف اور ان اسرار کی طرف دیکھ۔ جن کو یہ اسم شامل ہے۔ اور جن میں فکریں حیران رہ جاتی ہیں۔ اگر ہم اس اسم کے حروف کے اسرار بیان کریں۔ اور کیفیت اعداد و ہسائٹ کا اظہار کریں۔ اور پھر ان اختراعات و تاثرات کو فی کو جو اس کے ہر حرف کے نیچے ہیں۔ عبارت میں لائیں۔ تو البتہ ہم ایسے عجائب و غرائب کا اظہار کریں۔ جن سے فہم کو حیرت اور سرگشتگی پیدا ہو۔ کہ کہاں سے اس نے لئے ہیں۔ اور ہم نے بخل کی راہ سے ان کو نہیں چھوڑا۔ بلکہ ہم نے اس کتاب میں اختصار کا ارادہ کیا ہے۔ تاکہ پڑھنے۔ لکھنے والے کو ملال نہ ہو۔ پھر وہ نفع اس سے فوت ہو جائے جس کا ہم نے اس کے لئے ارادہ کیا ہے۔ بیشک ہم نے اس کتاب میں وہ اسرار رکھے ہیں۔ جو ان مذکورہ عجائب و غرائب سے جلیل القدر ہیں۔ اللہ ہی سے مدد لی جاتی ہے۔ اور اسی پر بھروسہ ہے۔

شیریں

چوتھا باب

الوہیت میں

جان۔ کہ جمیع حقائق وجود اور اپنے مراتب میں ان کے نگاہ رکھنے کا نام الوہیت ہے۔ وہ اُس مظهر مع الظاہر کا نام ہے۔ جو سب مظاہر سے نہایت پختہ و مضبوط ہے۔ وہ حق خلق دونوں سے عبادت ہے۔ وہ وہ ہے۔ جو مراتب الہیہ اور جمیع مراتب کو نیچے کو شامل ہے۔ اور مرتبہ وجود سے ہر یک کو اس کا حق عطا کرتا ہے۔ اور اللہ اس مرتبہ الوہیت کا رب ہے۔ اور یہ مرتبہ کسی کا نہیں ہو سکتا۔ بجز ذات واجب الوجود کے

جس کی شان بلند اور جس کی ذات پاک اور مقدس ہے۔ برترین مظاہر ذات منظر الوہیت ہے۔ اس لئے کہ ہر مظہر پر اس کا احاطہ اور شمولیت ہے۔ اور ہر وصف یا اسم کا وہ محافظ ہے۔ پس الوہیت ام الكتاب۔ قرآن احادیث فرقان و احادیث کتاب مجید و رحمانیت ہے۔ یہ تمام ایک اعتبار سے ہے۔ ورنہ اس اعتبار سے جو قوم کی اصطلاح میں اعتبار اول کہلاتا ہے۔

ام الكتاب کنیزات کی ماہیت کا نام ہے۔ اور قرآن سے مراد ذات ہے۔ اور فرقان سے صفات اور کتاب وجود مطلق ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ ان عبارات کا بیان اپنے اپنے موقع پر آئیگا۔ جب تو اصطلاح کو سمجھ لیگا۔ اور اس حقیقت کو جان لیگا جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ تو تجھ پر ظاہر ہو جائیگا۔ کہ یہ اس کا عین ہے۔ اور بحر عبارت کے ان دونوں قولوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی تجھ پر روشن ہو جائیگی۔ کہ احادیث ان سب اسماء سے ایک اعلیٰ شے ہے۔ جو مرتبہ الوہیت کی نگہداشت میں ہیں۔ اور واحدیت احادیث سے حق کے منزل کا پہلا مرتبہ ہے۔ پھر وہ تمام مراتب جو احادیث کی شمولیت میں ہیں۔ ان سب سے اعلیٰ مرتبہ رحمانیت کا ہے۔ اور رحمانیت کا اعلیٰ مظہر ربوبیت میں اور ربوبیت کا اعلیٰ مظہر اس کے اسم ملک میں ہے۔ اور ملکیت ربوبیت کی اور ربوبیت رحمانیت کی اور رحمانیت واحدیت کی اور واحدیت احادیث کی اور احادیث الوہیت کی تحت میں ہے۔ اس لئے کہ الوہیت حقائق وجود وغیرہ وجود کو شامل اور ہر ایک کو اس کا حق عطا کرنے والی ہے۔ اور ان جملہ حقائق وجود میں سے احادیث بھی ایک حقیقت ہے۔ ثابت ہوا۔ کہ الوہیت اعلیٰ شے ہے۔ اسی لئے اس کے نام اللہ کا مرتبہ سب اسماء کے اوپر ہے۔ وہ اپنے اسم احد سے اعلیٰ ہے۔ احادیث ان سب مظاہر سے انحصار ہے۔ جو ذات حق سے مخصوص ہیں۔ اور الوہیت ان سب مظاہر سے افضل ہے۔ جو ذات اور غیر ذات دونوں کے لئے ہیں۔ یہیں سے ہے۔ جو اہل اللہ نے کہا ہے۔ کہ احادیث کی تخلیق ممتنع اور الوہیت کی ممکن ہے۔ اس لئے کہ احادیث ذات محض ہے۔ کسی صفت کا اس میں ظہور نہیں۔ چہ جائیکہ مخلوق اس میں ظاہر ہو۔ پس ہر جہت سے مخلوق کے ساتھ اسکی نسبت محال و ممتنع ہے۔ وہ محض اس قدیم قائم بذاتہ کا مرتبہ ہے۔ اور ذات واجب الوجود میں کوئی کلام نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے نفس کی کوئی شے اس پر مخفی نہیں ہے۔ اگر تو وہ ہو جائے۔ تو تو تو نہیں ہے۔ بلکہ وہ وہ ہے۔ اور اگر وہ ہو جائے۔ تو وہ وہ نہیں ہے۔ بلکہ تو تو ہے جس نے اس تخلیق سے کچھ حاصل کیا۔ وہ زبان رکھے۔ کہ وہ تجلیات واحدیت سے ہے۔ اس لئے کہ تخلیق احادیث میں انت و ہوا کا ذکر نہیں پھیلتا۔ پس اس کو سمجھ رکھ۔ انشاء اللہ اپنے محل پر احادیث کا بیان مذکور ہو گا۔ جان کہ وجود اور عدم باہم دو متقابل چیزیں ہیں۔ اور فلک الوہیت ان دونوں کو محیط ہے۔ قدیم و حدیث۔ حق و خلق۔ وجود و عدم ہر دو ضدوں کا جامع ہے۔ واجب اس میں اپنا چہرہ دکھا کر ممتنع بن جاتا ہے۔ اور ممتنع اپنی صورت دکھا کر پھر واجب کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے۔ حق اس میں خلق کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ جیسا کہ آنحضرت نے فرمایا ہے۔

رأیت ربی فی صورۃ شباب امرء۔ میں نے اپنے رب کو ایک نوجوان بے ریش کی صورت میں دیکھا۔ اور خلق حق کی صورت میں کہ خلق آدم علی صورتہ اس کی دلیل ہے جس کے معنی یہ ہیں۔ کہ آدم اس کی صورت پر پیدا کیا گیا ہے۔ اس تضاد کی بنا پر کہ مرتبہ الوہیت ہر دو ضدوں کو شامل ہے۔ اور ہر ایک کو اس کا حق عطا کرتا ہے۔ مرتبہ الوہیت میں حق کا ظہور اکل واعلیٰ مرتبہ رکھتا ہے۔ اور سب مظاہر سے بلند و برتر ہے۔ پھر الوہیت میں خلق کا ظہور ان تمام امور کے ساتھ ہے۔ جو ممکن کو لائق ہیں۔ مگر اُن امور سے ممکن کی نوعیت اور اس کے تغیرات اور انعام و وجود ہیں۔ اور وجود کا الوہیت میں ظہور اس کمال کے ساتھ ہے۔ جس کے لائق اس کے جمیع مراتب حق و خلق اور ان دونوں کے افراد ہیں۔ اور عدم کا الوہیت میں ظہور علی وجہ اکل اس کے بطون صرافت۔ انفاق یعنی ٹپنے پر ہے۔ بغیر اس کے کہ اپنی فنا و محض میں موجود ہو۔ اور یہ جو مذکور ہوا۔ بطریق معقول شناخت نہیں کیا جاتا۔ اور فکر سے کوئی شخص اس کا ادراک نہیں کر سکتا۔ الا وہ شخص جو اس کشف الہی میں اس تجلی عام سے جو معروف بہ تجلی الہی ہے۔ ذوق محض کا علم حاصل کرتا ہے اور یہ کمالین اہل اللہ کی حیرت کا مقام ہے۔ اسی مرتبہ الوہیت کی طرف آنحضرت صلیع نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ انا اعرفکم باللہ واشدکم خوفاً منہ۔ میں اللہ کو تم سے زیادہ پہچاننے والا ہوں۔ اور اس سے ڈرنے میں بھی تم سے بڑھ کر ہوں۔ پس نہ خوف کیا۔ آنحضرت صلیع نے رب سے اور نہ رحمن سے۔ بس خوف کیا۔ انہوں نے اللہ سے۔ اور اس قول میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے۔ ما ادری ما یفعل بی ولا یم۔ میں نہیں جانتا۔ کہ میرے ساتھ کیا سلوک ہوگا۔ اور تمہارے ساتھ کیا۔ باوجود اس کے کہ وہ سب موجودات سے اللہ اور اس چیز سے جو اس کی بارگاہ عالیہ سے صادر ہوتی ہے۔ زیادہ واقف تھے۔ معنی اس قول ادری کے یہ ہیں۔ کہ میں نہیں جانتا۔ کہ کونسی صورت تجلی الہی میں ظاہر ہوئی۔ اور میں نہیں ظاہر کرتا۔ مگر وہی جو اس کے حکم کا مقتضا ہے۔ اور اس کے حکم کا کوئی ایسا قانون نہیں۔ جس کی کوئی نقیض نہ ہو۔ وہ جانتا ہے۔ اور نہیں بھی جانتا۔ جاہل بھی رہتا ہے۔ اور جاہل نہیں بھی رہتا۔ وجہ یہ کہ تجلی الوہیت کی کوئی حد نہیں۔ جس پر وہ تفصیل واقف ہوتے۔ پس کسی وجہ سے تفصیلی ادراک اس کا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ کی نسبت یہ امر محال ہے۔ کہ اس کی کوئی نہایت ہو۔ اور جس کی کوئی نہایت نہ ہو۔ اس کے ادراک کی کوئی سبیل نہیں۔ ہاں حق سبحانہ و تعالیٰ کبھی علی سبیل الکلیت والاجمال تجلی فرماتا ہے۔ جس سے کلی اور اجمال طور پر اس تجلی کے احکام کا ادراک ہو جاتا ہے۔ اور اس سے پہرہ یا ب ہونے میں کا طوں کے درجے متفاوت ہیں۔ ہر ایک اسی قدر جانتا ہے۔ جس قدر کہ اس اجمال کی تفصیل کی جاتی ہے۔ اور اس کبیر متعال ذات باری کی نشاۃ ہوتی ہے۔ اور جس کا حد آثار کمال غارت تقاضا کرتی ہے۔ ابیات

بلغنی بالنسیم اعلیٰ الدیادہ جنس الصہب بین ماء و قناد

اے نسیم تمام اہل دیار کو اس عاشق کی خبر پہنچا دے۔ جو آگ اور پانی کے درمیان ہے۔

وانذرتکم الدیار بلیل ما تطیقن ولہا بہار

ان مواقع میں رات کے وقت اتر کر دن میں تو ان میں نازل ہونے کی طاقت نہیں رکھتی

فہناک انطباء تعید اسودا وھناک الاسود لیست اری

پھر وہاں ہر ن ہے۔ کہ ایک بڑے کالے سانپ کو شکار کر رہا ہے۔ اور وہاں کالے سانپ ہیں۔ شکاری کتے نہیں ہیں۔

قد فقدنا القراء عنہم فبالوا ورضینا لہم بجد المناد

بیشک ہم نے ان کے اندیشے سے چین اور آرام کو مفقود پایا۔ اور بقید مکان پر ہم ان سے راضی ہو گئے

کتبنا بحسن فی القواد قرآنا انزلوہ علیہ بالافتداد

حسن نے دل کے اندر قرآن کو لکھا۔ اور لوح محفوظ سے اس قرآن کو نقل کر کے وہاں لے آئے اس کو بڑی عظمت اقتدار سے مل کے اندر رکھا

فتلا القلب آید العشجی امل السرسود کا الاشتھا

پھر دل نے عشق کی آیت کو پڑھا۔ کہ تیرے اس کو شہرت کی ایک پوری سورت بنا دی

فتبدی من النقا جمال قتل لناظرین بالاستتاد

جمال نقاب سے ظاہر ہوتا ہے۔ جس نے پوشیدگی میں ناظرین کو قتل کر ڈالا

نطق النغم منہ عجبا لحسن اسکرت لیقہ مخج خاری

ایک دانوس بھرے ہوئے منہ کی بولی حسن کیلئے عجیب ہے۔ اس کے لعاب ہن نے میری سہمی کو مت کر ڈالا۔ جو شراب سے مجھے جل ہوئی۔

قال لما دای القلوب اساری قد غنیم بصیحة الافتقاد

جب اس نے دلوں کو قید کر لیا۔ تو کہا کہ بیشک تم غنی ہو گئے۔ باوجود اس کے کہ فقر و احتیاج کا اطلاق بھی تم پر صحیح ہے۔

کل ما فی الوجہ وغیری منی ہوذا فی عقبہ باختیاری

جو وہیں جو کچھ میرے سوا ہے۔ وہ مجھ سے ہے۔ وہ میری ذات ہے۔ جسے میں نے اپنے اختیار سے گوناگوں کر دیا

انا کالتوب ان تلوت یوما باحمل ردقارۃ باصفراء

میں مثل کپڑے کے ہوں۔ کہ کسی دن تو سرخ رنگ سے اُسے رنگ دیتا ہے۔ اور کبھی زرد رنگ سے

وھما الحیۃ البیاض فی جہاد کثرۃ فھی للتلون طاری

اور سفیدی نے سرخ کو مٹا دیا۔ اور اس تلون سے کثرت پیدا ہو گئی۔ پھر وہ کثرت تلون میں ایک طاری شے ہے۔

فحال علی فی القسام وجمال علی فی دتاری

پھر انقسام میں آنا مجھ پر محال ہے۔ اور اپنے جامہ تن میں رہنا مجھ پر محال ہے۔

انما الاثر فی القلن حق انما السرفینہ لانی جادی

بیشک چرک اور آلودگی تلون میں حق ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ تیرا میں ہے۔ میرے ہاڑیں نہیں

کل ما فی عوالمی من جہاد ونبات وذا استروح معاری

میرے عوالم میں مجادہ نبات - حیوان سے جو چھڑ ہے - وہ میرے عیب ہیں۔

صورتی تعرضت و اذا ما ازلتھا لا ازول وھی جواری
میری سوتیلی بہن کو پیش کیا - اور جب میں انکو دھڑکتا ہوں - تو میں خود زوال میں نہیں آتا ہوں حالانکہ میری کشتیاں ہیں

اتفاق جمیعھا باختلاف رتبة قد علت مطار عادی

باد جو اختلاف مراتب ان سب کا اتفاق ہے - حالانکہ میرے ملائکہ کی جاسے پرواز بلند ہے

لی معنی اذا بدا کنت معنی من موانیدہ ذاعنا انفقاری

میرے ایک معنی ہیں - کہ جب وہ ظاہر ہوتے ہیں - تو میں اُسکے معنوں میں ایک معنی ہو جاتا ہوں - اور میرا فقر صاحب غناء و نجات ہے۔

واذا زال لھا ذل فی لباس لھا کن منہ من ذاکنت عادی

اور جب وہ زائل ہو جاتا ہے - تو میں ایسے لباس میں ہوتا ہوں - جسکو میں جسے پہنہ ہوا ہوں - نہیں پہنا

وعلیھا ترکبت کل معنی لی من ذاتی العزیز المنار

میں نے تمام معنوں کو اسی پر چڑھا - میرے لئے عزیز - منار کی دونوں ذاتیں ہیں - منار معنی جائے نور یعنی منظر کہ

مراد اس سے کون خلق ہے - معنی یہ کہ عزیز یعنی حق اور منار یعنی خلق کی دونوں ذاتیں میرے لئے ہیں

فالوہیتی لذاتی اصل بل هو الفرع فاعلمن شعاری

میری الوہیت میری ذات کے لئے اصل ہے - نہ کیا وہ فرع ہے - پھر تو میرے شعار کو سمجھ یعنی پیرائے سخن کو سمجھ - اور

یہی معنی ہو سکتے ہیں - کہ اس بات کو سمجھ - کہ میں کس چیز کو اپنا لباس بناؤں - ذات کو یا الوہیت کو -

عجبا للذی هو الاصل حکما ان سیبر لفرع فھو ساری

اس چیز پر مجھے تعجب آتا ہے - جو حقیقی طور پر نہیں - بلکہ محکی طور پر اصل ہے - اس سے کہ وہ اپنی فرع کے لئے میرے

پھر وہ اس میں مراثت کئے ہوئے ہو -

لا یھولک المقال خانی لھا کن فری - سوی فی امتلا

میری گفتگو تجھے خطر میں نہ ڈالے - میں اس کی فرع نہیں ہوں سوائے اسکے اور کچھ نہیں - کہیں ہمیں پوشیدہ ہوں -

وعلیہ مؤصل کل فرع هو اصل لباطنی و ظہاری

اور ہر فرع کی اُسی پر بنیاد ہے - میرے ظاہر و باطن کی وہی اصل ہے

واذا ما بدا تجلیت فیہ و اذا ما اذیل فھو خساری

اور جب ظاہر ہوتا ہے - تو میں بھی اس میں ظاہر ہوتا ہوں - اور جب وہ حالت دُور کی جاتی ہے - تو وہ میری باقی ماندہ ہوتی ہے

فھو تذاریہ لا تراہ و اتی قد ترانی و لھا تکن لی داری

پھر تو اس کو جانتا ہے - اور اس کو دیکھتا نہیں ہے - اور مجھے تو کبھی کبھی دیکھتا ہے - حالانکہ میرا کوئی گھر نہیں ہے -

سنت لی جرت بذلک وانی لغنی بان اری افا وادی

اس پر میری سنت جاری ہو گئی ہے - حالانکہ میں اس بات سے بے نیاز ہوں - کہ میں دیکھتا جاؤں - یا چھپا جاؤں -

پھر الوہیت نظر میں مفقود اور اثر میں مشہود ہے۔ اس کا حکم معلوم کیا جاتا ہے۔ اور اس کا نشان دیکھا نہیں جاتا۔ اور ذات آنکھ سے دیکھی جاتی ہے۔ اور اس کی کوئی حاکم معین نہیں۔ تو اُسے ظاہر دیکھتا ہے۔ اور اس کی کیفیت بیان نہیں کر سکتا مثلاً جب تو کسی شخص کو چند اوصاف سے موصوف دیکھتا ہے تو وہ اوصاف اس میں ثابت ہوتے ہیں۔ تو علم و اعتقاد سے سمجھتا ہے۔ کہ یہ اوصاف اس میں ہیں۔ لیکن ان کا کوئی عین تجھے نظر نہیں آتا۔ پر اس کی ذات کو تو تو دیکھتا ہی ہے۔ سب کی سب وہ تجھے ظاہر دکھائی دے رہی ہے۔ باقی وہ اوصاف جن پر تیرا علم نہیں پہنچا۔ وہ تجھ سے مخفی رہتے ہیں۔ مثلاً ممکن ہے۔ کہ اس شخص کے ہزار اوصاف ہوں۔ اور تجھے ان میں سے بعض اوصاف معلوم ہوئے ہوں۔ پس ثابت ہوا۔ کہ ذات مرئی ہے۔ اور صفات نامعلوم۔ تو وصف سے سوائے اُس کے اثر کے کچھ نہیں دیکھتا۔ اور قطعی اور یقینی امر ہے۔ کہ وصف بذات خود کبھی نہیں دیکھا جاتا۔ اس کی مثال یہ ہے۔ کہ تو جنگ میں شجاع سے اور کچھ نہیں دیکھتا۔ مگر اس کا آگے بڑھنا۔ اور یہ اس کی شجاعت کا اثر ہے۔ نہ شجاعت۔ اور شجاعت سے تو نہیں دیکھتا۔ مگر اس کا عطا کرنا۔ اور یہ جو دو کرم کا اثر ہے۔ کہ نفس کرم سبب یہ ہے۔ کہ صفت ذات میں پوشیدہ ہے۔ اس کے بروز کی کوئی راہ نہیں۔ اگر بروز اس کا جائز ہوتا۔ تو ذات سے اس کا جدا ہونا جائز ہوتا۔ اور یہ غیر ممکن ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اور الوہیت کے لئے ستر ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ ہر وہ چیز جس پر شئی کا اطلاق ہوتا ہے۔ قدیم ہو یا نو پیدا۔ معدوم ہو یا موجود۔ وہ اپنی ذات میں باقی ان تمام چیزوں کو جمع کئے ہوئے ہیں۔ جو الوہیت کی محافظت میں ہیں۔ پس موجودات کی مثال ان آئینوں کی سی مثال ہے۔ جو ایک دوسرے کے مقابل رکھے جائیں۔ پھر وہ تمام ان میں سے ہر ایک میں پائے جائیں گے۔ اگر تو کہے۔ کہ متقابل شئیوں میں سے ہر ایک میں وہی چیزیں پائی جائیں گی۔ جو دوسرے میں پائی جاتی ہیں۔ پھر ان آئینوں میں سے ہر ایک نے اپنے اندر وہی چیز جمع کی جب کہ وہ ہے۔ اور ان آئینوں کے وہ متعدد اثرات باقی رہ جائیں گے۔ جن میں سے ہر ایک میں وہ تمام مجموعہ ہے۔ تو تیرا یہ کہنا بھی بجا ہے۔ بہ اعتبار اہل اللہ کے اس قول کے کہ ہر فرد وجود نے نہیں جمع کیا۔ مگر وہی جس کی کہ اس کی ذات متحق ہے۔ اس پر کوئی زیادتی نہیں۔ اور اگر تو آئینوں پر قیاس کر کے کہ ان میں سے ہر ایک میں مجموعہ افراد ہیں۔ یہ کہہ دے۔ کہ ہر فرد وجود میں جمیع موجودات ہے۔ تو یہ بھی جائز ہے۔ اور حقیقت میں یہ بات اصل مراد پر مثل چھلکے کے ہے۔ اور یہ تیرے لئے ایک جال رکھا گیا ہے۔ اس امید پر کہ تیرا طائر دام احدیت میں جا پڑے۔ پھر تو ذات میں وہ چیز دیکھے جس کی کہ وہ صفات سے متحق ہے۔ پس چھلکے کو چھوڑے۔ اور مفر کو لے۔ اور اس شخص کی طرح نہ ہو۔ جو منہ کو نہیں دیکھتا اور پردوں کو دیکھتا ہے۔ ابیات

قلبی بک متصلب بہ منسکن متقلب بہ و خیال حبکہ بدہ ابد ایچی وین ہب بہ ما انقم منی سوی بہ
نفسی فاین المہرب بہ القیت نفسی فاغندت بہ سئلکم آتقلب۔ و ترکتنی فوجدتنی کل ام شہ
ولا اب بہ و وجدت ما قبلہ و ما بعدی ولا اترب بہ و نفیت عنی الاخصما بس احصہ یتقرب

انا ذلک القدوس فیہ القدس العما عجیب • انا ذلک الفرد الذی فیہ الکمال الاعجب • انا
 قطب دائرة الوحی • وانا انوار المستوعب • وانا العجیب ومن به • مما حوی ذالمعجب • فلک الحسن
 فیہ شمسی • مشرق لامغرب • لی فی العلا فوق المکان • من مکانة لا تقرب • فی کل منبت شعرة •
 منی کمال معرب • وبکل صوت طائر • فی کل غصن یطرب • وبکل مرئی صورتی • تبدل ووقد
 تعجب • حضرت الکمال باسرة • فلاحل ذالقلب • واقول انی خلقت • والحق ذالی فاعجبوا بنفسی
 انزه عن مقابہ لقی اللقی لا تکنب • اللہ اهل للعلا • ویروق خلقتی خلط • بانالحرکن هو لہ یزل
 فلائی شئی اطلب • ضاع الکلام فلا کلام • ولا سکوت معجب • جمعت محاسنی العلا • بانا غافل للذنب
 ترجمہ - میرا دل تجھ میں اپنے آپ پر تشدد کرنے والا ہے - سکون کرنے والا بھی ہے - اور گردش کرنے والا بھی - اور
 تمہاری جنت کا خیال ہمیشہ اس میں آمد و رفت رکھتا ہے - تم مجھ سے میرے نفس کے سوا نہیں ہو - پھر کہاں بھاگ ہے
 ہو - میں نے اپنے نفس کو تم میں ڈال دیا - پھر ہو گیا میرا نفس اُس چیز سے جس کو میں تمہارے لئے اُلٹا پلٹا رہتا ہوں -
 اور تو نے مجھے چھوڑا - پھر تو نے مجھے پایا - نہ دلائل ماں ہے - اور نہ باپ - میں نے اپنے ناقبل اور اپنے مابعد کا انکار
 کر دیا - اور میں کسی پریمت نہیں رکھتا ہوں - یہ اس لئے کہا - کہ عارف کا ناقبل و مابعد ہر ایک کو معلوم ہے - اور
 اور معلوم کا انکار کرنا تمت ہے مترجم اور میں نے قرب کی جستجو میں اپنی ذات کے اختصاص کو اپنے آپ سے
 دور کر دیا - اور میں وہ قدوس ہوں - جو عالم قدس میں اُس ثناء میں چھپا ہوا ہے - جس کا حدیث میں ذکر آیا ہے - میں
 وہ فرد ہوں - جس میں نہایت عجیب کمال ہیں - میں دائرۃ امید ورجا کا قطب ہوں - اور میں وہ بلندی ہوں - جو
 بالاستیعاب تمام بلندیوں کو شامل ہے - اور میں عجیب ہوں - اور جس کے ساتھ میں ہوں - بعض اس چیز کے ساتھ
 جس کو اس نے جمع کیا ہے - وہ نہایت ہی عجیب ہے - فلک محاسن ہے جس میں میرا آفتاب ہمیشہ طلوع میں ہے -
 غروب نہیں ہوتا - بلندی میں میرا رتبہ مکان کے اوپر ہے - جو قریب نہیں کیا جاتا یا جس کے پاس تو پھٹک نہیں سکتا
 ہر بال کے اُگنے کی جگہ میں میرا ایک روشن کمال ہے - اور پرندہ کی ہر آواز میں کہ ہر شاخ میں خوشی سے الپ ہا ہے -
 میرا ایک کمال روشن ہے - ہر آئینہ کے اندر میری صورت ہے - جو ظاہر ہوتی ہے - اور کبھی چھپ جاتی ہے - میں نے
 کمال کو بتا کر جمع کیا پھر اسی لئے میں گردش کر رہا ہوں - میں جو کہتا ہوں - کہ میں اس کی خلق ہوں - اور پھر یہ کہ حق میری
 ذات ہے - تو یسٹن کو لوگوں نے تعجب کیا - میری اُس گفتگو سے جس میں چھوٹ نہیں ہے - میرا نفس زیادہ مترہ ہے - اللہ
 ہی بلندی کا مالک ہے - اور میری خلق کی چکنے والی بھلیاں بے باراں ہیں - میں وہ بن نہیں گیا جس کو زوال نہیں -
 پھر میں کس چیز کے لئے نبی بات کروں - کلام ہفائہ ہو گئی - پھر نہ کلام ہے - اور نہ سکوت اور یہ امر عجیب ہے - میں
 بلند رتبہ کے محاسن جمع کئے - میں معاف کرنے والا بھی ہوں - اور میں گنہ گار بھی ہوں •

پانچواں باب

احدیت میں

احدیت ذات کے مظہر سے مراد ہے۔ اس میں اسماء و صفات اور ان کے مؤثرات سے کسی چیز کا ظہور نہیں ہے۔ اور وہ اسم ہے۔ صرف ذات یعنی ذات محض کے لئے جو اعتبارات خلقی و حقّی سے مجرّد ہے۔ اور موجودات میں تجلّی احدیت کے لئے تجھ سے تم کوئی مظہر نہیں ہے۔ جب تو اپنی ذات میں متفرّق ہو۔ اور اپنے اعتبارات کو بھول گیا۔ اور اپنے ظواہر سے ربودگی حاصل کر کے اپنے ہی وجود سے اپنے آپ میں لیا گیا۔ تو پھر تو توئیں تو ہو گیا۔ بغیر اس کے کہ تیری طرف کوئی ایسی شے منسوب ہو۔ جو تیرے اوصاف حقّی کو لائق ہے۔ یا لغویتِ خلقیہ سے تجھ کو ثابت ہے۔ تمام موجودات میں انسان کی یہ حالت احدیت کے لئے مظہرِ تام ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اور وہ یعنی تجلّی احدیتِ ظلمتِ عماء سے نورِ جمالی و مظاہر کی جانب ذات کے تنزل کرنے کا پہلا رتبہ ہے۔ پہلی اپنی شخصیت۔ صرفت۔ محضیت اور جمیع اوصاف۔ اسماء و اشارات اعتبارات اور نسبتوں سے منزّہ ہونے کے باوجود اس کے کہ یہ سب چیزیں مخفی طور پر اس میں موجود ہیں۔ نہ بطریق ظہور۔ یہی ایک تجلّی ہے۔ جو سب تجلیوں کا ایک اعلیٰ درجہ کی تجلّی ہے۔ اور یہ احدیتِ زبانِ عموم میں یعنی عام ہونے کے لحاظ سے عین اُس کثرت کی ہے۔ جو اس کے پیچھے لگی۔ اور اس کی مثال اس دیوار کی سی ہے۔ جسے کوئی دُور سے دیکھ۔ دُراں کھائیکر وہ دیوار مٹی۔ اینٹ۔ چونا اور لکڑی سے بنائی گئی ہو۔ لیکن وہ دیکھنے والا ان چیزوں میں سے کسی چیز کو نہیں دیکھتا۔ وہ صرف دیوار کو دیکھتا ہے۔ پس احدیت تو یہ دیوار ہے۔ جو اس مٹی۔ چوڑے۔ اینٹ۔ لکڑی کا مجموعہ ہے۔ نہ اس خیال پر کہ وہ ان چیزوں کا نام ہے۔ بلکہ اس بنا پر کہ وہ دیواریت کی اس ہیئتِ مخصوصہ کا نام ہے۔ یا مثلاً جیسا کہ تو اپنے کسی ذاتی رنگ اور حالت میں ہو۔ اور اپنی اُس حالت میں ڈوبا ہوا ہو۔ جتن کہ تو ہے۔ اس وقت تو صرف اپنی ہویت کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس مشہد میں تیری نظریں اُن حقائق میں سے کوئی چیز ظاہر نہیں ہوتی۔ جو تیری طرف منسوب ہیں۔ پس وہ حالت تیری احدیت ہے۔ اس بنا پر کہ باعتبار تیری ہویت کے وہ تیرے ذاتی مظہر کا نام ہے۔ نہ اس اعتبار سے کہ تو ان حقائق کا مجموعہ ہے۔ جو تیری طرف منسوب ہیں۔ پھر اس مشہد میں تو ہی ہے۔ اگرچہ تجھ میں حقائق منسوب بھی ہیں۔ پس تیرا یہ ذاتی مشہد جو تیرے وجود میں احدیت کا مظہر ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ وہ تیری ذات کا نام ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس میں کسی دوسری چیز کا اعتبار نہ ہو۔ پھر وہ یعنی احدیت جنابِ الٰہی میں صرفت ذات سے مراد ہے۔ جو جمیع اسماء و

صفات سے اور جمیع اثر و مؤثرات سے مجرور ہے۔ اور وہ سب مظاہر سے اعلیٰ ہے۔ اس لئے کہ جو مظہر اس کے بعد ہے۔ اس کو کسی خاص خصوصیت سے چارہ نہیں۔ حتیٰ کہ مشہد الوہیت کا بھی یہی حال ہے۔ کہ وہ عدم سے مخصوص ہے۔ پس احدیت ذات کا پہلا مظہر ہے۔ اور مخلوق کا احدیت سے متصف ہونا محال و ممتنع ہے۔ باوجود یہ کہ احدیت صرف ذات کا نام ہے۔ جو حقیقت اور مخلوقیت سے مجرور ہے۔ اور مخلوقیت سے میری مراد عباد ہے۔ جس پر مخلوقیت کا حکم لگایا گیا ہے۔ پس ثابت ہوا۔ کہ احدیت جو حق اور مخلوق دونوں کے ہونے سے مجرور ہے۔ مخلوق کو اس سے متصف ہونے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور نیز اتصاف افتعال کے وزن پر ہے۔ جس میں تعمل کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور یہ امر حکم احدیت کے مغائر ہے۔ پس مخلوق کے لئے یہ حکم بھی نہیں ہو سکتا۔ و اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ اور تو جو تجلی احدیت میں اپنے نفس کو اس وصف میں مشاہد کرتا ہے۔ تو یہ مشاہدہ بحیثیت تیرے الہ اور تیرے رب کے ہے۔ تو اپنے مخلوق ہونے کی حیثیت سے اس کا دعوے نہیں کرتا۔ اور نہ تیری مجال ہے۔ کہ اس چیز کا تو دعوے کرے جس سے قطعی اور یقینی طور پر مخلوق کو بہرہ نہیں ہے۔ پس مظاہر ذات کا یہ پہلا مظہر یعنی احدیت صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔ اور تو نے اپنے آپ میں جان لیا۔ کہ تو مواد ذات سے ہے۔ اور حق سے جو خلق کے ساتھ ہے۔ تو چاہے کہ تو خلق پر انقطاع کا حکم کرے۔ اور حق کے لئے اسی چیز کی شہادت دے جس کے کہ وہ اپنے اسماء و صفات سے اپنی ذات میں لائق ہے۔ اور ہو جاؤ اس شخص سے جس نے اللہ کے لئے اسی چیز کی شہادت دی۔ جس کی اپنے نفس کیلئے دی۔ بہا

عیدی لنفسك نزعت في دها وتقدرت في اسمها وصفاتها

فانشهد لها ما تستحق ولا تقل نفسی استحققت حسنہا بیئتھا

واشرب ملائک بالکوس لا تقل یوماً بترك المراحى فان انتھا

ماذا يضرك لو جعلت کنایة عنک اسمها وحفظت حرمتھا

وجعلت مجلی لذات اسمک بمظہر والعز مظہر اسمها وسمائها

واقمت فوق اکثر منک جداها کی لایشاہد بجاهل حرمتھا

هذی الامانہ کن بها علم الامین ولا تدع اسرارها لوشاقتها

ترجمہ۔ میرا وجود تیرے نفس کے لئے اپنی ذات میں منزہ ہوا۔ اور اپنے اسی صفات میں مقدس بنا۔ پھر شہادت دے اس کے لئے جس کے کہ وہ لائق ہے۔ اور یہ نہ کہ۔ کہ میرا نفس بالاستقلال اس کے حق کا مستحق ہو گیا ہے۔ اپنے شراب کو سانغروں میں پی۔ اور کسی دن نہ کہ۔ کہ میں نے اس کی دکانوں میں شراب کا پینا ترک کر دیا ہے۔ اگر تو اپنے وجود سے اس کے اسم کا کفایت کرے۔ اور اس کی ذات کی حرمتوں کو محفوظ رکھے۔ اور مشہد ذات کو اپنے اسم کا مظہر بنائے۔ اور عزت کو اس کے اسم اور نشانوں کا۔ اور اس غرانا پر اپنی دیوار کو کھڑا کرے۔ تاکہ کوئی اس کی حرمتوں کا جابل کا شاہد نہ کرے۔ تو تیرے لئے کیا حرج ہے۔ یہ بات ہے۔ تو ہمیں اچھا مین بن۔ اور اس کے سر کو رحمتیں اور مغفرتیں دے۔ نہ چھوڑ

چھاباب^۴

واحدیت میں

ابیات

الواحدیۃ مظہر للذات تبد وجمہۃ لفرق صفاتی
 اکل فیہا واحد متکثر فاعجب لکثرة واحد للذات
 هذاک فیہا عین فاوکمل صا تباک فی حکم الحقیقۃ الکی
 فی الجبارۃ من حقیقۃ کثرۃ فی وحدۃ من غیر ما اشتاقی
 کل بہا فی حکم کل واحد فالنفی فی ذا الوجه کالاثبات
 فرقان ذات اللہ صورۃ جمہ وقد داکا وصفان کالایات
 فالتوۃ واخرہ منک سکتاہ انتا المبین وفیک مکوناتی

ترجمہ۔ واحدیت ذات کا مظہر ہے۔ میری متفرق صفات کو جمع کئے ہوئے ظاہر ہوتی ہے۔ ہر شے اس میں واحد
 متکثر ہے۔ پھر تعجب ہے۔ کثرت کے لئے جو اپنی ذات میں واحد ہے۔ یہ تو اس میں عین اس کا ہے۔ اور مثل
 اس چیز کے ہے جن کو آئے والا حقیقت کے حکم میں اقل مرتبہ ظاہر کرتا ہے۔ پھر وہ بدوں میرے متفرقات کے
 کثرت فی وحدت کی حقیقت سے مراد ہے۔ اس میں ہر ایک ہر واحد کے حکم میں ہے۔ اور وہ ذوی الوجوہ ہے۔ اور
 جس کی بہت سی وجہیں ہوں۔ اس میں نفی اثبات کی مانند ہے۔ اس کی صورت جامعہ ذات الکی کا فرقان ہے۔ اور
 اوصاف کا تعدد مثل آیات کے ہے پس اس کی تلاوت کر اور اپنے وجود سے اس کے سر کتاب کو پڑھ۔ تو کتاب
 امین ہے۔ اور تجھ میں میرے مخفی اسرار ہیں۔

جان کہ واحدیت اس شہد سے مراد ہے جس میں ذات کا ظہور صفت کے رنگ میں اور صفت کا ذات
 کے رنگ میں ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے ہر صفت اس شہد میں دو سرے کا عین معلوم ہوتا ہے۔ اس میں
 انتقام لینے والا اللہ کا عین ہے۔ اور اللہ انتقام لینے والے کا۔ اور اسی طرح منتقم منعم کا عین ہے۔ اور ایسا ہی
 واحیت جب نفس نعمت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور نعمت عین واحدیت ہے۔ تو نعمت جو رحمت سے مراد
 ہے۔ عین نعمت ہے۔ جو عذاب سے مراد ہے۔ اور نعمت کہ وہ عذاب ہے۔ عین اس نعمت کا ہے۔ جو عین رحمت
 ہے۔ یہ سب صفات و آثار میں ذات کے ظہور کرنے کے اعتبار سے ہے۔ اور ہر چیز جس میں کہ حکم واحدیت کا

ظہور ہوتا ہے۔ دوسری کی عین ہے۔ لیکن باعتبار تخلی و احدیت کے نہ باعتبار ہر ذی حق کو اس کا حق عطا کرنے کے۔ اور یہ تخلی ذاتی ہے۔ جان۔ کہ احدیت۔ واحدیت۔ الوہیت میں فرق یہ ہے۔ کہ احدیت میں اسماء و صفات سے کوئی چیز ظاہر نہیں ہوتی۔ وہ اپنی ذاتی شان میں محض ذات صمد ہے۔ اور واحدیت میں اسماء و صفات مع اپنے آثار کے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن بحکم ذات ان پر جلدائی کا حکم نہیں دیا جاتا۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا عین ہوتا ہے۔ اور الوہیت میں اسماء و صفات ظاہر ہوتے ہیں۔ بموجب اس حکم کے جس کا ان میں سے ہر ایک متحق ہے۔ اس میں یہ ظاہر ہوتا ہے۔ کہ منعم منعم کی اور منعم منعم کی ضد ہے۔ اور ایسا ہی باقی اسماء و صفات کا حال ہے۔ حتیٰ کہ احدیت کا بھی یہی حکم ہے۔ کہ وہ الوہیت میں بمقتضا حکم احدیت ظاہر ہوتی ہے۔ اور ایسا ہی واحدیت۔ پس الوہیت کا مظہر جمع مظاہر کے احکام کو شامل ہوتا ہے۔ اور اس مشہد میں ہر ذی حق کو اس کا حق عطا کیا جاتا ہے۔ اور احدیت مظہر ہے۔ کان اللہ ولا شئ معہ کا جس کے معنی یہ ہیں۔ کہ تھا اللہ اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ اور واحدیت الآن لما کان کا مظہر ہے۔ جس کے معنی یہ نہیں۔ کہ اب بھی وہ ویسا ہی ہے۔ جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے کل شئ بالک الا وجہ۔ اس کی ذات کے سوا ہر شے فنا ہونے والی ہے۔ اسی جہت سے احدیت و احدیت سے بلند مرتبہ ہے۔ کہ وہ ذات محض ہے۔ اور الوہیت احدیت سے بلند درجہ ہے۔ اس لئے کہ اس نے احدیت کو بھی وہ حکم دیا۔ جس کے وہ لائق ہے۔ چونکہ الوہیت ہر ذی حق کو اس کا حق عطا کرتی ہے۔ اس لئے وہ سب اسماء کی جامع ترین اور سب اسماء سے اعلیٰ دار فاع ہے۔ احدیت پر اس کی بزرگی ایسی ہے۔ جیسی کہ کل کی جز و دہر اور باقی مظاہر ذاتیہ پر احدیت کی بزرگی ایسی ہے۔ جیسی کہ اصل کو فرع پر۔ اور واحدیت کی باقی تخلیات پر ایسی جیسی کہ جمع کو فرق پر۔ غور اور فکر کے تجھ سے باہر یہ معانی کہاں ہیں۔ اپنے اندران میں تامل کر۔ ابیات

اجن الثار فانما ۛ غمرست لکی تخنہما ۛ ودع التعلل بالشواہد فھی لا تقدر یھا ۛ واشرب من المنثر
المداء ۛ فمخمر فیھا یخھا ۛ وذرکوا سبک راشدا ۛ وغمم الذی یصوبھا ۛ ابدت بحاسنھا سعاہ ۛ وذلالتک
مخفیھا ۛ ودع اغترارک بالسوی ۛ لیس السوی یدریھا ۛ وکل اللبابۃ ۛ وادم بالقشر الذی یدریھا
واحذر من الواشی الثقیل فانتم من واشیھا ۛ

ترجمہ۔ پھلوں کو چن۔ اس لئے کہ تو نے درخت میں اسی لئے لگائے تھے کہ ان کے میووں اور پھلوں کو چنے۔ شواہد کے بہانہ کو چھوڑ۔ کہ ان میں کوئی رہنمائی نہیں۔ اور دانتوں بھرے منہ سے شراب پی۔ کہ اس میں اس کے منہ کا شراب ہے۔ راہ راست پر قائم ہو کہ ساغر شراب کو پھرا۔ تا اس شخص کی ناک خاک آلودہ ہو۔ جو ان ساغروں کو پیٹتا ہے۔ مبارک لوگوں نے اس کے خاسن کو ظاہر کر دیا۔ پھر تو ان کو مخفی کرنے والا بن۔ ماسویٰ پر فریفتہ ہونا چھوڑ دے۔ کہ ماسویٰ یعنی غیر اس کا ادراک نہیں کر سکتا یعنی ماسو کا خیال جو تیرے دماغ میں سمایا ہوا ہے۔ یہ تجھے دھوکہ لگا ہوا ہے۔ درحقیقت ماسو اور غیر کوئی شے نہیں۔ جب تک تو اس میں دھوکہ میں رہیگا۔ خدا کو نہیں پاسکے گا۔ مفر کو کھا۔

اور چھلکا۔ جو اس کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کو پھینک دے۔ ثقیل اور بھاری جُغلخوڑ سے بچ۔ پھر تو بھی تو اس کا ایک جُغلخوڑ ہے۔ یعنی اس کے امراضِ عشق و معرفت کا ظاہر کر کے ڈالا۔

سائناتِ باب

رحمانیت میں

رحمانیت حقائقِ اسماء و صفات میں ظہور کرنے سے مراد ہے۔ یہ ظہور دو قسم کے اسماء میں ہے۔ ایک اسماء ذاتی جو ذات سے مخصوص ہیں۔ دوسرے وہ جن کا مخلوق کی جانب بھی رُخ ہے۔ جیسے عالم۔ قادر۔ سمیع اور ایسا ہی دیگر اسماء جن کو حقائق و وجودیہ سے تعلق ہے۔ رحمانیت جمیع مراتبِ حقیقہ کا نام ہے۔ مراتبِ خلقیہ کو اس میں کچھ اشتراک نہیں۔ اور یہ مرتبہ الوہیت سے انحصار ہے۔ اس لئے کہ اس میں ان حقائقِ الہیہ کا ظہور ہے جن سے حقائقِ مجاہد و تعالیٰ کا انفراد ثابت ہوتا ہے۔ اور الوہیت عام ہے۔ کہ حقائقِ خلقیہ و حقیقہ دونوں کو شامل ہے۔ اس اعتبار سے رحمانیت الوہیت سے افضل معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ ان مراتبِ علیہ میں ذات کے ظہور کا نام ہے۔ جن میں مراتبِ غیبیہ سے تقدس پایا جاتا ہے۔ اس کے سوا ذات کا کوئی ایسا مظہر نہیں۔ جو حکمِ انجیل (والمنع مخرج) مراتبِ علیہ سے مخصوص ہو۔ مرتبہ رحمانیت کی مرتبہ الوہیت سے نسبت ایسی ہے جیسی مٹھاس کو گتے کے ساتھ۔ شکر یعنی مٹھاس ان سب چیزوں سے بلند و مرتبہ ہے۔ جو گتے میں پائی جاتی ہیں۔ اور گنا مٹھاس کے علاوہ اور چیزوں کو بھی شامل ہے۔ اس اعتبار سے اگر تو مٹھاس کو گتے پر فضیلت دیگا۔ تو رحمانیت بھی الوہیت سے افضل ہوگی۔ اور اگر گتے کے عموم اور اس کی جامعیت پر نظر رکھ کر گتے کو مٹھاس پر فضیلت دیگا۔ تو الوہیت رحمانیت سے افضل ہوگی۔ مرتبہ رحمانیت میں جو اسم ظاہر ہوا ہے۔ وہ رحمن ہے۔ اور یہ اسم اس کے اسماء ذاتیہ و اوصافِ نفسیہ کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اوصافِ نفسیہ سائ ہیں۔ حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادت۔ کلام۔ سمیع۔ بصر اور اسماء ذاتیہ مثل احدیت۔ واحدیت۔ صمدیت۔ عظمت۔ قدوسیّت اور ایسے ہی اور نام کہ سوائے ذات واجب الوجود و ملک۔ معبود کے کہ اپنے تقدس میں سب سے برتر ہے۔ اور کسی کے لئے نہیں ہو سکتے۔ اس مرتبہ کا اسم رحمن سے مخصوص اس رحمت کی وجہ سے ہے جو جمیع مراتبِ حقیقہ و خلقیہ کو شامل ہے پس مراتبِ حقیقہ میں اس کے ظہور سے جمیع مراتبِ خلقیہ بھی ظاہر ہو گئے۔ اور دربارِ رحمانیت کی رحمت سب کے لئے عام ہو گئی۔

سب سے پہلی رحمت موجودات پر یہ کہ خدا نے اپنے نفس سے عالم کو پیدا کیا۔ فرمایا۔ وسخر کلم ما
 فی السموات و ما فی الارض حیثا منہ، آسمان اور زمین کی سب چیزیں جو اپنے نفس سے پیدا کیں۔ تمہارے لئے مخرج
 اسی وجہ سے کہ اپنے نفس سے اس نے عالم کو پیدا کیا۔ اس کا ظہور تمام موجودات میں رچ گیا۔ اور
 اس کا کمال ہر چیز و اور اجزاء عالم کے ہر فرد میں ظاہر ہوا۔ اور وہ مظاہر کے تعدد سے خود متعدد نہیں ہوا
 بلکہ جمیع مظاہر میں وہ ایک ہی ہے۔ احد ہے۔ جیسا کہ اس کی ذات تقاضا کرتی ہے۔ ایسا ہی دیگر صفات
 کمال اور ہر ذرہ وجود میں اس کے ظہور کو قیاس کر و جمیع موجودات میں اس کے سرایان وجود کے مثالیں
 ایک طائفہ ممتاز ہوا۔ کہ اس سرایان کا راز یہ ہے۔ کہ اس نے اپنے نفس سے عالم کو پیدا کیا۔ اور وہ متخیر
 نہیں ہوتا۔ پس عالم کی ہر شے اپنے کمال پر ہے۔ اور اس پر خلقت کا نام عاریتہ ہے۔ نہ کہ حقیقی طور پر۔
 اور ایسا بھی نہیں۔ جیسا کہ گمان کرنے والے نے گمان کیا۔ کہ اوصاف الہیہ بندہ پر عاریتہ ہیں۔ اور اس بات
 کی طرف اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے

فکان البصیر لھا طر فھا

احساس تہ طر فاسرا ہا بہ

ترجمہ۔ اپنے اوصاف کی ایک طرف اس نے عاریتہ دی۔ جس سے اُس نے موجودات کو دیکھا۔ پس موجودات کا
 وصف بصیر اس کے وصف بصیر کی ایک طرف اور ایک جہت ہے۔

اس مذکورہ خیال کی ترویج پر میں کتابوں۔ کہ اشیاء میں جو عاریت ہے۔ وہ سوائے اس کے اور
 کچھ نہیں۔ کہ وجود حقیقی کی اس کی طرف نسبت ہے۔ اور وجود حقیقی اس کی اصل ہے پھر حق نے خلقت کا نام اپنے
 حقائق کو عاریتہ دیا۔ اس غرض کے لئے کہ اس سے اسرار الوہیت اور اُن کے اُن مقصیات کو ظاہر کرے۔
 جن میں باہم تضاد ہے۔ پس حق ہی عالم ہے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے و ما خلقنا السموات والارض فی
 حدینہما الا بالحق آسمان۔ زمین اور جو کچھ ان میں ہے۔ ہم نے حق سے ان کو پیدا کیا۔ اسی سے ظاہر ہے۔ کہ
 ہر چیز حق سے پیدا ہوئی۔ اور حق مادہ عالم ہے۔ اور اس کی مثال پانی و برق کی سی ہے۔ جس میں حق مثل پانی
 ہے۔ جو برق کی اصل ہے۔ اور عالم مثل برق کے ہے۔ ظاہر ہے۔ کہ اس بستہ چیز پر برق کا نام عاریتہ ہے۔
 اور پانی کا حقیقہ۔ اس حقیقت پر ہم نے اپنے اس قصیدہ میں بھی تنبیہ کی ہے۔ جس کا نام البوار الیغیبہ فی النواد
 الیغیبہ ہے۔ اور جس کا طراز نوالہ ہے۔ اور جس کا فیشن عجیب ہے۔ کہ آج تک زمانہ نے ایسا کوئی جامہ نہیں
 بنایا۔ جو حق حقائق پر برابر آئے۔ اس مقام تنبیہ پر اُس قصیدہ میں سے میرا یہ قول ہے

و اما اللہ الذی ہونا یح

و ما الخلق فی المثال الا کتبہم

و غیر ان فی حکم و عند الخلق

و ما الشیء فی تحقیقنا غیر ما تم

و یوضح حکم المعاد و الامور واقع

و لکن ینوب الشیء برفع حکمہ

و فیہ تلاشت و هو عنہن ساطع

تخصتہ کما تھتاد فی واحد الیہا

ترجمہ۔ خلق کی مثال سوائے برت کے نہیں۔ اور تو اس میں پانی ہے۔ جو ذات حق سے پھوٹ کر آتا ہے۔ اور برت ہمارے تحقیق میں سوائے پانی کے اور کچھ نہیں ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ اس کا ایک حکم ہے۔ جس کا قوانین عالم تقاضا کرتے ہیں۔ پر جب برت کچھل جاتی ہے۔ تو وہ حکم بھی اٹھ جاتا ہے۔ اور پانی کا حکم اس میں رکھا جاتا ہے۔ اور یہ امر واقع کے مطابق ہے۔ جمیع اضداد ایک چیز میں جمع ہیں۔ اور اُسی میں مٹ گئیں۔ اور ان کے مٹ جانے سے وہ روشن اور ظاہر ہو جاتا ہے۔

جان کہ رحمانیت ایک مظہر عظیم مجبئی اکمل و اعم ہے۔ اسی لئے ربوبیت اس کا عرش۔ اور ملکیت اس کی کُرسی اور عظمت اس کی رفعت اور قدرت اس کا جرس اور قہر اس کی چھنکا رہے۔ اور اسمِ رحمن بنظر ممکن و قیام و باعتبارِ سرِ بیان فی الموجودات اپنے جمیع مقتضیات کمال کے ساتھ اس میں ظاہر ہے۔ اور اس کے حکم کا اس پر غالب ہونا عرش پر اس کا وہ استواء ہے جس کا ذکر قرآن شریف میں آتا ہے۔ اس لئے کہ ہر موجود جس میں ذات الہی بطور غلبہ و استیلا موجود ہے۔ عرشِ خدا ہے۔ بہ اعتبار ذات حق کی اس وجہ کے جو اس میں ظاہر ہوئی ہے۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ عرش کا ذکر اپنے مقام پر اس کتاب میں آئیگا اور حق سبحانہ و تعالیٰ کے غلبہ و استیلا سے مراد قدرت۔ علم۔ احاطت سے اپنی موجودات میں اسکا جاگزیں ہونا ہے۔ کہ اس کا وجود ان میں بحکم استواء ہو۔ نہ بطریق حلول و ماسمت۔ اور حلول و ماسمت کیے جا رہے ہیں۔ جبکہ وہ خود عین موجودات ہے۔ اور ان معنوں سے موجودات میں حق کا وجود بہ حیثیت اس کے اسمِ رحمن کے ہے۔ کہ خلق میں ظہور کر کے اس نے خلق پر رحم کیا۔ اور اپنے نفس سے ان کو نکالا۔ اور یہ دونوں باتیں ٹھیک ہیں۔

جان کہ خیال جب ذہن میں کوئی صورت بناتا ہے۔ تو وہ صورت مخلوق ہے جس میں خالق موجود ہے۔ یعنی تخیل و تشکل تجھ میں موجود ہے۔ اور تو اس کا خالق ہے۔ اس مثال سے ظاہر ہے۔ کہ تو حق ہے۔ اس اعتبار سے کہ حق کا وجود تجھ میں ہے۔ پس تیری تھویر حق میں واجب ہوئی۔ اور حق اس میں پایا گیا۔ اس باب میں ایک جلیل القدر راز پر ہم نے تجھے آگاہ کیا۔ جس سے بہت سے اسرار الہی معلوم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ستر تقدیر و ستر علم الہی۔ اور ہونا اس کا علم واحد جس سے حق اور خلق دونوں کو جانا جاتا ہے۔ اور احدیت کا انشاء و قدرت ہونا اور واحدیت کا علم کی اصل ہونا لیکن یہ امور شہد رحمانی میں ہونگے۔ اور ان کے پیچھے اور بہت سے نیچے حاصل ہوتے ہیں۔ جن کی طرف یہ کمالات اشارہ کرتے ہیں۔

(فصل)

جان کہ رحیم اور رحمن و واسم ہیں۔ جو رحمت سے مشتق ہیں۔ لیکن رحمن اعم ہے۔ اور رحیم اخص و اتم رحمن کا عموم اس جہت سے ہے کہ خدا تعالیٰ کا نام رحمن اس رحمت کے لحاظ سے ہے۔ جو جمیع موجودات کو شامل ہے۔ اور رحیم کا خصوص اس جہت سے کہ اس کا نام رحیم اس رحمت کے لحاظ سے ہے۔ جو صرف اہل سعادت سے

مخصوص ہے۔ رحمتِ رحمن نعمت یعنی عذاب میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً ناگوار مرزہ اور بوکی دوا کا پینا۔ کہ اگرچہ وہ مریض کے حق میں رحمت ہے۔ لیکن طبع کو ناگوار گذرتی ہے۔ اور رحمتِ رحیم محض نعمت ہے۔ اس میں اور کوئی ملاوٹ نہیں۔ اور اہل سعادت کاملہ کے سوا اور کسی میں نہیں پائی جاتی۔ اور اسمِ رحیم کی تحت میں رحمت ہے۔ ان میں سے ایک اپنے اسماء و صفات پر رحمت ہے۔ کہ ان کے آثار و مؤثرات کو ظاہر فرمایا۔ پس رحیمِ رحمن میں ایسا ہے۔ جیسے وجود انسانی میں آنکھ۔ کہ ایک ان میں سے بہت عہدہ اور خاص تر ہے۔ اور دوسری سب کو شامل۔ اسی جہت سے کہا گیا۔ کہ رحمتِ رحیم عالمِ آخرت میں پورے طور پر ظاہر ہوگی۔ اس لئے کہ وہ دنیا سے زیادہ وسیع ہے۔ اور نیز اس جہت سے کہ نعم و نیکوئی شائبہ کدورت سے خالی نہیں ہیں جبکہ نفع و سرچشمہ رحمانیت ہو سکتا ہے۔ نہ کہ رحیمیت جو زیادہ تفصیل چاہتا ہے۔ وہ ہماری کتابِ کفّ کو دیکھو۔

آکھواں باب

ربوبیت میں

ربوبیت اس مرتبہ کا نام ہے۔ جو ان اسماء کا مقتضی ہے جو موجودات کا وجود چاہتے ہیں۔ اور اس کے تحت میں اسمِ علیم۔ سمیع۔ بصیر۔ قیوم۔ مرید۔ مالک اور اس جیسے اور نام ہیں۔ کہ ان میں سے ہر واحد اس چیز کو چاہتا ہے جس سے وہ تعلق پائے۔ علیم معلوم کا۔ قادرِ قادرِ علیہ کا اور سریدِ مراد کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی طرح باقی اسماء کو سمجھ لو۔

جان کہ اسمِ رب کی تحت میں دو قسم کے اسماء ہیں۔ ایک وہ جو خلق اور خالق میں مشترک ہیں۔ دوسرے وہ جو محض خلق سے تاثری اختصاص رکھتے ہیں۔ اسماء مشترکہ کی مثالیں۔ اسمِ علیم کو یہ کہ وہ اس کا اسم نفسی ہے۔ چنانچہ بولنے میں آتا ہے کہ وہ اپنے نفس کو جانتا ہے۔ اور اپنی خلق کو جانتا ہے۔ اور اسمِ سمیع۔ کہ تو اس کے متعلق کہیگا۔ کہ وہ اپنے نفس کو سنتا ہے۔ اور اپنے غیر کو سنتا ہے۔ پس اس قسم کے نام خدا اور مخلوق میں مشترک ہیں۔ اور میری مراد مشترکہ سے یہ ہے۔ کہ اسم کے دو رخ ہیں۔ ایک جناب الہی سے مخصوص ہے۔ دوسرا وہ رخ جس سے مخلوقات کی طرف دیکھتا ہے جیسا کہ گذر چکا۔

اور وہ اسماء جو خلق سے مختص ہیں۔ وہ مثل اسماءِ فعلیہ کے ہیں۔ مثلاً اس کا اسم خالق۔ کہ تو کہتا ہے۔ کہ عالم کو اس نے پیدا کیا۔ یہ نہیں کہتا کہ اپنے نفس کو پیدا کیا۔ اور مثلاً رازق۔ کہ کہا جاتا ہے۔ کہ مخلوق کو اس نے

رزق دیا۔ نہ یہ کہ اپنے نفس کو رزق دیا۔ ایسا ہی اسم قادر کہا جاتا ہے۔ کہ موجودات پر اس نے قدرت پائی۔
 نہ یہ کہ اپنے نفس پر۔ اگرچہ ان اسماء میں تاویل کی بھی گنجائش ہے۔ مگر پھر بھی یہ اسماء مخلوق سے مختص ہیں۔ اس لئے
 کہ اس کے اسم ملک کی تحت میں ہیں۔ اور ملک کو ملکیت سے چارہ نہیں۔ اور اس کے اسم رب ملک
 میں یہ فرق ہے۔ کہ اسم ملک اس مرتبہ کا نام ہے۔ جس کی تحت میں اسماء فعلیہ ہیں۔ اور یہ وہ ہیں۔ جن کی
 نسبت کہا گیا ہے۔ کہ وہ فقط خلق سے مخصوص ہیں۔ اور اسم رب اس مرتبہ کا نام ہے۔ جس کی تحت میں اسماء
 مشترکہ اور اسماء مختلفہ بالخلق و دونوں قسم کے اسماء شامل ہیں۔ اور رب اور رحمن کے مابین یہ فرق ہے۔ کہ
 رحمن اوصاف علیہ الہیہ سے مخصوص ہے۔ برابر ہے۔ کہ ذات اُن اوصاف میں منفرد ہو۔ جیسے اسم عظیم یا اسمیں
 اشتراک کے معنی ہوں۔ جیسے عظیم و بصیر یا محض مخلوق سے مخصوص ہوں۔ جیسے خالق و رازق اور اسم رحمن و
 اللہ میں یہ فرق ہے۔ کہ اللہ مرتبہ ذاتیہ کا نام ہے۔ جو حقائق موجودات علوی و سفلی و دونوں کو شامل ہے۔
 پھر اسم رحمن بھی اس مرتبہ کی تحت میں آجاتا ہے۔ یعنی مرتبہ الوہیت و رحمانیت میں عموم و خصوص کی نسبت ہے۔
 چونکہ اسم رب اسم رحمن کی تحت میں ہے۔ اور اسم ملک اسم رب کی تحت میں اس لئے ربوبیت رحمن
 کا عرش ہو گا۔ یعنی مظہر جس میں اس کا ظہور ہوا۔ اور جس سے موجودات کی طرف اس نے دیکھا۔ اسی مرتبہ
 سے خدا اور اس کے بندوں کے درمیان نسبت صحیح ہو گئی۔ کیا تو آنحضرت صلعم کے قول کی طرف نہیں دیکھتا۔
 کہ آپ نے فرمایا۔ **انہ و عبد الرحمن** اذن من حقو الرحمن کہ رحم کا وجود رحمن کے وسط سے لیا گیا ہے حق
 مقام وسط کو کہتے ہیں۔ اور یہ اس لئے کہا۔ کہ ربوبیت اُن امور کے وسط میں ہے۔ جو رحمانیت کی تحت میں
 ہے۔ اس طرح کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کہ رحمانیت تین قسم کے اسماء کو شامل ہے۔ ایک وہ جن میں حق
 بذات خود منفرد ہے۔ دوسرے وہ جن میں خلق بھی شریک ہے۔ تیسرے وہ جو محض مخلوق سے مخصوص ہیں۔
 ظاہر ہے۔ کہ اسماء مشترکہ جو مرتبہ ربوبیت میں داخل ہیں۔ وسط میں ہیں۔ پس رحم کا وسط رحمن سے تعلق
 بنظر اس پیوند کے ہے۔ جو رب اور مربوب میں ہے۔ اس لئے کہ کوئی رب نہیں۔ مگر اس کا مربوب بھی ہوتا
 ہے۔ اس مرتبہ میں خدا اور بندوں کے درمیان نسبت لازم ہے۔ اس مذکورہ وسط کے ساتھ رحم کے تعلق کو
 دیکھ۔ اور اس کے راز کو سمجھ۔ کیونکہ حق سبحانہ و تعالیٰ اس بات سے منہر ہے۔ کہ کوئی چیز اس سے پیوند پائے۔ جو
 اس سے جدا ہے۔ یا وہ چیز اس سے جدا ہو۔ جو اس سے پیوند کھتی ہے۔ پس نہ باقی رہا اس کے بعد مگر اسکی گونا گوں
 تجلیات اس چیز میں جس کا نام ہم نے شی رکھا۔ اور جس سے ہم نے مخلوق کا کننا لیا ہے۔

الحق لا انقوا و تاربتوا و ابتوا و صافی الوجود سواکھ و اظہر تم و صنف و هو صدورک لجماک و معناه
 هذا انتم و کان الوجود بکونکم و بکونه قد کنتم و کشفتمو ثوب السواہ عن حسنکم فایتکم
 سمیتکم الحسن العزیزہ بعزکم فاهنتکم و تلتکم سواتا قسودہ و هلا فخن النتم و ان الخلیق تباہکم
 و باہم و خلقیہکم و نوحتم حسن الجہاد و فی الوفا ما خنتکم و فذلکم کمال لا یزاد لہ الہدیۃ یتقوا

ترجمہ۔ تم نزدیک رہو۔ یا جدار ہو۔ ہم تم ہی ہیں منظر وجود میں تمہارے سوا اور کچھ نہیں۔ اس راز کو ظاہر کرو۔
یاد دل میں نگاہ رکھو۔ وہ تمہارے جمال کی صورت ہے۔ اس کے معنی تم ہی ہو۔ تم ہوئے تو وجود ہوا۔ اور وجود ہوا
تو تم ہوئے غیر سوا کا کپڑا تم نے اپنے حسن سے کھولا۔ پھر تم نے خدا کر ڈالا۔ یعنی غیر سوا کا وجود بھی تمہارے ہی حسن
سے تھا۔ کوئی بیگانہ نہ تھا۔ پھر تم نے اس کو غیر اور بیگانہ بنا دیا۔ تمہاری عزت کی قسم تم نے حسن کا نام عربیہ رکھا پھر
اُسے ذیل کر ڈالا۔ تم نے کہا۔ کہ جو چیز ہمارے سوا ہے۔ وہ قوت ہے۔ کیوں نہیں یہ بات درست ہے۔ وہ
قوت ہم ہیں۔ جس کو تم نے نرم کر ڈالا۔ مخلوق تمہارے اسم کی اور تم مخلوق کے اسم کے تابع ہو گئے۔ تم نے اپنے حسن جمال
کو گونا گوں دکھا دیا۔ اور دفاع میں تم نے خیانت نہیں کی۔ پھر تمہارا ایک کمال ہے۔ جس سے ہمیشہ خلعت نمو
پاتی ہے۔

جان۔ کہ ربوبیت کی دو تجلیاں ہیں۔ ایک معنوی۔ دوسری صورتی۔ تجلی معنوی اسما و صفات کے
رنگارنگ کمالات میں اس کا ظہور ہے۔ جیسا کہ قانون تشریح سے تقاضا کیا۔ اور تجلی صورتی مخلوق میں اندکا
ظہور ہے جیسا کہ قانون خلق و تشبیہ نے تقاضا کیا۔ مراد اس ظہور سے وہ رنگارنگ نقائص ہیں۔ جو مخلوق
میں پائے جاتے ہیں۔ پھر جب حق سبحانہ و تعالیٰ اپنی کسی مخلوق میں ظہور فرماتا ہے۔ اس قاعدہ پر جس کا مظہر
تشبیہ اشتقاق رکھتا ہے۔ تو مطابق قانون تشریح معنوی کا بھی اس ظہور میں حصہ ہوتا ہے۔ اور یہ ظہور
دو باتوں کے درمیان ہوتا ہے۔ ایک صورتی ملحق بہ تشبیہ دوسرا معنوی ملحق بہ تشریح۔ اگر صورتی ظاہر ہو۔
تو معنوی اس کا مظہر ہوتا ہے۔ اور اگر معنوی ظاہر ہو۔ تو صورتی اس کا مظہر ہے کبھی ایک کا حکم غالب آتا ہے۔
اور دوسرا اس کے نیچے چھپ جاتا ہے۔ اس صورت میں باوجود حجاب کے امر واحد پر حکم دیا جاتا ہے۔ پس
اس کو سمجھو۔ اور اللہ تعالیٰ ملحق ہو لیتا ہے۔ اور وہی راہ دکھاتا ہے۔

نواں باب

عمامیں

ان العمامہ ہوا للخل الاول
ہو نفس نفس الیہ کان لبھا
مئل لہ المثل لعلی کمونہ
ذات شہوس الحسن فیہ اقل
کون و لہ یخبرہ فلا یبتدل
ککون نازقہ حوالہ البخل

مہمادت نار من الاحجار نمی بجکہ ہا و کمونہا لا ترحل
والنار فی الآجدار کا منہ وان ظہرت فہذا الحکمہ لا یحئل
ولکم دینا ناظر اھو فی عما عنہ تعالی اللہ لا یتمثل
ھو حیرت الاباب فی دھشاقما عنہا قتلک لہا عماء یمیل
ھو نفسہ لا باعتبار ظلامہا بل باعتبار ضیائہا اذ یعقل
من غیر ما حدیدہ بجمولہ او واحدیۃ کثرتہ لا یجھل
لطفت فغابت فی لطیفۃ ذاقہا فکلمو ذہا فیہ العماء الاول

ترجمہ۔ عماء پہلا مقام ہے جس میں شمس جن کا فلک غروب ہے۔ وہ فات الہی کا بطون ہے جس کے ساتھ اسکا وجود ہے۔ وہ نہ اس عماء سے نکلا۔ اور نہ تبدیل ہوتا ہے۔ وہ ایک بلند پایہ مثال ہے۔ جو اس کے لئے متمثل ہوئی عموماً کارا اس آگ کا سارا ہے جس کو پتھر نے اپنے اندر لپیٹا ہوا ہے۔ جب آگ پتھروں سے ظاہر ہوتی ہے۔ تو یہ ظاہر اس آگ کا ایک حکم ہے۔ اور اس کے خفا و کون کا حکم یہ ہے۔ کہ وہ اپنے مقام سے کوچ نہیں کرتی۔ یعنی باوجود ظہور کے پھر بھی وہ اس کے اندر موجود رہتی ہے۔ ہم نے تمہارے لئے ایک پنا کو دکھا۔ جو ایک ایسے عماء میں ہے جس کی تمثیل نہیں ہو سکتی۔ (وہ ناظر فی العماء اللہ ہے۔ مترجم) وہ ان حیرتوں میں جو اس سے پیدا ہوئیں۔ مغروں اور عقول کی حیرت ہے۔ پھر وہ ان حیرتوں کے لئے عماء ہے جس کے لئے کوئی لفظ استعمال میں نہیں آتا۔ وہ عماء غیر اس چیز کا ہے جس کا نام احدیت مجملہ ہے۔ یا واحدیت جو کثرت مجملہ ہے۔ یعنی ایسی کثرت جس کی کیفیت و کثرت سمجھی۔ بھی نہیں جاتی۔ لطیف تھا۔ کہ اپنی ذات کے لطیف میں غائب ہو گیا۔ پھر اس میں اس کا چھینا عماء اقل ہے۔ جان۔ کہ عماء حقیقتہ الحقائق سے مراد ہے۔ جسے ہم نہ حقیقت سے متصف کرتے ہیں۔ اور نہ حقیقت سے وہ ذات محض ہے۔ اس لئے کہ حقیقی و خلقی کسی مرتبہ کی طرف اسے مضاف نہیں کیا جاتا۔ اور عدم اضافت کی وجہ سے نہ وہ وصف کا تقاضا کرتی ہے۔ نہ اسم کا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی یہی مراد ہے۔ جو آپ نے فرمایا۔ کہ عماء وہ ہے جس کے نہ اوپر ہوا ہے۔ اور نہ نیچے یعنی نہ حق ہے۔ نہ خلق پھر عماء کو بمنزلہ احدیت کے سمجھو۔ جیسا کہ اسماء و اوصاف احدیت میں ملایا میٹ ہوتے ہیں۔ اور کسی چیز کا اس میں ظہور نہیں ہوتا۔ ایسا ہی عموماً کا حال ہے۔ کہ اس میں ان چیزوں میں سے کسی چیز کو مجال ظہور نہیں۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے۔ کہ احدیت ذات کا حکم ہے۔ ذات میں جیسا کہ اس کے علو شان کا اقتضاء ہے۔ اور وہ ظہور ذاتی احدی ہے۔ اور عماء ذات کا حکم ہے۔ بمقتضاء اطلاق کہ اس سے علو و دونو سمجھا نہیں جاتا۔ اور وہ بطون ذاتی عمائی ہے پھر وہ احدیت کے مقابل ہے۔ اس طرح کہ احدیت میں صرافت ذات ہے۔ حکم تجلی اور اس میں صرافت ذات ہے۔ حکم استتار۔ پھر بلند ہے۔ ذات اللہ تعالیٰ کی کہ تجلی سے اپنے نفس سے مخفی ہو۔ یا خفاء سے اپنے نفس کیلئے ظاہر ہو۔ وہ ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ تجلی۔ استتار۔ بطون۔ ظہور۔ شیون۔ نسب۔ اعتبارات۔ اضافات۔

اسماء و صفات سے اس کی ذات تقاضا کرتی ہے۔ نہ بدلتا ہے۔ نہ گردش کرتا ہے۔ نہ کسی چیز میں ملتا ہے۔ کہ اس کے غیر کو اس سے جدا کر کے چھوڑ دیا جائے۔ اور نہ اپنے وجود سے کسی چیز کو اُتارتا ہے جس کو اس کا غیر سمجھا جائے۔ جب سے وہ ہے۔ اس کی ذات کا حکم وہی ہے۔ اور جس پر وہ ہے۔ اور جس پر کہ وہ اس سے پہلے تھا۔ لا تبدیل خلق اللہ ای وصف اللہ۔ خدا کے وصف کو کوئی تبدیلی نہیں۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ یہ تبدیلیاں صورتوں۔ نسبتوں۔ اضافتوں۔ اعتبارات وغیرہ میں ہیں۔ وہ اسی حکم کے ساتھ ہے۔ جس سے ہم پر تجل فرماتا ہے۔ اور فی نفسہ اُسی بات پر ہے۔ جو اس کی ذات کو ثابت تھی۔ قبل اس کے کہ وہ ہم پر تجلی کرتا۔ اور ہم پر ظاہر ہوتا۔ اور بعد اس حکم کے اس کی ذات قبول نہیں کرتی۔ مگر اُسی تجلی کو جس پر کہ وہ ہے۔ پس ایک ہی تجلی ہے۔ جس کے لئے ایک ہی نام ہے جس کا ایک ہی وصف ہے۔ اور سب کے لئے وہ ایک ہی ہے۔ متعدد نہیں وہ ازل میں اپنے نفس کے لئے اسی چیز میں تجلی تھا۔ جس کے لئے وہ ابد میں تجلی ہے۔

وَمَا غَرَّتْهَا الْحَارَاتُ فَتَجِبُ	عَلَى الْعَهْدِ مِنْ تِلْكَ الْمَعَاهِدِ زَيْنِبُ
تَضِيعُ عَمَلًا بِالْمَحْصَبِ زَيْنِبُ	لَقَدْ حَفِظْتَ تِلْكَ الْعَهْدَ وَلَمْ تَكُنْ
فَمِنْ أَجْلِ مَا تَهْوَى الْوَشَاةُ التَّجْنِبُ	فَانْ نَقَلْتَ عَنْهَا الْوَشَاةُ تَجْنِبُ
فَبِرَقِ الْوَفَا فِي وَابِلِ اللَّطْفِ حَلْبُ	وَإِنْ أَرَدْتَ وَافِيَهَا بَصْدَ وَهْجَاةُ
فَكَفَّ يَدَ الدَّنَمَانِ فِيهَا تَخَضُّبُ	خَدَّ وَابِلَانِ مَا هَا كَوْسُ رِضَايَا
فَلَيْسَ إِلَى الشَّمْسِ الْخَفَا فَيْشُ تَقَرُّبُ	وَلَا قَامِلُوا مِنْهَا اعْتِنَا قَادِ سَلَمَةِ
وَمِنْ رَحْمَةِ اللَّصْبِ لَا تَجِبُ	فَمَا اسْتَقَرَّتْ عَنْهُ لَكِنْ فِعْطَفَا
سَوَاهَا فَايَا كَرَمٍ وَعَقْلَاءَ مَغْرِبُ	وَلَيْسَ عَلَى التَّحْقِيقِ كَفٌّ جَمَاهَا

ترجمہ۔ بیشک زینب نے ان عہدوں کو نگاہ رکھا۔ وہ مقام محصب میں کسی عہد کو ضائع نہیں کرتی تھی۔ پھر اگر چغفوروں نے اجنبی بن کر کوئی بات اس سے نقل کر لی۔ تو اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ چغفور چاہتے ہی اجنبیت کو ہیں اگر کسی رکاوٹ اور ہجرت کا خوف دلا کہ اس کے متعلق چغفوروں نے ڈرایا۔ تو پھر کیا اس کے ابر لطف میں بوقی و قی بر سے بغیر رہ جائیگی۔ اے حریف و رقیب جو کہ اس شراب کے پینے والو۔ اس کے لعاب دہن کے ساغروں کو لو۔ کہن کو ہاتھ میں لینے سے حریف شراب کی پتیلی رنگین ہو گئی۔ تسلیم اور اس سے مصافقہ کرنے میں تامل نہ کرو۔ کہ اس کے آفتاب جس میں کوئی خفا نہیں۔ پھر کس چیز میں تو قرب و صوفیہ رہا ہے۔ جو کچھ اس نے اس سے تمہارے لئے روشن کیا وہ اس بادل کی رحمت اور مہربانی سے ہے۔ جو پوشیدہ نہیں ہوتا۔ سوا اس کے اپنے وجود کے فی الحقیقت اس کے جمال کا کوئی کفو نہیں۔ پھر تم عتقاء مغرب سے بچو۔ یعنی جیسا کہ عتقاء مغرب کا نام ہے۔ وجود نہیں۔ ایسا ہی غیر و سوا کا بھی نام ہے۔ درحقیقت اس کا کوئی وجود نہیں۔

علماء وہ تجلی واحد ہے جس کو اپنی ذات کے لئے اس نے پسند کیا۔ کسی غیر کے لئے یہ تجلی نہیں ہوتی۔

خلق کو اس میں کچھ نصیب نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ تجلی اعتبار انقسام۔ اضافت۔ اوصاف کی کسی چیز کو قبول نہیں کرتی جب خلق کو اس میں کوئی نسبت ہوتی ہے۔ تو وہ کسی اعتبار نسبت۔ وصف یا ان میں سے کسی چیز کی محتاج ہوتی ہے۔ اور ان میں سے کوئی بات اس تجلی کے حکم میں داخل نہیں۔ اور وہ تجلیات الہیہ سے ذاتی ہوں یا فعلی یا صفاتی ہوں یا اسکی طاقات رکھتی ہے۔ پھر وہ اگرچہ بذات خود ایک حقیقت رکھتی ہے مگر وہی ہے جس کا اپنے بندوں پر تجلی و نور کی جہت سے وہ تقاضا کرتی ہے۔ باوجود اس تمام کے یہ تجلی ذاتی جس پر کہ وہ ہے۔ جمیع اقسام تجلیات کی جامع ہے۔ ایک تجلی میں اس کا ہونا دوسری تجلی سے اس کو مانع نہیں ہوتا۔ لیکن دوسری تجلیات کا حکم اس ایک تجلی میں ایسا ہوتا ہے۔ جیسا کہ آفتاب میں ستاروں کا حکم ہے۔ کہ موجود بھی ہیں۔ اور معدوم بھی۔ اسوجہ سے کہ حقیقت نور انجم آفتاب سے ہے۔ اور ایسا ہی باقی تجلیات الہیہ کو اس اسماء تجلی کے ترشحات کا ایک رشح ہیں۔ اور اس کے سمندر کا ایک قطرہ ہیں۔ اس تجلی ذاتی کی سلطنت کے ظاہر ہونے پر معدوم ہو جاتی ہیں اس کو اس نے اپنے ہی لئے اختیار فرمایا ہے۔ اس جہت سے کہ اس میں اس کا علم اپنی ہی ذات سے متعلق ہے۔ اور باقی تجلیات جن کا وہ اپنے نفس کے لئے مستحق ہوا ہے۔ اس حیثیت سے ہیں۔ کہ ان میں وہ اپنے غیر کو بھی جانتا ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ بیان کے خوش رفتار گھوڑے اس تفصیل کے میدان میں چلے۔ یہاں تک کہ اس کے حکم کو ظاہر کر دوں۔ جو کبھی ظاہر نہیں ہوتا۔ پس چاہئے۔ کہ اس برہان میں اب ہم لکام کو تھام لیں۔ اور زبان کو اس چیز میں پھیلانیں۔ جو ترجمانی کی غرض ہے۔ پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں۔ کہ ہم نے تجھے جتنا دیا۔ کہ عباد باعتبار اطلاق فی البطون والاستتار کے خود ذات ہے۔ اور احدیت باعتبار تعلق فی الظہور کے خود اس کا نفس ہے۔ جس میں سقوط اعتبارات واجب اور لازم ہے۔ اعتبار ظہور و اعتبار استتار کا ذکر ہم نے صرف سامع کے سمجھانے کے لئے کر دیا ہے۔ ورنہ ان ہر دو تجلیات میں کسی اعتبار کی گنجائش نہیں جان۔ کہ تو خود اپنے نفس میں اپنے آپ سے عباد میں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی صفت بند ہے۔ تیرا عباد میں ہونا اس اعتبار سے ہے۔ کہ اس کلیت سے کہ جس پر تو ہے۔ تیرا اپنے لئے مطلقاً ظہور نہیں ہے۔ اگرچہ اس کیفیت کو تو جانتا ہے جس کے ساتھ اور جس پر تو ہے۔ لیکن اس مذکورہ اعتبار سے تو ایک ذات ہے۔ جو عباد کے اندر ہے۔ کیا تو اس اعتبار سے اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ کہ خیر سبحانہ و تعالیٰ تیرا عین اور تیری ہوت ہے۔ حالانکہ تو اپنی اس حقیقت سے جس کا تو زیادہ مقدار ہے۔ غافل ہے۔ پھر اس اعتبار سے تو اپنے آپ سے عباد میں ہے۔ اور تو پر حیثیت اپنے حق کے اپنے آپ سے پوشیدہ نہیں ہوا۔ اس لئے کہ حق کا حکم ہی یہ ہے۔ کہ اپنے نفس سے پوشیدہ نہ ہو۔ ثابت ہوا۔ کہ تو حکم حق اپنے لئے ظہور میں ہے۔ اسی طور پر جس طور پر کہ تو عباد سے ہے۔ اور وہ عباد حکم خلق تیرا اپنی حقیقت سے پوشیدہ اور غافل ہوتا ہے۔ پس تو بہ اعتبار حق اپنے نفس کے لئے ظاہر اور باعتبار خلق اپنے نفس سے باطن ہے۔ اور یہ ایک ضرب اشل ہے۔ جسے ہم لوگوں کے لئے بیان کر رہے ہیں۔ اور عالموں کے سوا اسے کوئی نہیں بوجھتا۔ اسی لئے جب آنحضرت سے

سوال کیا گیا۔ کہ پیدائش عالم سے پہلے خدا کہاں تھا۔ تو آپ نے جواب دیا۔ کہ عاء میں۔ کیونکہ جو کچھ فی نفسہ ہو۔ اس کو اس بات سے چارہ نہیں۔ کہ وہ بحیثیت اپنے اسم کے اس بات کا تقاضا کرے۔ کہ اس سے پہلے استتار ہو۔ اور یہ قیلت حکم کی قیلت ہے۔ نہ ایسی قیلت جس کے لئے وقت معین ہو۔ اس لئے کہ اس کی شان اس سے بلند ہے۔ کہ اس کے اور اس کی مخلوق کے درمیان توقیت ہو۔ یا انفصال و انفکاک ہو۔ یا اتصال و تلازم پایا جائے۔ کیونکہ یہ چیزیں یعنی توقیت انفصال وغیرہ اس کی مخلوق ہیں۔ پھر اس کے اور اس کی مخلوق کے درمیان ایک دوسری مخلوق کیسے ہو سکتی ہے۔ اگر ایسا ہو۔ تو تسلسل اور دور لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال امر ہیں پس اس بات کے تسلیم کرنے سے چارہ نہیں۔ کہ اس کی قیلت۔ بعدیت۔ البتہ آخریت ایک حکم ہے۔ اور بلحاظ کسی محل و اضافت کے ہے۔ مکان و زمان کی یہاں کوئی گنجائش نہیں وہ پیدائش عالم سے پہلے جیسا کہ چاہئے۔ عاء میں تھا۔ اور بعد پیدائش کے بھی جیسا وہ تھا۔ ویسا ہی ہے معلوم ہوا۔ کہ عاء بالا اعتبارات ذات کے حکم سابق کا نام ہے۔ اور مخلوق کا پینا اگر ناظور کا مقتضی ہے۔ اور ظہور حکم لاحق ہے۔ جو مع اعتبارات ذات کو لاحق ہوا۔ سو یہ سبقت ہی قیلت ہے۔ اور یہ قی ہی بعدیت ورنہ نہ کوئی قیلت ہے۔ نہ بعدیت۔ کیونکہ وہ خود ہی قبل ہے۔ اور خود ہی بعد۔ خود ہی اول خود ہی آخر۔ اور اس پر طرفہ یہ۔ کہ اس کا ظہور بدوں کسی اعتبار۔ نسبت و حیثیت کے عین اس کے بطون کا ہے۔ اولیت عین آخریت۔ قیلت عین بعدیت ہے۔ عقلیں اس میں حیران رہ گئیں۔ اور اس بات کا حوصلہ نہ رہا۔ کہ اس کی عظمت اور شان تک رسائی ہو سکے گی۔ کوئی مغوم اور کوئی معقول اس کا تصور نہیں کر سکتا۔

سوال باب

تنزیہ میں

تنزیہ ذات قدیمہ کے اپنے اُن اسماء و اوصاف و ذات میں منفرد ہونے کا نام ہے۔ جن کا وہ بطریق اصالت۔ بلند ہی و برتری خود اپنے نفس سے اپنے ہی نفس کے لئے استحقاق رکھتی ہے۔ بغیر اس بات کے کہ حادث کسی امر میں ان سے شائبہ نہ رکھے۔ تنزیہ سے ہمارے لئے میں سوائے اس تنزیہ کے اور کچھ نہیں۔ جس میں حادث کی بھی آمیزش ہے۔ اور تنزیہ قدیم بھی اس میں ملحق ہے۔ اس لئے کہ تنزیہ محدث کے مقابلہ میں خود اس کی جنس سے کوئی نسبت ہوتی ہے۔ اور تنزیہ قدیم کے مقابلہ میں اس کی جنس سے کوئی نسبت

نہیں۔ کیونکہ حق تعالیٰ نہ ضد کو قبول کرتا ہے۔ اور نہ اس کی تنزیہ کی کیفیت زوجی جاسکتی ہے۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ تنزیہ سے بھی منزہ ہے۔ اس کی ذاتی تنزیہ کو سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اور جس تنزیہ کا اور اک کیا جاتا ہے۔ وہ تنزیہ محدث ہے۔ نہ تنزیہ قدیم۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک تنزیہ اس حکم سے ذات کو مبرا کرنے کا نام ہے۔ جس کی نسبت اس کی طرف ہو سکتی ہے۔ اور حق کے لئے کوئی ذاتی تشبیہ نہیں۔ جس سے تنزیہ کو بھی استحقاق حاصل ہو۔ کہ تنزیہ میں اس نسبت تشبیہ سے اُسے منزہ سمجھا جائے۔ کیونکہ وہ ذات خود منزہ ہے۔ جیسا کہ اس کی کبریائی کا تقاضا ہے۔ پھر جس اعتبار سے بھی ہو۔ اور جس مظهر میں وہ جلوہ گر ہو۔ تشبیہ کے رنگ میں ہو۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا۔ کہ میں نے اپنے رب کو ایک جوان خوبصورت بے ریش انسان کی صورت میں دیکھا۔ یا تنزیہ کی حالت میں جیسا کہ فرمایا۔ کہ میں نے اس کو ایک نورانی شے دیکھا۔ غرضیکہ ہر حال میں وہ منزہ ہے۔ اس لئے کہ تنزیہ ذاتی کا حکم اس کو لازم ہے۔ جیسا کہ صفت موصوف کو لازم ہوتی ہے اور وہ اس مشہور منظر لزوم میں اپنی اسی تنزیہ قدیم پر ہے۔ جس کے وہ لائق ہے۔ اور جو سوائے اس کے کسی کے لئے مناسب نہیں۔ اور جیسے سوائے اس کے کوئی نہیں پہچان سکتا۔ پس وہ اپنے اسماء و صفات و ذات۔ مظاہر و تجلیات میں بحکم قدم ان تمام امور سے مستقر ہے۔ جن کی حادث کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔ خواہ وہ کسی جہت سے ہو۔ اس کی تنزیہ و تشبیہ خلق کی تنزیہ و تشبیہ کی مانند نہیں ہے۔ اور جس نے یہ کہا ہے کہ تنزیہ اپنے محل کی تطہیر کا نام ہے۔ نہ کہ ذات حق کی تطہیر کا۔ اُس نے تنزیہ سے تنزیہ غلطی مراد لی ہے۔ جس کے تقاضا پر تشبیہ ہے۔ اس لئے کہ بندہ جب صفات حق سے مصف ہوتا ہے۔ تو تنزیہ الہی سے اس کا نفس نقائص شے پاک و خالص ہو جاتا ہے۔ پھر وہ تنزیہ اس کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور حق اپنی اسی تنزیہ پر ہوتا ہے۔ جس میں اس کے غیر کو کوئی شرکت نہیں۔ اور خلق کی اس میں مجال نہیں۔ میری مراد یہ ہے۔ کہ چہرہ مخلوق کو اس تنزیہ سے کچھ بہرہ نہیں۔ بلکہ وہ اسی ذات حق کو سزاوار ہے جو ذات خود منظر ہے۔ اور فی نفسہ اس کا استحقاق لگھتی ہے۔ پس جس امر کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اس کو سمجھ۔

جان۔ کہ جب میں اپنی اس کتاب میں یا اپنی دوسری مؤلفہ کتب میں ذکر کرتا ہوں۔ کہ یہ بات حق کے لئے ہے۔ مخلوق کو اس میں کچھ حصہ نہیں۔ یا یہ بات مخلوق کا خاصہ ہے۔ حق کی طرف اس کی نسبت نہیں کی جاتی۔ تو میری مراد اس سے ذات کی وہ اعتبار ہی شق اور جہت ہوتی ہے۔ جو اس نام سے موسوم ہوتی ہے۔ نہ کہ وہ بات ذات کو کسی وجہ سے حاصل نہیں ہے۔ پس اس امر میں تامل کر۔ اس لئے کہ یہ امر اس بات پر مبنی ہے۔ کہ ذات دو وجہوں حق و خلق کی جامع ہے۔ پھر حق کے لئے وہ امور ہیں جس کے وہ لائق ہے اور خلق کے لئے وہ امور جن کی وہ مستحق ہے۔ بلکہ وہ اس کے کہ بہرہ چاہئے مرتبہ پر قائم ہوتی ہے۔ جیسا کہ بغیر کسی استخراج کے اس کی ذات تقاضا کرتی ہے۔ اور جیسا کہ وجہ دوسری میں ظاہر ہوتی ہے۔ تو ہر دو حکم اس دوسری میں موجود ہوتے ہیں۔ عنقریب باب تشبیہ میں اس کا ذکر آئیگا جس میں نہ عرض ہے نہ جوہر ہے۔

یا جوہر اقامت بہ رمضان + یا واحد فی حکمہ اثنان + جمعت محاسنک العلی فتوحدت + لک
باختلاف فیہما ضدان + ما انت الا واحد الحسن الذی + تم الکمال لذیلا نقصان + فلان
بطنت وان ظہرت فانت فی + ما تستحق من العلا السبحانی + تنزهات متقد سامتعالیا + فی عزت
الجابروت عن حد ثان + لم یدرک المخلوق الامثلہ + والحق متنزه عن الاکوان +

ترجمہ۔ اے جوہر جس میں دو عرض قائم ہیں۔ اے واحد جو اپنے حکم میں دو ہے۔ تو نے بلند درجہ کے محاسن کو
جمع کیا۔ پھر باوجود باہمی اختلاف کے تیرے لئے دونوں ضدیں ایک بن گئیں۔ اس حسن میں تیری ہی ایک ہستی ہے۔
جس کو پورا کمال حاصل ہے۔ اور جس میں کوئی نقص نہیں۔ پھر خواہ تو پوشیدہ ہو۔ خواہ ظاہر اسی صفت کے ساتھ ہے
جو تیری ذات پاک و برتر کو سنوا رہے۔ تو اپنی عزت جبروتی میں ہر حادث سے پاک و منزہ ہے۔ مخلوق اپنی ہی جیسی چیز کا
ادراک کر سکتی ہے۔ اور حق جمیع موجودات سے ایک نرالی ہی شے ہے۔



گیا رھواں باب تشبیہ میں

تشبیہ جمال کی صورت کے مراد ہے اس لئے کہ جمال الہی کے معنی ہیں۔ اور وہ اسما و اوصاف الہیہ ہیں۔ اور انکی
صورتیں ہیں۔ اور وہ ان معانی کی تجلعات ہیں۔ ان امور میں جو محسوس یا معقول سے وقوع میں آتی ہیں۔ محسوس
کی مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ قول ہے۔ کہ میں نے اپنے رب کو ایک جوان بے ریش کی صورت میں دیکھا۔
اور معقول کی یہ اناعند ظن عہدی بی۔ فلیظن بی ما شئت میں اپنے بندہ سے اس ظن کے مطابق رہتا ہوں۔ جو
وہ میرے ساتھ رکھتا ہے۔ پھر اس کا اختیار ہے کہ جیسی اس کی مرضی ہے۔ میرے ساتھ ظن رکھے۔ اور یہ ایک صورت
ہے جس سے تشبیہ مراد لی جاتی ہے۔ بیشک خدا تعالیٰ نے اپنے ظہور میں اپنی صورت جمال پر ہے۔ اور اس تنزیہ پر
بھی باقی ہے جس کے وہ لائق ہے جیسا کہ جناب الہی کو قوتے تنزیہ کا حق دیا۔ ایسا ہی تشبیہ الہی سے جمالی اس
اس کا حق دے۔

جان۔ کہ تشبیہ الہ کے حق میں ایک حکم ہے جو تنزیہ کے برخلاف ہے اس لئے کہ تنزیہ اس کے حق میں
ایک عینی امر ہے اور تشبیہ کی سوائے نفوس کاملہ کے اور کوئی شہادت نہیں دیتا۔ اور ان کے سوا دوسرے عارف وہ
اس کا دراک نہیں کرتے۔ مگر علی سبیل الایمان والتقلید۔ بسبب اس کے جو اس کے حسن و جمال کی صورتیں

تقاضا کرتی ہیں۔ اس لئے کہ موجودات کی ہر صورت اس کے سنس کی ایک صورت ہے۔ پھر اگر صورت نے بطور تشبیہ کے شہادت دی۔ اور تنزیہ سے کسی چیز کی شہادت نہ دی۔ تو حق نے ایک وجہ سے تجھے اپنے حسن و جمال کا شاہد بنایا۔ اور اگر صورت تشبیہ کی شہادت میں تو نے تنزیہ الہی کا بھی ادراک کیا۔ تو حق نے اپنی دونوں وجوہ تشبیہ و تنزیہ میں اپنے جلال و جمال پر تجھے گواہ کر لیا کہ جدھر منہ کر دے۔ ادھر ہی اللہ کی ذات ہے۔ پھر خواہ تو اس کی تنزیہ کرے۔ خواہ تشبیہ۔ ہر حال میں تو اس کی تعلیمات میں مستغرق رہے۔ تو اس سے جدا نہیں ہے۔ کیونکہ تو ہی ہے۔ اور تیرے سوا اور کچھ نہیں سوا جس حال۔ عمل اور معنوں پر تو ہے۔ وہ تیری ہی ہوتی ہے۔ ہر نامہ تو اس کے جمال کی صورت ہے۔ پھر اگر تو صورت تشبیہ پر ہی باقی رہا۔ تو تو اس کی صورت حسن کی شہادت دے رہا ہے۔ اور اگر اب جو تیری تشبیہ کے تجھ پر تنزیہ کا چشمہ کھلا۔ تو تو اس کے حسن و جمال اور معنی کی صورت ہے۔ اور اگر تو ایسے شہد سے کامیاب ہوا۔ جو تنزیہ و تشبیہ سے باہر ہے۔ تو تو تنزیہ و تشبیہ دونوں سے باہر ہو گیا۔ اور وہ ذات ہے۔ پس جس چیز کو تو پسند کرتا ہے۔ اپنے نفس کے لئے اسے اختیار کرے۔

جان کہ حق کے لئے دو تشبیہیں ہیں۔ ایک تشبیہ ذاتی۔ اور وہ وہ حالت ہے جس پر حضور محسوسہ موجودات یا وہ خیالی صورتیں ہیں جو محسوسات کے مشابہ ہیں۔ وہ سری تشبیہ وضعی جس پر ان اسماء کی معانی کی صورتیں ہیں۔ جو ان امور سے منفرہ ہیں۔ جو خیال میں مشتبہ بالمحسوس ہیں۔ اور یہ صورت ذہن میں منتقل و مدبرک ہوتی ہے اور حس میں متکلیف نہیں ہوتی۔ اور جب متکلیف ہوتی ہے۔ تو تشبیہ ذاتی سے ملحق ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ تکلیف تشبیہ کے کمال سے ہے۔ اور کمال ذات کو مناسب ہے۔ باقی رہ گئی تشبیہ وضعی کہ اس میں کسی طرح کا بھی تکلیف ممکن نہیں۔ بموجب اس ضرب المثل کے جس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے نور ذاتی کو طاق۔ چراغ۔ تبدیل سے تشبیہ دی ہے۔ اور انسان اس تشبیہ ذاتی کی صورت ہے۔ اس طرح کہ طاق سے مراد اس کا سینہ ہے۔ اور تبدیل یعنی شیشے سے مراد اس کا قلب اور چراغ سے اس کا سترا و شجرہ مبارکہ سے مراد ایمان بالغیب ہے۔ اور وہ ظہور حق ہے۔ خلق کی صورت میں۔ اور ایمان سے مراد ایمان بالغیب ہے۔ اور مرد و زنیوں سے حقیقت مطلقہ ہے۔ جسکی بات ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ نہ تو من کل الوجہ حق ہے۔ اور نہ من کل الوجہ خلق۔ اور شجرہ ایمانیہ ہے۔ جس کی صفت لاشرقیہ تنزیہ مطلق کو ثابت کرتی ہے۔ بایں طور کہ تشبیہ اس میں نہ ہو۔ اور اس کی صفت لاغر بیہ تشبیہ مطلق ہے۔ جس میں تنزیہ بالکل نہ ہو۔ پھر یہ شجرہ ایمانیہ جس میں پورے تشبیہ اور منفر تنزیہ ہے۔ پھر جاتا ہے اور اس سے روغن زیت نکالا جاتا ہے۔ اس وقت اس کا تیل کہ مراد اس سے یقین ہے۔ روشنی دیتا ہے۔ جس کے نور سے اس روغن کی ظلمت دور ہو جاتی ہے۔ اگرچہ محاسن کی آگ جس کو دوسرے نفقوں میں نور عیانی کہتے ہیں۔ اس کو نہ پہونچی ہو۔ اور وہ نور عیانی نور ایمانی پر تشبیہ کا نور ہے۔ اور مراد نور ایمانی سے تنزیہ کا نور ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے نور کی طرف جس کو چاہتا ہے۔ ہدایت دیتا ہے۔ اور لوگوں کے سمجھانے کے لئے ضرب المثلیں بیان کرتا ہے۔ اور وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔ اور یہ تشبیہ جس کا اس ضرب المثل

میں ذکر آیا ہے۔ تشبیہ ذاتی ہے۔ اور وہ چونکہ ضرب المثل سے ایک طور سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس لئے یہ ضرب المثل اس کے حسن کی ایک صورت ہے۔ جیسا کہ علم اگر عالم مثال میں دود کی صورت میں ظاہر ہو۔ تو یہ دود کی صورت معنی علم کی ایک صورت ہے۔ جس پر اس کو حمل کیا گیا ہے۔ ایسا ہی ہر مثل جس میں مثل بہ ظاہر ہوتا ہے۔ مثل بہ کی ایک صورت ہوتی ہے۔ پس اس کو سمجھئے۔ کہ طاقی۔ چراغ۔ قندیل۔ شجرہ۔ تیل۔ چونہ شرق کی جانب ہے۔ اور نہ غرب کی جانب اور اس کا روشنی دینا اور آگ اور وہ نور جس کی صفت نور علی نور ہے۔ یہ سب اپنے ظاہر مفہوم سے جمال الہیہ کی ذاتی صورتیں ہیں۔ اور واللہ یُکَلِّ شَیْئًا عَلَیْہِمْ۔ اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔ مراد اس علم سے اس جمال کے معنی ہیں۔ اس لئے کہ علم وہ معنی ہیں۔ جو کسی شے کے عالم میں ہوتے ہیں۔ اس کو خوب طور سمجھئے۔ اللہ تعالیٰ حق بولتا ہے۔ اور وہ زیادہ جاننے والا ہے۔

بارِ صواہل باب ۱۲

تجلی افعال میں

اپنے افعال میں حق سبحانہ و تعالیٰ کی تجلی سے وہ مشہد مراد ہے۔ جس میں بندہ جمیع اشیاء میں قدرت کا جریان ملاحظہ کرتا ہے۔ اور اس امر کا شاہد ہوتا ہے۔ کہ خدا ہی ان چیزوں کا محرک و متکبر بندہ سے فعل کی نفی کرتا ہے۔ اور اس کو حق کہنے کے لئے ثابت کرتا ہے۔ بندہ اس حالت میں اپنی قوت حول۔ ارادت سے مستلوب کیا جاتا ہے اس مشہد کے آدمیوں کی چند قسمیں ہیں۔ بعض ان میں سے ایسے ہیں۔ جو اولاً ارادہ حق کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ پھر اس کے فعل کا۔ اور اس حالت میں حول۔ فعل۔ ارادت تینوں چیزیں اس سے چھینی جاتی ہیں۔ اور یہ مشہد تجلیات افعال کے جمیع مشاہد سے بلند تر ہے۔ اور بعض ارادہ حق کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ لیکن مخلوقات میں اس کے تصرفات کو دیکھتے ہیں۔ اور یہ کہ سلطان قدرت کے ماتحت وہ سب چل رہے ہیں۔ اور بعض ان میں سے مخلوق سے فعل کو صاوار ہوتے دیکھ کر پھر آخر میں حق کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ یعنی اس فعل کو حق کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ اور بعض مخلوق سے فعل کے صادر ہونے کے بعد ایسا کرتے ہیں۔ لیکن اس مشہد واسے کا مشہد و جب افعال غیر کے متعلق ہو۔ تو مسلم ہے۔ اور جب اپنے افعال کے متعلق ہو۔ تو اسی صورت

میں مسلم ہے۔ جبکہ ظاہر شریعت کے موافق ہو۔ بخلاف اس شخص کے جو اولا ارادہ حق کو مشاہدہ کرتا ہے پھر قبل صدور فعل یا صدور ہوتے وقت یا بعد صدور کے ارادہ حق سے تصرف حق کو دیکھتا ہے۔ اسکی بابت ہم تسلیم کر لیں گے۔ کہ یہ مشہد اس کو صحیح ہو گیا ہے۔ اور ظاہر شریعت سے ہم اس کا مطالبہ کریں گے اگر صادق ہوگا۔ تو وہ ان امور میں مخلص سمجھا جائیگا۔ جو اللہ اور اس کے مابین ہیں۔ میرے اس قول کا فائدہ یہ ہے۔ کہ بہر حال یہ مشہد اس کے لئے تسلیم کیا جائیگا۔ اور پہلا شخص جو صدور فعل کے بعد جریان قدرت کو دیکھتا ہے۔ اس مشہد میں اس کا صادق ہونا ہم تسلیم نہیں کریں گے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں۔ کہ ان باتوں میں جو خلاف امر و نہی ہیں۔ قدرت سے جھگڑا کرے۔ بلکہ ان دونوں کو ظاہر شریعت کے حکم کا امتثال لازم ہے۔ پھر جس سے ایسی حرکت صادر ہوگی۔ جس پر شرع میں حد مقرر ہے۔ اس پر حد قائم کی جائیگی۔ اس لئے کہ اس نے کہا۔ جو حکم خدا سے اس کو لازم تھا۔ اور ہمارے لئے بھی یہ مشہد تقاضا کرتا ہے۔ کہ ہم بھی اس پر اس حکم خدا کو جاری کریں۔ جو اس فعل کو لازم ہے۔ اور جو شخص صدور فعل کے بعد جریان قدرت کو مشاہدہ کرتا ہے۔ فعل غیر کے مشاہدہ میں تو اس کے شہود کی تصدیق کی جائیگی لیکن اپنے نفس کے فعل میں اس کی وہی بات مقبول ہوگی۔ جو کتاب و سنت کے موافق ہوگی۔ اس لئے کہ زندگی بھی جب کسی معصیت کا مرتکب ہوتا ہے۔ تو کہہ دیتا ہے۔ کہ یہ فعل اللہ کے ارادہ اور اس کی قدرت سے مجھ سے وقوع میں آیا ہے۔ اور یہ اسی کا فعل ہے۔ پھر زندہ اور اس مقام میں کوئی فرق نہ رہا۔ اور بعض ایسے ہیں جو فعل اللہ کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور توبہ اپنے نفس کے فعل کو بھی دیکھتے ہیں۔ ایسے اشخاص اطاعت الہی کے کاموں میں طائع اور معصیت کے کاموں میں عاصی سمجھے جاتے ہیں۔ اور وہ ان دونوں حالتوں میں مسلوب الحول والفقوت والارادت ہوتے ہیں۔ اور بعض ارباب مشاہدہ ایسے ہیں۔ جو اپنے نفس کے فعل کو نہیں دیکھتے۔ فقط اللہ کے فعل کو دیکھتے ہیں۔ پھر وہ اپنے نفس کے لئے کوئی فعل مقرر نہیں کرتے۔ نہ اطاعت کے کاموں میں اپنے آپ کو مطیع اور نہ معصیت میں اپنے آپ کو عاصی خیال کرتے ہیں۔ اس مشہد کی باتوں میں سے ایک یہ ہے۔ کہ اس مقام کا آدمی کسی کے ساتھ کھانا کھاتا ہے۔ پانی پیتا ہے۔ پھر حلقاً کہہ دیتا ہے۔ کہ میں نے نہ کھانا کھایا۔ نہ پانی پیا۔ حتیٰ کہ اس بات پر بھی حلف کر بیٹھتا ہے۔ کہ میں نے کوئی قسم نہیں اٹھائی۔ حالانکہ وہ اللہ کے ہاں نیک اور سچے ہوتے ہیں۔ اور یہ ایک نکتہ ہے۔ جس کو وہی سمجھتا ہے۔ جس نے اس مشہد کا مزہ چکھا ہو۔ اور عین یقین سے اسے مشاہدہ کیا ہو۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جو اللہ کے فعل کو مشاہدہ نہیں کرتے۔ مگر اس کے غیر کے ساتھ۔ اور ان افعال میں جو اس کے نفس سے مخصوص ہیں۔ اپنے نفس کو نہیں دیکھتا۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جو اللہ کے فعل کو نہیں دیکھتے۔ مگر اپنے نفس میں۔ اور غیر میں اس کا مشاہدہ نہیں کرتے۔ یہ مقام پہلے سے اعلیٰ وارفع ہے اور بعض اطاعات میں فعل اللہ کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ لیکن معاصی میں نہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہوتے ہیں۔ بہ حیثیت اس تجلی افعال کے جو اطاعات میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ خدا تعالیٰ کی اس پر حرمت ہے۔ کہ معاصی

میں اپنے فعل کو اس سے چھپا رکھا ہے۔ تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جائے۔ اور یہ اس کے ضعف کی دلیل ہے۔
 ورنہ اگر وہ قوی ہوتا۔ تو معاصی میں بھی خدا تعالیٰ کے فعل کو مشاہدہ کرتا۔ جیسا کہ وہ اطاعات میں کرتا ہے۔
 اور ظاہر شرع کو بھی محفوظ رکھتا۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جن پر خدا تعالیٰ اپنا فعل معاصی میں ظاہر کرتا ہے۔ اور یہ
 حق کی طرف سے اس کے لئے مبتلا ہے۔ کہ وہ معصیت میں خدا تعالیٰ کے فعل کو دیکھتا ہے۔ اور اطاعت میں
 نہیں دیکھتا۔ اس وصف کے دو آدمی ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو نیکیوں کا حریص ہوتا ہے۔ اور دوسروں پر اطاعات
 میں سبقت لے جانی چاہتا ہے۔ پس خدا تعالیٰ اطاعات کی جہت سے اس سے چھپ جاتا ہے۔ اور معاصی
 میں ظاہر ہوتا ہے۔ تاکہ معاصی میں وہ حق کو مشاہدہ کرے۔ اور اس سے کمال الہی اس کو حاصل ہو۔ اور اس کی
 علامت یہ ہے۔ کہ وہ ہمیشہ اس حالت میں نہیں رہتا۔ انجام کار اطاعات کی طرف لوٹ آتا ہے۔ اور دوسرا وہ
 ہے۔ جو استدراج میں مبتلا ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ معاصی میں اسے رسوخ حاصل ہو جاتا ہے۔ پھر حق اس سے چھپ
 جاتا ہے۔ اور اس کو اسی حالت میں چھوڑا جاتا ہے *تَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ*۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جو اطاعت و
 معصیت دونوں میں اس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ پھر کبھی وہ مشاہدہ فی الطاعات کی حالت میں ہوتے ہیں۔ اور
 کبھی مشاہدہ فی المعصیت کی حالت میں۔

اسیاری بخدا اذا انزلت بہما وارسل غوا الغور ان حدث فیہ

ترجمہ۔ مشوق جب نجد میں نازل ہوتا ہے۔ تو میں نجد کو چل پڑتا ہوں۔ اور جب غور میں اترتا ہے۔ تو میں غور کی جانب کوچ کر لیا
 اور بعض ان میں سے ایسے نہیں۔ جو فعل خدا کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور جب معصیت سے کچھ ان پر جاری ہوتا
 ہے۔ تو اس پر سکون نہیں کرتے۔ مضطرب ہوتے ہیں۔ رو پڑتے ہیں۔ گر گڑ گڑاتے ہیں۔ غمگین ہوتے ہیں۔
 استغفار کرتے ہیں۔ اور اس سے محفوظ رہنے کی درخواست کرتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ وہ معصیت ایسی سے
 صادر ہوتی ہے۔ بہ سبب اس کے کہ قدرت و جوبی اس میں جاری ہے۔ یہ اس کے صدق اور اس کے مشہد کے
 خالص ہونے اور شہوت نفسیہ سے اس کے بری ہونے کی دلیل ہے۔ ان امور میں جو بطریق قضاء اس پر وارد
 ہوتے ہیں۔ اور بعض کا حال ان مذکورہ اشخاص کے برعکس ہوتا ہے۔ وہ نہ گڑ گڑاتے ہیں۔ نہ غمگین ہوتے ہیں
 نہ اس سے حفظ طلب کرتے ہیں۔ جریان قدرت کے ماتحت صبر و سکون سے جدھر بھرتا ہے۔ اُدھر بھرتے
 ہیں۔ اور یہ اس مشہد میں الکی قوت کشف کی دلیل ہے۔ اور یہ مقام پہلے سے بلند و تہ ہے۔ بشرطیکہ نفسانہ و سوس
 سے سلامت و محفوظ رہے۔ اور بعض ان میں سے ایسے ہیں۔ کہ اللہ ان کی معصیت کو اطاعت سے بدل دیتا
 ہے۔ پھر وہ معاصی وغیرہ میں جریان قدرت کا ملاحظہ کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان پر معصیت کے باری
 ہونے کو دیکھتا ہے۔ اور وہ معصیت اللہ کے ہاں اطاعت لکھی جاتی ہے۔ اور اس میں معصیت اس پر جاری نہیں
 ہوتا۔ اور بعض ان میں سے وہ ہیں۔ جن کی معصیت فی نفسہ اطاعت ہوتی ہے۔ بہ سبب ارادۃ الہی کے ساتھ
 موافقت کرنے کے اگرچہ اس کا امر اس کے ارادہ کے خلاف ہو۔ پھر اس حالت میں بندہ مخالفت امر کی جہت

عاصی اور موافقت ارادہ کی جہت سے مطیع ہونا ہے۔ اس لئے کہ وہ قبل صدور فعل ارادہ حق کی شہادت دیتا ہے۔ پھر جو کچھ اس سے وقوع میں آتا ہے۔ ارادہ الہی کے موافق ہونا ہے۔ اور وہ اس کے ساتھ جریان قدرت کا ملاحظہ کرتا ہے۔ تقلیب حق کو دیکھتا ہے۔ کہ وہی اسے الٹ پلٹ کر رہا ہے۔ اور بعض ابتلاء میں ڈالے جاتے ہیں۔ پھر خدا ان امور میں ان پر تجلی فرماتا ہے۔ جو حقیقہ و شرعاً مذموم ہوتے ہیں۔ اور وہ اپنی ضلالت و خذلان میں قلب حق کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور وہ اپنا گمراہ و مخدول ہونا بھی جانتے ہیں۔ یہ اس لئے ہے۔ کہ حکم مشہد نے اس فعل میں ظہور حق کا تقاضا کیا ہے۔

وقائلة لا تشككى الصلّٰى من علوى
وكن صابراً فيها على الصلّٰى والبلوى
نقلت وعيدى ماد عتدى زينب
الى غير خذلانى طريقاً ولا مادى
نصيدى منها تحققت قبحه
ومن قبحه ما حقت له هذه الشكوى

ترجمہ۔ میری معشوقہ زینب کہتی ہے۔ کہ میرے غلے سے باز رہنے کی شکایت نہ کر۔ باوجود باز رہنے اور مبتلا ہونے کے صبر رہ۔ میں نے اسے کہا۔ کہ مجھ کو چھوڑ دے۔ لیکن زینب نے سوائے میرے گمراہی اور خذلان کے میرے لئے کوئی راہ اور کوئی جائے پناہ نہ چھوڑی۔ اس سے میرا حصہ ہے۔ مجھ پر اس کی برائی ثابت نہیں ہوئی۔ اور جس برائی کو میں نے تحقیق کیا ہے۔ وہ بھی شکوی ہے۔

ایک غیبی فقیر اس مشہد کے فقیر سے ملا۔ اور اسے کہنے لگا۔ کہ اگر تو حفظ آداب شریعت سے ادب کو ملحوظ رکھتا۔ اور اس سے سلامتی کو طلب کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں یہ بات تیرے حق میں اچھی تھی۔ اس نے جواب دیا۔ کہ جناب من۔ اگرچہ میں نے ضلالت و خذلان کا لباس پہنا ہے۔ لیکن اس کے ارادہ کے میں موافق ہوں۔ کیا ارادہ الہی کی موافقت میں معصیت کے گاترے کو زیب تن کرنا ادب میں داخل ہے۔ یا کہ اسم طاعت کی ملامت۔ اور اس کے ارادہ کی مخالفت۔ اور ہوتا وہی ہے۔ جو اس کا ارادہ ہوتا ہے۔ اس نے کہا۔ میرا ساتھ چھوڑ دے۔ اور چلا جا۔

جان۔ کہ اس مقام کے لوگ اگرچہ ان کا مقام اور ان کا مقصد بزرگ و بلند ہے۔ حقیقت الامر سے محجوب ہوتے ہیں۔ جو کچھ وہ حق سے گنوا تے ہیں۔ وہ قدر و زن میں اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ جس کو وہ حق سے پاتے ہیں۔ تجلیات افعال تجلیات اسماء و صفات کے لئے حجاب ہیں۔ اور ہم تجلیات افعال کے متعلق اسی مذکورہ بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم نے اس کتاب میں اختصار و طولت کے مابین رہنے کا قصد کیا ہے۔

ترہواں باب

تجلی اسماء میں

جب حق نفاے اپنے کسی بندہ پر اپنے کسی اسم میں تجلی فرماتا ہے۔ تو اس اسم کے انوار میں بندہ کا اپنا وجود
 بنج و بن سے اکھٹا جاتا ہے۔ جب حق کو کوئی اس اسم سے پکارتا ہے۔ تو بندہ بول اٹھتا ہے۔ اس لئے کہ اس
 اسم کا اس پر وقوع ہوتا ہے۔ اور تجلیات اسماء کا پہلا مشہد یہ ہے۔ کہ حق نفاے اسم موجود میں تجلی فرماتا ہے۔ پھر
 بندہ پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور اس سے اعلیٰ درجہ کی تجلی اسم واحد کی تجلی ہے۔ اور اس سے بڑھ کر اسم
 اللہ کی تجلی ہے۔ کہ اس تجلی میں بندہ کا وجود بنج و بن سے اکھٹا جاتا ہے۔ اور یہ پہلا ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتا ہے۔ پھر
 اس سے حق کو بطور حقیقت پکارا جاتا ہے۔ اس حالت میں اللہ اسم عبد کو مٹا کر اسم اللہ کو اس کے لئے ثابت کرتا
 ہے۔ جب کوئی یا اللہ کہہ پکارتا ہے۔ تو وہ بندہ اس کے جواب میں کہتے کہ وَسَعْدَيْكَ کہتا ہے۔ پھر جب اس
 مقام سے ترقی کرتا ہے۔ اور اللہ اس کو قوت دیتا ہے۔ اور اس سے فناء کے بعد ایک دوسری بقا حاصل کرتا ہے
 تو پھر جو اس بندہ کو پکارتا ہے۔ خدا اس کا جواب دیتا ہے۔ مثلاً اگر تو کہے یا مُحَمَّدٌ تو خدا اس کے جواب
 میں کہے گا لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ پھر اس کے آگے اسم الرحمن کی تجلی ہے۔ پھر اسم رب کی۔ پھر اسم ملک کی۔
 پھر اسم علیہ کی۔ پھر اسم قادر کی۔ اور ہر ترتیب ہر تجلی دوسری سے بزرگ ہوتی ہے۔ کیونکہ پہلی تجلی دوسری
 سے اجمالی ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے۔ کہ تفصیل اجمال سے زیادہ عزیز القدر ہے۔ اسم الرحمن میں اس کا ظہور اسم اللہ
 کے ظہور کی تفصیل ہے۔ اور اسم رب میں ظہور اسم الرحمن کے ظہور کی ایسا ہی باقی اسماء کو قیاس کر لو۔ بخلاف
 تجلیات ذاتیہ کے۔ اس لئے کہ ذات ان مراتب مذکورہ میں سے جب کسی مرتبہ کے حکم میں تجلی فرماتی ہے۔ تو اُم
 کا مرتبہ اخص کے اوپر ہوتا ہے۔ چنانچہ الرحمن کے رب کے اوپر اور ان دونوں کے اوپر اللہ کی ذاتی تجلی ہے۔ سو اس
 کو سمجھ۔ اور یہ بات تجلیات اسمائے مذکورہ کے برخلاف ہے۔ جب بندہ ان تجلیات اسمائے میں جو حقیقت ذاتیہ
 رکھتے ہیں۔ اس درجہ کو پہنچتا ہے۔ کہ جمیع اسماء الہیہ اس سے وقوع کا مطالبہ کریں۔ جیسا کہ اسم سبی کا مطالبہ
 کرتا ہے۔ تو اس وقت بندہ کا ظاہر اس قدس کی شاخوں پر بیٹھ کر یوں نغمہ سرا ہے ہوتا ہے۔

ینادی المنادی باسمہا ناجیبہ
 وَمَا ذَلِك إِلَّا أَنَا رُوحٌ وَاحِدٌ
 فادعنی فلیسلی عنی داعی تجیب
 نداء لعلہما وھو یجیب
 بای تنادی الذات منہ تعیب

فَذَاتِي لَهَا ذَاتٌ وَأَسْمَى فَاَسْمَهَا
وَلَكِنَّهُ نَفْسُ الْمَحَبِّ جَدِيدٌ

ترجمہ۔ پکارنے والا اس کا نام لیکر پکارتا ہے۔ تو میں اس کا جواب دیتا ہوں۔ اور میں پکارتا جاتا ہوں۔ تو میری طرف سے نبلی جواب دیتی ہے۔ ہم دو قالب اور ایک جان ہیں۔ اور یہ ایک عجیب بات ہے۔ یا ہم دونوں مثل اس شخص کے ہیں۔ جس کے دو نام ہیں۔ اور ذات ایک ہے جس نام سے ذات کو پکارتا جاتا ہے۔ وہ نام اسی کو پہنچتا ہے۔ میری ذات اس کی ذات ہے اور میرا نام اس کا نام ہے۔ اس سے اتحاد میں یہ احوال عجیب غریب ہے علی تحقیق ہم دو ذاتیں نہیں ہیں۔ کہ دونوں مل کر ایک ہو گئی ہوں۔ بلکہ خود نفس محب ہی جدید ہے۔

تجلیات اسمائے میں عجیب بات یہ ہے۔ کہ متجلی لایعنی جس کے لئے تجلی ہوتی ہے۔ وہ صرف ذات محض کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اسم کو نہیں دیکھتا۔ لیکن تمیز کرنے والا ان اسماء کی بادشاہت کو جانتا ہے۔ جن کی تجلیات میں وہ اللہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اسی اسم سے اس نے ذات کی طرف رہنمائی حاصل کی ہے مثلاً اس سے یہ جانا جاتا ہے۔ کہ وہ اللہ ہے۔ یا رحمن ہے۔ یا علیم ایسا ہی کوئی اور اسم لے لو۔ پھر یہ اسم اپنے وقت پر حاکم ہے۔ اور ذات سے اس کا مشہد ہے۔

تجلیات اسماء میں لوگوں کی چند قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض کا ہم ذکر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اسماء شہا ہیں۔ پھر ہر اسم میں حق کی تجلی ہوتی ہے۔ لوگوں کی حالت اس میں مختلف ہوتی ہے۔ اور وصول کے طریقے بھی مختلف ہوتے ہیں۔ پس ان سب کا احاطہ کرنا ناممکن ہے۔ میں ہر اسم کے مختلف طریقوں میں سے بھی انہی طریقوں کا ذکر کروں گا۔ جو خاصۃً میرے سلوک فی سبیل اللہ میں آئے ہیں۔ بلکہ تمام جن کا ذکر میں نے اپنے غیر سے بطریق حکایت یا اپنی طرف سے اس کتاب میں کیا ہے۔ وہ وہ باتیں ہیں۔ جو میرے زمانہ سلوک میں بطریق کشف و معائنہ مجھ پر کھولی گئی ہیں۔ اب ہم تجلیات اسماء میں لوگوں کی مختلف اقسام کے بیان کے درپے ہوتے ہیں۔ بعض وہ ہیں۔ جن پر حق بہ حیثیت اپنے اسم قدیم کے تجلی فرماتا ہے۔ اور اس تجلی کا طریق یہ ہے۔ کہ حق تعالیٰ وہ حالت اس پر منکشف فرماتا ہے۔ اور اُس علمی وجود کی کیفیت اس پر طاری کرتا ہے۔ جو پیدائش عالم سے پہلے اس کی تھی۔ اس حالت میں اس کا خارج وجود سلب کیا جاتا ہے۔ اور وہ اس علمی وجود سے موجود ہوتا ہے۔ جواز میں علم الہی میں ثابت تھا۔ ظاہر ہے۔ کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کا علم قدیم ہے۔ پھر معلوم جس کے ساتھ علم کا تعلق ہے۔ وہ بھی قدیم ہو گا۔ پس وہ شخص متجلی لایعنی اس حالت میں قدیم ہوتا ہے۔ اور اس اعتبار سے جمیع موجودات علم الہی میں قدیم ہے۔ اپنے اسی اسم قدیم سے بندہ حق کی طرف رجوع کرتا ہے۔ جب اس قدم کی کیفیت اُس پر طاری ہوتی ہے۔ تو وہ اپنے حدوث سے فانی ہو جاتا ہے۔ اور بصورت اپنے عین ثابۃً علمیہ قدیم رہ جاتا ہے۔ اور بعضے ایسے ہیں۔ جس پر وہ بہ حیثیت اپنے اسم حق کے متجلی ہوا۔ اور اس تجلی کا طریق یہ ہے۔ کہ حق تعالیٰ اس حقیقت کارا از اس پر منکشف فرماتا ہے۔ جس کی طرف خدا تعالیٰ کے اسفل

میں اشارہ ہے کہ ہم نے آسمان۔ زمین اور جو کچھ ان میں ہے۔ حق کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ پھر جس کے لئے اس کی ذات بحیثیت اپنے اسم حق کے تجلی فرماتی ہے۔ تو خلق اس سے فانی ہو جاتی ہے۔ اور محض ذات مقدس منزہ الصفات باقی رہ جاتی ہے۔ اور بعض پر حق سبحانہ و تعالیٰ بحیثیت اس کے اسم واحد تجلی فرماتا ہے۔ اور اس تجلی کا طریق یہ ہے کہ حق تعالیٰ عارف پر عالم کی اصلیت اور مثل دریا کی موج کے ذات حق سے اس کا برو کشفی طور پر ظاہر فرماتا ہے۔ پھر وہ بحکم و احادیث متکثر و متعدد مخلوق میں ظہور حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس وقت اس کا کوہ وجود گر پڑتا ہے۔ اس کا کلیم بیہوش ہو جاتا ہے۔ کثرت وحدت گم ہو جاتی ہے۔ اور مخلوق کی یہ حالت ہو جاتی ہے کہ گویا وہ نہ تھی۔ اور حق کی یہ کہ گویا ہمیشہ سے اس کی یہی شان چلی آتی ہے۔ اور بعض پر خدا تعالیٰ اپنے اسم قدوس کی حیثیت سے تجلی فرماتا ہے۔ اور اس تجلی کا طور یہ ہے کہ حق تعالیٰ کشفی رنگ میں سالک کو وَفَعَلْتُ فَيَدِينُ دُرُوحِي یعنی میں نے اپنی روح اس میں پھونک دی کے راز پر آگاہ کرتا ہے۔ اور اُسے سمجھا دیتا ہے کہ اس کی روح اس کا نفس ہے۔ سوائے اس کے اور کوئی بات نہیں۔ اور اللہ کی روح مقدس و منزہ ہے۔ پھر اس وقت حق تعالیٰ اپنے اسم قدوس میں اس پر تجلی فرماتا ہے۔ جس سے نقائص خلق و کون بندہ سے فانی ہو جاتے ہیں۔ اور وہ حق کے ساتھ باقی رہ جاتا ہے۔ جو وصف حدوث سے منزہ ہے۔ اور بعض ایسے ہیں جن پر حضرت باری تعالیٰ کی تجلی بحیثیت اسم ظاہر کے ہوتی ہے۔ اور اس کا یہ طریقہ ہے کہ خدا تعالیٰ عالم کون و خلق کی کثیف چیزوں میں سرطور نور الہی کا انکشاف فرماتا ہے۔ جس سے سالک کو ھُوَ الظَّاهِر کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ پھر اس حالت میں حق ظاہر اور بندہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ ظہور ہستی حق سے دوسری مخلوق پوشیدہ ہو جاتی ہے۔ اور بعض پر بحیثیت اسم باطن تجلی فرماتا ہے۔ اور اس کا طریق یہ ہے کہ سالک پر یہ بات کھولی جاتی ہے کہ تمام چیزوں کا قیام اللہ کے ساتھ ہے۔ تا معلوم ہو جائے کہ وہ ان کا باطن ہے۔ پھر جب بحیثیت اسم باطن ذات کی تجلی ہوتی ہے۔ تو نور حق سے اس کا ظہور صٹ جاتا ہے۔ حق اس کا باطن اور وہ حق کا ظاہر ہوتا ہے یعنی بندہ کی اپنی ہستی کوئی نہیں رہتی۔ نور حق بمنزلہ قالب اور حق بمنزلہ جان کے ہوتا ہے۔ اور بعض پر وہ بحیثیت اسم اللہ تجلی ہوتا ہے۔ اور اس تجلی کے طریقوں کی کوئی حد نہیں۔ بلکہ دوسرے اسماء جو پہلے مذکور ہوئے۔ انکی تجلیات کے طریقوں کا بھی یہی حال ہے۔ اس لئے کہ اختلاف مظاہر کی وجہ سے جو اختلاف قوالب سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان طریقوں کا انضباط نہیں ہو سکتا۔ پھر جب حق اپنے کسی بندہ پر بحیثیت اپنے اسم اللہ کے متجلی ہوتا ہے۔ تو بندہ اپنے نفس سے فانی ہو جاتا ہے۔ اور اللہ اُس میں اس کے لئے اس کا نفس ہو جاتا ہے۔ اور اس کی صورت وہیکل مخدثات کی غلامی سے خلاص ہو جاتی ہے۔ اور قیدہ اکوان سے وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ پھر وہ احدی الزات۔ واحدی الصفات ہے۔ نہ باپوں کو جانتا ہے۔ نہ ماؤں کو۔ جس نے اللہ کا ذکر کیا۔ اس نے اس کا ذکر کیا۔ جس نے خدا کو دیکھا۔ اس نے اس کو دیکھا۔ اس وقت وہ زبان حال سے اپنی عجیب گفتگو سے یوں گویا ہوتا ہے۔

خَبْنِي، نَكَانَتْ فِي عَيْنِي، يَا بَدْرًا
اجل عوضا بلس عین ما انا واقع

نکنت اناھی وھی کانت انا
وما لہافی وجود مفرد من بینا
وہالی ہما ماض کذا مضارع
بہت من نوحی فما انا ضائع
فلنی جبین الحسن تلافی بطلان
لیطیع فیہا للکمال مطاب
واخلا قہالی فی الجمال مطاع
لی اسم ولی تلك النعوت تواب

ترجمہ - میں نے اپنا وجود کھودیا۔ پھر وہ میری طرف سے مجھ میں قائم مقام ہوا۔ یہ عرض جلیل القدر تھا۔ بلکہ بعینہ میں ہی تھا۔ پس میں وہ تھا۔ اور وہ میں تھا۔ وجود مفرد تھا۔ جس کے لئے کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا۔ میں اس کے ساتھ اس میں باقی رہا۔ اور فرق ہمارے درمیان سے اٹھ گیا۔ اور میرا حال اس کے ساتھ ماضی و مضارع میں ایک ہی جیسا ہو گیا۔ لیکن میں نے اپنے نفس کو بلند کیا۔ پھر حجاب اٹھ گیا۔ اور میں اپنی نیند سے بیدار ہوا۔ گویا کہ میں لیٹا ہی نہ تھا۔ میں نے اپنی چشم حقیقت سے اپنے آپ کو حق دیکھا۔ پھر میرے حسن کی پیشانی میں یہ روشنیاں موجود ہیں۔ میں نے جلی شیشے رنگائے۔ تاکہ ان میں کمال کی صورتیں چھپ جائیں۔ پھر اس کے اوصاف میرا وصف اور میری ذات اس کی ذات ہے۔ اور اس کے خلا میرے جمال کے مطلع ہیں۔ اور بالتحقیق میرا نام اس کا نام ہے۔ اور اس کی ذات کا نام میرا نام ہے۔ اور یہ تمام اوصاف میرے تواب ہیں۔

اور بعض پر حق تعالیٰ بحیثیت اپنے اسم رحمن کے تجلی فرماتا ہے۔ اور اس کا طور یہ ہے۔ کہ جب حق بحیثیت اپنے اسم اللہ کے اس پر تجلی ہوتا ہے۔ تو اپنے مرتبہ علیا کبریٰ پر جو جمیع اوصاف بزرگی کو شامل ہے۔ اور جمیع موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ اس کو رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہ اس تجلی ذاتی کے قریب پہنچنے کی سبیل ہوتی ہے۔ جو بحیثیت اس کے اسم رحمن کے ہوتی ہے۔ اور اس تجلی کی شان یہ ہے۔ کہ اس میں اسماء الہیہ ایک ایک ہو کر بندہ پر وارد ہوتے ہیں۔ پھر وہ برابر علی قدر نور ذات جو خدا نے اس بندہ میں رکھا ہوتا ہے۔ ان کا اثر قبول کرتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ اسم رب کا اس پر نزول ہوتا ہے۔ جب وہ اس کو قبول کر لیتا ہے۔ اور حق اس کے لئے اس میں تجلی ہوتا ہے۔ تو اسماء نفسیہ مشترکہ جو اسم رب کی رقابت میں ہیں۔ مثل علیم و قادر اور اس جیسے اور نام اس بندہ پر اثر پڑتے ہیں۔ یہاں تک کہ اسم ملک کا اس پر ورود ہوتا ہے۔ جب اس کو قبول کر لیتا ہے۔ اور حق اس کی ذات میں تجلی فرماتا ہے۔ تو باقی اسماء اپنے کمال کے ساتھ ایک ایک ہو کر اس پر اثر پڑتے ہیں۔ حتیٰ کہ یہ سلسلہ اس کے اسم قیوم تک پہنچتا ہے۔ پھر جب اللہ اس کو قوت دیتا ہے۔ اور اپنے اسم قیوم میں اس کے لئے تجلی فرماتا ہے۔ تو تجلیات اسماء سے تجلیات صفات کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

چودھواں باب

تجلی صفات میں

جب حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں اپنے بندہ پر تجلی فرماتا ہے۔ تو بندہ اس صفت کے فلک میں یہاں تک تیز تلبہ ہے۔ کہ بطریق اجمال نہ بطریق تفصیل اس کی حد کو پہنچ جاتا ہے۔ اس لئے کہ صفاتیوں کے لئے کوئی تفصیل نہیں ہے۔ صفات کی ان کو سیر بطریق اجمال ہوتی ہے۔ پھر جب بندہ اس صفت کے فلک میں تیز چلتا ہے۔ اور بحکم اجمال اس کا کمال حاصل کر لیتا ہے۔ تو اس صفت کے عرش پر قیام کرتا ہے۔ اور اس سے موصوف ہوتا ہے۔ اس وقت اس سے ایک دوسری صفت آلتی ہے۔ پھر یہ سلسلہ برابر لگا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ جمیع صفات کا کمال حاصل کر لیتا ہے۔ پھر اسے میرے بزرگ تجھ کو یہ مذکورہ بیان مشکل میں نہ ڈالے۔ حال اشکال کی صورت یہ ہے۔ کہ جب حق سبحانہ و تعالیٰ اپنے کسی اسم یا صفت سے بندہ پر تجلی ہونا چاہتا ہے۔ تو اس بندہ کو فنا کر دیتا ہے۔ ایسی فنا کہ اس کو اپنے نفس سے معدوم کر ڈالتا ہے۔ اور وجود سے اس کو سلب کر لیتا ہے۔ پھر جب نور عبدی مٹ جاتا ہے۔ اور روح خلقی فنا ہو جاتا ہے۔ تو حق تعالیٰ بندہ کی ہیکل میں بدوں حلول اپنی ذات کا ایک لطیفہ اس چیز کے بدلے قائم کر دیتا ہے۔ جو اس سے اس نے چھینی ہے۔ وہ لطیفہ اس بندہ سے نہ جدا ہوتا ہے۔ نہ اُس سے متصل۔ اس لئے کہ اپنے بندوں پر اس کا تجلی کرنا بطور اس کے فضل وجود کے ہے۔ اگر وہ ان کو فنا کر کے اس کا عوض ان کو نہ دے۔ تو یہ ایک قسم کا عذاب ہے۔ جو شایان شان باری نہیں۔ اس لطیفہ کا نام روح القدس ہے۔ پھر جب بندہ کے عوض میں خدا اپنی ذات کا ایک لطیفہ قائم کر دیتا ہے۔ تو تجلی اس لطیفہ پر واقع ہوتی ہے پس حق کی تجلی اپنے ہی نفس پر ہوتی ہے۔ لیکن اس لطیفہ الہیہ کا نام ہم بندہ اس اعتبار سے رکھتے ہیں۔ کہ وہ بندہ کے عوض میں ہے۔ ورنہ نہ بندہ ہے۔ نہ رب۔ اس لئے کہ ربوبیت یعنی بندہ کی نفی سے اسم رب کی بھی نفی ہو جاتی ہے پھر وہاں سوائے اللہ واحد احد کے اور کوئی نہیں ہے۔ اس کے متعلق میں کہتا ہوں۔

مَا لِلْخَلِيفَةِ إِلَّا اسْمُ الْوَجُودِ عَلَى	حکم المجاز و فی الحقیقة ما احد
فَعِنْدَ مَا ظَهَرَ اِنْوَارُ لَا سَلْبُوا	ذَاكَ التَّسْحِي فَلَا كَانُوا لَا فَقْدُوا
اِنْفَاَهُمْ وَهَمِّي عَيْنُهُمْ عَدَم	وَفِي الْفَنَاءِ وَهْمٌ بِاقْوَانِ مَا مُحَمَّدُوا
فَعِنْدَ مَا عَدِمُوا صَارَ الْوَجُودُ لَهُ	وَكَانَ ذَا حُكْمَهُ مِنْ قَبْلِ مَا وَجِدُوا
فَالْعَبْدُ صَادِكُهُ اِنْ لَمْ يَكُنْ اَبْدًا	وَالْحَقُّ كَانُ كَمَا اِنْ لَمْ يَزَلْ اَحَدًا

لکنہ عند ما ابداء ملاحته کسی الخلیفۃ نور الحق ناخذہ
انہی نکان عن الفانی بہا عوضاً وقام عنہم فنی التحقیق ما تعدوا
کالموج حکمہم فی بحر وحدتہ والموج فی کثرۃ بالبحر متحدوا
فان تحرك فالا مواج اجمعہ وان تسکن لا مواج ولا عداؤ

ترجمہ۔ مخلوق پر اسم وجود کا اطلاق مجازی طور پر ہوتا ہے۔ اور حقیقت میں کوئی نہیں۔ جب اس کے اوار ظاہر ہوئے۔ تو اس نام رکھنے کو وہ کھو بیٹھے۔ پھر نہ موجود ہیں۔ اور نہ منقود۔ اس نے ان کو فنا کر دیا۔ حالانکہ وہ اپنی حقیقت اور اپنی شخصیت میں پہلے ہی معدوم تھے۔ اور باوجود فانی ہونے کے پھر وہ باقی ہیں۔ جس سے ان کو انکار نہیں۔ جب وہ معدوم ہو گئے۔ تو جو اس کے لئے ثابت ہو گیا۔ اور ان کے موجود ہونے سے پہلے بھی اس کا یہی حکم تھا۔ پھر اس مقام نفاع النفس والخلق وبقاہ بالحق میں بندہ ایسا ہو گیا۔ کہ گویا وہ کبھی تھا ہی نہیں۔ اور حق ایسا کہ گویا اس کی شان احدیت میں جو اسم صفت۔ کون و خلق وغیرہ جمع اعتبارات سے بالاتر ہے۔ کوئی فرق نہیں آیا۔ یعنی وہ جیسا کہ ازل لازل میں تھا۔ کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہ تھی۔ اس کی وہی شان بندہ پر طاری ہو جاتی ہے۔ ترجمہ۔ لیکن جب میں اس کی ملاحظہ ظاہر کرتا ہوں۔ تو مخلوق نور حق کا لباس پس کر ایک ہو جاتی ہے۔ اس نے فانی کیا۔ پھر وہ فانی کی طرف سے خود عوض بندہ اور ان کی طرف سے وہ قائم ہوا۔ حالانکہ وہ حقیقت میں بیٹھے ہی نہ تھے۔ یعنی یہ فنا قیام۔ قعود۔ عوض وغیرہ سب اعتباری چیزیں ہیں۔ اور نہ جس کی حقیقت کی آنکھ روشن ہوتی ہے۔ وہ جانتا ہے۔ کہ کون قائم اور کون قاعد۔ ترجمہ۔ اس کے دریا ئے وحدت میں مخلوق کا حکم مثل موج کے ہے۔ اور موج باوجود کثرت دریا سے فی ہوتی ہے۔ اگر دریا متحرک ہو۔ تو وہ سب موج بن جاتا ہے۔ اور جب ساکن ہوتا ہے۔ تو نہ موج ہے۔ اور نہ عدا۔

جان۔ کہ تجلیات صفات سے مراد یہ ہے۔ کہ ذات بخیر صفات سے متصف ہونے کو اصلی۔ حکمی۔ قطعی طور پر قبول کرے۔ جیسا کہ موصوف صفت کے انصاف کو قبول کرتا ہے۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا کہ لطف البیہ جو یہ ہیکل عبدی بندہ کی طرف سے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور معارف البیہ سے اس کا انصاف اصلی۔ حکمی اور قطعی ہوتا ہے۔ پس حق اسی چیز سے متصف ہوا۔ جو پہلے ہی اس کے لئے ثابت تھی۔ اور بندہ کے لئے یہاں کچھ نہیں ہے۔ اور تجلیات صفات میں لوگوں کا حال ان کی قابلیتوں کے اندازہ پر ہوتا ہے۔ اور ان کے دُور علم و قوتِ عزم کے موافق ہوتا ہے۔ بعض پرندہ اقلانے اپنی صفتِ حیات سے تجلی ہوتا ہے۔ پھر اس وقت بندہ حیح عالم کی حیات بن جاتا ہے۔ جمیع موجودات اجسام و ارواح میں وہ اپنی زندگی کو سرایت کئے ہوئے دیکھتا ہے۔ معانی اور ان کی صورتوں کو دیکھتا ہے۔ کہ اسی سے انکی زندگی ہے۔ جس کے ساتھ وہ قائم ہیں۔ پھر وہاں مثل اقوال و اعمال کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور مثل ارواح کے کوئی صورتِ لطیفہ نہیں ہے۔ یا مثل اجسام کے کوئی صورتِ کثیفہ نہیں ہے۔ پس کی زندگی سے یعنی لطیفہ البیہ جو نفس عبد میں حق کا نمونہ ہے۔ اور صاف البیہ سے اس کا انصاف عین حق کا انصاف ہے۔ پس سوائے حق کے یہاں کوئی چیز متصف نہیں ہوتی۔ ترجمہ

یہ بندہ نہ ہو۔ اور جو اس سے مدد نہ لیتی ہو۔ وہ انکی مدد لینے کی کیفیت کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور بدول کسی واسطہ کے بلکہ بطریق ذوق الہی۔ کشفی۔ غیبی۔ یعنی کے وہ اس بات کو خود اپنے نفس سے جانتا ہے۔ میں ایک رت تک اس تخلی میں رہا۔ کہ موجودات کی زندگی اپنے اندر دیکھتا رہا۔ اور میں اپنی حیات کی اس مقدار کو بھی دیکھتا تھا۔ جو حسب اقتضاء ذات ہر موجود کو مجھ سے حاصل تھی۔ اور میں اس حالت میں ایک ہی زندگی تھا۔ جو بالذات منقسم نہ تھی۔ حتیٰ کہ عنایت الہی کا ہاتھ مجھے اس تخلی سے ایک اور تخلی کی طرف لے گیا۔ جو اس تخلی سے غیر تھی۔ اور کو غیر۔

اور بعض پرانہ نغائے اپنی صفتِ علمیت سے متخلی ہوتا ہے۔ اور یہ اس طور پر کہ خدا جب اپنی صفتِ حیات سے اس پر تخلی فرماتا ہے۔ جو جمیع موجودات میں ساری ہے۔ تو یہ بندہ اس حیات کی قوتِ احدیت سے تمام ان چیزوں کا مزا چکھ لیتا ہے۔ جو ممکنات میں ہیں۔ پھر اس وقت ذاتِ صفتِ علمیت سے اس پر تخلی فرماتی ہے۔ اور وہ جمیع عوالم کی تقریبات کو بندہ سے معاد تک جان لیتا ہے۔ اور ہر شے کی بابت اسے معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ وہ کیسی تھی۔ کیسی ہے۔ اور کیسی ہوگی۔ اور جان جاتا ہے۔ اس چیز کو جو نہ تھی۔ اور اس بات کو کہ وہ کیوں نہ ہوگی۔ اور اگر ہوگی۔ تو کس طرح ہوگی۔ یہ تمام علوم اس کے لئے ذاتی۔ اصلی۔ حکمی۔ کشفی۔ ذوقی ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ بطور علم اجمالی۔ تفصیلی۔ کلی۔ جزئی کے جمیع معلومات میں سرایت کئے ہوتا ہے۔ اپنے اجمال میں مفصل ہوتا ہے۔ لیکن غیب الغیب میں اور علم لدنی و ذاتی تفصیل غیب الغیب سے شہادۃ الشہادۃ تک پہنچتا ہے۔ وہ اس کے اجمال کی تفصیل غیب میں دیکھتا ہے۔ اور غیب الغیب میں اجمال کلی کو جانتا ہے۔ اور صفاتی کو بحر غیب الغیب میں اس پر واقع ہونے کے علم سے کچھ حصہ نہیں ہے۔ اور اس کلام کو ناورد اشخاص ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اور وہی اس کا مزا چکھ سکتے ہیں جو جو وہ ہیں۔

اور بعض پر خدا صفتِ بصیرت سے متخلی ہوتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے۔ کہ جب وہ صفتِ بصیرت۔ علمیت۔ احاطہ۔ کشفیت سے بندہ پر متخلی ہوتا ہے۔ تو صفتِ بصیرت سے اس پر تخلی فرماتا ہے۔ پھر اس بندہ کی آنکھ اس کے علم کا محل بن جاتی ہے۔ پھر وہاں ہر علم جو حقی اور خلق کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اس پر اس بندہ کی آنکھ پڑتی ہے۔ پھر وہ تمام موجودات کو جس طرح کہ وہ ہیں۔ غیب الغیب میں دیکھتا ہے۔ اور بڑے تعجب کی بات یہ ہے۔ کہ عالم شہاد میں ان سے جاہل رہتا ہے۔ پھر اس مشہد عالی اور منظرِ علی کو دیکھ۔ کہ کس قدر عجیب اور شیریں ہے۔ اور اس کی وجہ سوائے اس کے اور کوئی نہیں۔ کہ عہدِ صفاتی کے کوئی اور خلقی ہاتھ میں ان چیزوں سے کوئی چیز نہیں ہوتی۔ جو اس کے حقی ہاتھ میں ہوتی ہیں۔ اور یہاں دونی نہ سمجھ لینا۔ میری مراد خلقی ہاتھ سے بندہ کی شہادت یعنی اس کا ظاہر ہے۔ اور حقی ہاتھ سے اس کا غیب۔ اور میرے قول کا مطلب یہ ہے۔ کہ بندہ کے ظاہر پر اس چیز سے کوئی چیز ظاہر نہیں ہوتی۔ جس پر اس کا غیب ہے۔ مگر ناورد طور پر بعض چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ جن کو بطور بطور اکرام کے حق تعالیٰ اس پر ظاہر کرتا ہے۔ بخلاف عہدِ ذاتی کے کہ اس کی شہادت اس کا غیب اور اس کا غیب اس کی شہادت ہے۔ پس چاہئے۔ کہ تو اس کو سمجھے۔

اور بعض پر صفتِ سمع سے اس کی تجلی ہوتی ہے۔ پھر وہ جمادات۔ نباتات۔ حیوانات کی بولی اور کلامِ ملائکہ اور مختلف بولیوں کو سنتا ہے۔ اور بعد اس کے لئے مثلِ قریب کے ہوتا ہے۔ اور یہ اس طرح کہ جب اللہ صفتِ سمع میں اس کے لئے تجلی ہوتا ہے۔ تو وہ اس صفت کی قوتِ احدیت سے ان مختلف بولیوں اور جمادات و نباتات کی نرم پست اور دبی آوازوں کو سنتا ہے۔ اس تجلی میں میں نے جن سے رحمانیت کے علم کو سنا۔ اور قرأتِ قرآن کو سیکھا۔ پھر میں رطل تھا۔ اور وہ ترازو تھا۔ اس کو سبزاہل القرآن کے جواہل اللہ ہیں۔ سادہ کوئی نہیں سمجھتا۔ اور بعض پر وہ صفتِ کلام سے تجلی ہوتا ہے۔ پھر تمام موجودات اس بندہ کی کلام بن جاتی ہے۔ اور یہ اس طرح کہ جب خدا نے صفتِ حیات سے تجلی فرمائی۔ پھر صفتِ علمیت سے اس چیز کو اس نے جانا۔ جو ستر حیات سے اس سے اس میں تھی۔ پھر اس کو دیکھا۔ پھر اس کو سنا۔ تو اپنی حیات کی قوتِ احدیت سے وہ کلام کرنے لگا۔ اور تمام موجودات اس کی کلام ہو گئی۔ اس وقت اس نے اس کی ازلی کلام کو مشاہدہ کیا۔ جیسا کہ وہ اہل کتاب سے کہتا ہے۔ کیونکہ خدا کی باتیں ختم نہیں ہوتیں۔ اور اس تجلی سے خدا متعالیٰ اپنے بندوں سے بولِ حجاب اسما کلام کرتا ہے۔ قبل تجلی اسما کے۔ پھر بعض کلام کرنے والے ایسے ہیں جس سے حقیقتِ ذاتیہ اس کے نفس سے اس کے ساتھ سرگوشی کرتا ہے۔ پھر وہ بغیر جہت اور بغیر جار کے کلام کو سنتا ہے۔ اور کلام کو اس کا سننا اپنی کلیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ نہ کان سے۔ پھر اس کو کہا جاتا ہے تو میرا حبیب ہے۔ تو میرا محبوب ہے۔ تو مراد ہے۔ بنیاد میں میرا منہ ہے۔ تو مقصدِ استی اور مطلبِ اعلیٰ ہے۔ اسرار میں تو میرا سر ہے۔ انوار میں تو میرا نور ہے۔ تو میرا عین تو میری زینت تو میرا جمال تو میرا کمال ہے۔ تو میرا اسم تو میری ذات تو میری نعمت تو میری صفات ہے۔ میں تیرا اسم میں تیری رسم میں تیری علامت میں تیری نشانی ہوں۔ تو موجودات کا خلاصہ اور وجود و حدوث کا مقصود ہے۔ تو میرے شہرہ کی طرف قریب ہوتا ہے۔ میں اپنے وجود سے تجھ سے قریب ہوتا ہوں۔ تو دور نہ ہو۔ پھر میں ہی وہ ہوں۔ جو میں نے کہا۔ ونحن اقرب الیہ من حبل الوريد۔ ہم اس کو اس کی رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ اسمِ عبد سے منفید نہ ہو۔ پھر اگر رب نہ ہوتا۔ تو بندہ بھی نہ ہوتا۔ تو نے مجھے ظاہر کیا۔ جیسا کہ میں نے تجھے ظاہر کیا۔ اگر تیری عبودیت نہ ہوتی۔ میری ربوبیت ظاہر نہ ہوتی۔ تو نے مجھے موجود کیا۔ جیسا کہ میں نے تجھے موجود کیا۔ پھر اگر تیرا وجود نہ ہوتا۔ تو میرا وجود بھی نہ ہوتا۔ میرے حبیبِ قرب کو لازم پکڑ میرے حبیبِ علو کو اختیار کر۔ میرے حبیب میں نے اپنے وصف کے لئے تجھے چاہا۔ اور اپنے لئے تجھے بنایا۔ پھر اپنے نفس کو میرے غیر کے حوالے نہ کر۔ اور نہ میرے غیر کو اپنے میں لگا۔ میرے حبیب سو گھنے کی چیزوں میں مجھے سو گھ۔ میرے حبیب کھانے کی چیزوں میں مجھے کھانا ہو۔ میں میرا تختل کر۔ معلوم میں مجھے سجھ۔ میرے حبیب محسوس میں مجھے دیکھ۔ ٹٹولنے کی چیزوں میں مجھے ٹٹول۔ پنہنے کی چیزوں میں مجھے پنہن۔ میرے حبیب مجھ سے تو ہی مراد ہے۔ اور تو ہی مجھ سے کنایہ کیا گیا ہے۔ اور تو ہی وہ چیز ہے۔ جس سے میرا کنایہ لیا جاتا ہے۔ اسکی شفقوں سے کوئی چیز زیادہ لذیذ نہیں۔ اور اس کی مہربانیوں سے کوئی چیز زیادہ شیریں نہیں۔

بعض کلام کرنے والے ایسے ہیں۔ جن سے حق لسانِ خلق پر کلام کرتا ہے۔ پھر وہ ایک جہت سے کلام

کو سنتا ہے۔ لیکن جانتا ہے۔ کہ بغیر حمت کے ہے۔ وہ خلق کی جانب سے آواز دیتا ہے۔ لیکن وہ اسے حق سے سنتا ہے۔ اسی کے متعلق میں کہتا ہوں۔

شغلت بلیلی عن سواھا فلوری جاداً الخاطبت الجساد خطا بها

ولا عجب انی اخطاب غیرھا جاداً والکن العجیب جوابھا

ترجمہ۔ ”میں ماسوا بلیلی کو چھوڑ کر بلیلی میں مشغول ہو گیا۔ پھر اگر میں جاد کو دیکھتا ہوں۔ تو اسے بلیلی سمجھ کر اس سے مخاطب ہوتا ہوں۔ اور یہ کوئی عجب نہیں۔ کہ میں اس کے غیر یعنی جاد سے کلام کرتا ہوں۔ لیکن عجیب یہ ہے۔ کہ وہ اس کا جواب دیتا ہے۔“

اور بعض کلام کرنے والے ایسے ہیں۔ جن کو حق عالم اجسام سے عالم ارواح کی طرف لے جاتا ہے۔ اور یہ بلند رتبہ کے مکلم ہیں۔ بعض ایسے ہیں۔ کہ ان سے قلب میں خطاب کرتا ہے۔ اور بعض وہ جو اپنی روح سے آسمان نیا کی طرف چڑھتے ہیں۔ اور بعض ان میں سے دوسرے آسمان کی طرف اور بعض تیسرے آسمان کی طرف ہر ایک کا صعود اس کے مقصود کے موافق ہوتا ہے۔ بعض ان میں سے سدرۃ المنتہی پر پہنچتے ہیں۔ پھر وہ وہاں اس سے کلام کرتا ہے۔ ہر مکلم سے حق کا کلام اسی قدر ہوتا ہے۔ جس قدر کہ حقائق میں اس کو دخل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ ہر چیز کو وہاں ہی رکھتا ہے۔ جہاں اس کے رکھنے کی جگہ ہے۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جن کے لئے در کالم کے وقت نوروں میں سے کسی نور کا سرا پرہ لگایا جاتا ہے۔ اور بعض کے لئے نور کا منبر قائم کیا جاتا ہے۔ اور بعض اپنے باطن میں نور دیکھتے ہیں۔ پھر اس نور کی جست سے کلام کو سنتے ہیں۔ کبھی اس نور کو کثیر کبھی اکثر کبھی گول کبھی دراز دیکھتے ہیں۔ اور کوئی ان میں سے صورت روحانیہ کو دیکھتا ہے۔ جو اس سے سرگوشی کرتی ہے۔ ان سب باتوں کا نام خطاب نہیں کھا جاتا مگر اس صورت میں جبکہ اللہ تعالیٰ جناد سے۔ کہ وہی شکم ہے۔ اور یہ بات اس میں ویس کی محتاج نہیں ہے بلکہ اس کے متعلق پہلی ہی دفعہ اطمینان نازل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ کلام الہی کی خاصیت مخفی نہیں رہتی۔ اور یہ باتیں خطاب میں داخل نہیں ہوتیں۔ مگر یہ کہ جلنے۔ کہ جو کچھ سن رہا ہے۔ خدا کا کلام ہے۔ پھر وہ وہاں نہ محتاج دلیل کا ہوتا ہے۔ نہ بیان کا۔ بلکہ بجز دسنے کلام کے جان جاتا ہے۔ کہ خدا تعالیٰ کا کلام ہے۔ جس کا صعود سدرۃ المنتہی پر ہوتا ہے۔ اسے کہا جاتا ہے۔ کہ میرے حبیب تیری ایت یعنی تیرا کوئی وجود جس کی طرف لفظ انا سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ میری ہیویت ہے۔ یعنی وہ میں ہی ہوں۔ انت ہو کا عین ہے۔ اور ہو وہی انا ہے۔ میرے دوست تیری بساطت میری ترکیب ہے۔ اور تیری کثرت میری واحدیت۔ بلکہ تیری ترکیب میری بساطت ہے۔ اور تیرا جمل میری درایت۔ تجھ سے میں ہی مراد ہوں۔ میں تیرے لئے ہوں۔ نہ اپنے لئے۔ مجھ سے تو ہی مراد ہے۔ تو میرے لئے ہے۔ نہ اپنے لئے۔ میرے حبیب تو ایک نقطہ ہے۔ جس پر وجود کا دائرہ ہے۔ پھر اس دائرہ میں تو ہی عابد ہے اور تو ہی معبود۔ تو نور ہے۔ تو ظہور ہے۔ تو حسن و زینت ہے۔ تو مثل آنکھ کے ہے۔ جو انسان کے لئے ہے۔ اور مثل انسان کے ہے۔ جو آنکھ کے لئے ہے۔

و یا روح روح الروح والمیمة الکبریٰ
و یا منتهی الآمال یا غائۃ الخفی
و یا کعبۃ التحقیق یا قبلۃ الصفا
ایتناک اخلضناک فی ملک ذاتنا
فلولاک ما کننا ولولای لحد کن
فایای نعنی بالمعترۃ والغنی
و یا سلوۃ الاخران للکبد الحرا
حدیثک ما احلاہ عند فی ما اسرا
وعرفات الغیب یا طلعة الغرا
تصرف لک الذنبا جمیعاً مع الاخری
فکنک وکننا والحقیقۃ لا تدیری
وایتاک دغنی بالفقیر ولا فقرا

ترجمہ۔ اے روح کی روح اور آیت کبریٰ۔ اور اے گرم جگر کے غمناکوں کی تسلی۔ اے امیدوں کی نہایت آرزو کی غائت میری
نزدیک تیری گفتگو کیسی میٹھی ہے۔ اور کیسی کڑوی ہے۔ اے تحقیق کے کعبہ۔ اے صفائے قبلہ اور اے غیب کے عرفات۔ اے
روشن چہرے ہم تیرے پاس آئے ہیں۔ اور اپنی ذات کے ملک میں تجھے چھوڑ آئے ہیں۔ تیرے لئے تمام دنیا مع آخرت
پھر رہی ہے۔ پھر اگر تو نہ ہوتا۔ ہم نہ ہوتے۔ اور اگر میں نہ ہوتا۔ تو نہ ہوتا۔ پس تو تھلا اور ہم تھے۔ اور حقیقت کو کوئی نہیں چھوڑتا
ہم بزرگی اور تو نگر سے تیرا ہی وجود مراد لیتے ہیں۔ اور نفیر سے بھی ہماری مراد تو ہی ہے۔ حالانکہ فقر کوئی نہیں ہے۔

بعض کلام کرنے والے ایسے ہیں۔ جن کو غیبی امور پر اطلاع دی جاتی ہے۔ ان غیبی امور میں وہ خبریں بھی داخل
ہیں جو قبل از وقوع بتائی جاتی ہیں۔ پھر کبھی تو یہ اس سے بطریق سوال کے ہوتا ہے۔ اور اس طریق سے غیب کی بات
کرنے والے لوگ اکثر ہیں۔ اور کبھی خود حق تعالیٰ کی طرف سے بطریق ابتداء کے ہوتا ہے۔ اور بعض مکمل کرامات کے
خاستگار ہوتے ہیں۔ خدا اگر امتوں سے ان کو مشرف فرماتا ہے۔ پھر جب وہ اپنے محسوس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ تو
وہ کرامات اس بات کی دلیل ہوتی ہیں۔ کہ اس کا مقام اللہ کے ساتھ صحیح ہو گیا ہے۔ مکملین کا اتنا ہی ذکر کافی ہے
اب ہم پھر تخلیات صفات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ بعض صفاتیوں پر خدا تعالیٰ اپنی صفت ارادہ سے تجلی فرماتا ہے
اس تجلی میں مخلوق اس کے ارادہ کے موافق ہوتی ہے۔ اور یہ اس طرح کہ جب حق تعالیٰ صفت مشکلم سے تجلی کرتا ہے۔
تو اس مشکلم کی احدیت سے جلد اس چیز کا ارادہ کرتا ہے۔ جس پر کہ مخلوق ہے۔ پھر چیزیں اس کے ارادہ کے موافق
ہوتی ہیں۔ اور اس تجلی کے بہت سے اصولوں کا یہ حال ہے۔ کہ وہ اٹے پاؤں لوٹتے ہیں۔ پھر حق سے جو دیکھتے ہیں۔
اس کا انکار کر بیٹھتے ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ جب حق سبحانہ و تعالیٰ اس کو بطریق شہود عینی غیب الہی کے عالم
میں یہ دکھا دیتا ہے۔ کہ سب چیزیں اُسی کے ارادہ سے ہو رہی ہیں۔ تو بندہ اس بات کو اپنے عالم شہادت میں اپنی
ذات میں تلاش کرتا ہے۔ پھر یہ بات اس کو حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ ذاتیوں کی خصوصیات سے ہے۔ وہ اس مشہد
عینی کا انکار کر دیتا ہے۔ اور اٹے پاؤں لوٹ آتا ہے۔ اور اس کے قلب کا شیشہ ٹوٹ جاتا ہے۔ وہ بعد شہود کے
حق کا انکار کر دیتا ہے۔ اور اس کے پانے کے بعد اس کو کھو بیٹھتا ہے۔ اور بعض پر اللہ تعالیٰ صفت قدرت سے
تجلی فرماتا ہے۔ پھر عالم غیبی میں چیزیں اس کی قدرت سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور ان کا وہی نمونہ ہوتا ہے۔ جو عالم غیبی
میں ہے۔ پھر جب وہ اس میں ترقی کرتا ہے۔ تو اسی انموذج میں وہ بات اس پر ظاہر ہوتی ہے۔ جو اس عالم عینی

اس سے پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور اس تجلی میں میں نے صلاۃ الجرس یعنی گھنٹہ کی سی چھنکار کو سنا۔ پھر میری ترکیب درہم برہم ہو گئی۔ میرا نقش جاتا رہا۔ اور میرا نام مٹ گیا اور اس چیز کی شدت سے جو مجھ پر وارد ہوئی میں اُس پر اُٹنے چھٹھڑے کی مانند ہو گیا۔ جو کسی بلند وخت سے لٹکا ہوا ہو۔ پھر تنہا ہوا اس کو تھوڑا تھوڑا کر کے اڑانے جاتی ہے اس حالت میں میں کیا دیکھتا ہوں۔ بجلیاں ہیں۔ کڑکیں ہیں۔ بادل ہے۔ جو زبر سنا ہے۔ دریا ہیں جن سے آگ کی موجیں اٹھتی ہیں۔ آسمان اور زمین مل گئے۔ اور میں ایسی تاریکیوں میں پڑ گیا۔ کہ بعض انکی بعض پر ہیں۔ پھر قدرت برابر میرے لئے قوی سے قوی چیزیں پیدا کرتی رہی۔ اور مجھ میں ہو کر مغرب ترین چیزیں بناتی رہی حتیٰ کہ حضرت جلال نے مجھ پر بلند سراپہ دے کر ان دئے۔ اور جمال کا اونٹ سوزن خیال کے سورخ میں داخل ہو گیا۔ پھر دہسنے لگا۔ جو بند تھا۔ منظر اعلیٰ میں کھول دیا۔ اس وقت چیزیں پیدا ہو گئیں۔ اور علماء جاتا رہا۔ اور جب کشتی کو وہ جودی پر ٹھہر گئی۔ تو آواز دی گئی کہ اے آسمان اور زمین خوشی سے یا ناخوشی سے ہمارے پاس آؤ۔ ان دونوں نے کہا کہ ہم خوشی سے آتے ہیں۔ اسی کے متعلق کہا ہے

تصرف فی الزمان کما ترید	فمولیٰ انت نحن لہ العبید
وسل السیف فی عنق الاعادی	فسیفک فی العدی ذکر حدید
ذهب ما شئت وامنع لا لئجل	ولکن کی تجود بما ترید
فمن اسعدتہ بالقریب یدلوا	ومن اشقیة فہوا البعید
وملک من ترید من الامانی	وحقر من اردت فلا یسود
وابرم ما عقدت فلیس حل	واعقد ما برمت ہوا العقید
ولا تخش العقاب علی قضاء	فکل تحت سیفک لا یمید
لک المملکوت ثم المملک ملک	لک الجبروت والملاء السعید
لک العرش المجید مکان عجز	علی الکوسی تبذی او قعید

ترجمہ۔ جیسا تو چاہتا ہے۔ زمانہ میں تصرف کر۔ پھر تو مٹے ہے۔ جس کے ہم غلام ہیں۔ دشمنوں کی گردنوں پر تلوار کھینچ کہ تیری تلوار ان کے حق میں ایک تیز آہار شے اور لوٹا ہے۔ پھر جس کو تو چاہے بخش۔ اور جس سے چاہے روک رکھ بخل کی وجہ سے نہیں۔ لیکن تاکہ تو اپنے ارادہ کے موافق بخش کرے۔ جس کو تو نے قریب سے تو نے سعادتمند بنایا۔ وہ قریب ہی بنا ہے۔ اور جس کو بد بخت کیا۔ وہ بعید ہو جاتا ہے۔ جس کی تو امیدیں ہر لاتا ہے۔ وہ بادشاہ ہے۔ اور جس کو تو نے چاہا حقیر ہو گیا۔ پھر وہ سردار نہیں بنتا۔ بہت مضبوط وہ چیز ہے۔ جس کو تو نے باندھا۔ کہ کھل نہیں سکتی۔ اور زیادہ باندھنی وہ چیز ہے۔ جس کو تو نے حکم کیا۔ کہ وہی باندھی ہوئی ہے۔ سدا بہ موت ڈر۔ کہ وہ اس کے حکم کے موافق ہے۔ پھر ہر چیز تیری تلوار کے نیچے ہے۔ کہ جنبش نہیں کرتی۔ ملک و مملکت پر تیری ہی سلطنت ہے۔ جبروت اور ملا و علیٰ تیرے ہی لئے ہیں۔ عرش مجید جو عزت کا مکان ہے۔ تیرے ہی لئے ہے۔ کرسی پر بیٹھ کر تو مخلوق کو پیدا کرتا ہے۔ پارس کا اعادہ

کرتا ہے۔

اور اس تجلی سے ایک اہل بہت کے تصرفات ہیں۔ اور اس تجلی سے ایک عالم خیال ہے۔ اور وہ چیزیں ہیں۔ جو عجیب و غریب اختراعات سے اس میں متصور ہوتی ہیں۔ بلند مرتبہ سحر بھی اسی تجلی سے ہے۔ اہل جنّت کی رنگارنگ نعمتیں جن کو وہ چاہتے ہیں۔ اسی تجلی سے ہیں۔ اور اسی تجلی سے مسمہ کے عجائبات ہیں جو طینت آدم کا بقیہ تھی۔ اور جس کا شیخ محی الدین ابن عربی نے اپنی کتاب میں ذکر فرمایا ہے۔ "مسمہ عربی لغت میں سرخ جیوٹھی کو بھی کہتے ہیں۔ مترجم۔ پانی پر چلنا۔ ہوا میں اڑنا۔ تھوڑی چیز کو بہت کر دینا اور بہت کو تھوڑا اور اس قسم کے اور خوارق یہ سب اسی تجلی سے ہیں۔ اے میرے بھائی۔ یہ بات تجھے پر مخفی نہ رہے۔ کہ یہ تمام چیزیں ایک ہی قسم ہیں۔ بہ اختلاف وجوہ مختلف ہو گئی ہیں۔ پھر سعید اس کے سبب سے نیک جنت ہو گیا اور راندہ اس کے سبب سے بد جنت بن گیا۔ پس اس کو سمجھ۔ میں نے اس تھوڑے سے بیان میں تیرے لئے اشارہ کر دیا ہے۔ اور اس جہنستان میں وہ اسرار مخفی رکھے ہیں۔ کہ اگر تو ان پروافق ہو گا۔ تو تجھے اس ستر قدرت پر اطلاع ہو جائیگی۔ جو محفوظ و مکنوں ہے۔ پھر اس وقت جس چیز کے لئے تو کہہ گا۔ ہو جا۔ وہ ہو پڑیگی۔ یہ وہ اللہ ہے۔ جس کا حکم کاف و روفون کے درمیان ہے۔

اور بعض ان میں سے وہ ہیں۔ جس پر اللہ تعالیٰ صفت رحمانیت سے تجلی فرماتا ہے۔ اور یہ امر اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ اس کے لئے عرش ربوبیت قائم ہو گیا۔ پھر وہ اس پر استیلا پاتا ہے۔ اور اس کے لئے اقتدار کی کرسی اسی کے دونوں قدموں کے نیچے رکھی جاتی ہے۔ پھر اس کی حرمت تمام موجودات میں سرایت کر جاتی ہے۔ وہ ذات کی کرسی ہے۔ صفات کی قیومی ہے۔ اور یہ آیات پڑھتا ہے قُلْ اَللّٰهُمَّ مَا لَكَ الْمَلٰٓئِكَةُ تُنۡفِی الْمَلٰٓئِكَةَ مِنْ تَشَاۡءُ وَتَنْزِعُ الْمَلٰٓئِكَةَ جَمۡعًا وَتَعۡزِزُ مِنْ تَشَاۡءُ وَتَذِلُّ مَنْ تَشَاۡءُ بِيۡدِكَ الْخَبِيۡرُ اِنَّكَ عَلٰی كُلِّ شَیۡءٍ قَدِيۡرٌ تَوَلَّجَ اللَّیۡلَیۡنِیۡ فِی النَّهَارِ وَتَوَلَّجَ النَّهَارَ فِی اللَّیۡلِ وَتَخۡرُجُ الْحَيَّیۡنِ مِنَ الْمَيِّتِ وَتَخۡرُجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ طَوَّرَ ذٰقٌ مِنْ تَشَاۡءُ بِغَیۡرِ حِسَابٍ مَرۡجُمٌ یَعۡنِیۡ کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ اے اللہ میرے تو مالک مالک کا ہے۔ جس کو تو چاہتا ہے۔ ملک دیتا ہے۔ اور جس سے چاہتا ہے۔ چھین لیتا ہے۔ جس کو چاہتا ہے۔ عزت دیتا ہے۔ اور جس کو چاہتا ہے۔ ذلیل کرتا ہے۔ تیرے ہاتھ میں بھلائی ہے۔ بیشک تو ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔ رات کو دن میں داخل کرتا ہے۔ اور دن کو رات میں اور زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے۔ اور مردہ کو زندہ اور جس کو تو چاہتا ہے۔ بغیر حساب کے رزق دیتا ہے۔

یہ سب باتیں اس کے عالم غیب میں ہوتی ہیں۔ جو شک و شبہ سے منزہ ہے۔ جو کچھ اس کی گریبان میں اس کو دیکھتا ہے۔ اور یہ اہل الصفات اور اہل الذات کے مابین وہی فرق ہے۔ جو پہلے دو تین دفعہ مذکور ہو چکا۔ اور بعض پر اللہ تعالیٰ الوہیت سے تجلی فرماتا ہے۔ پھر وہ ضمیر جمع ہوتی ہیں۔ سیما ہی سفیدی کو غام تو ہے۔ ادنیٰ و اعلیٰ کو شامل ہوتا ہے۔ مٹی اور موتیوں کو احاطہ کرتا ہے۔ اس وقت اسم اور وصف کو بھجھتا ہے۔

لف و نشر کا انکار کرتا ہے۔ اور جانتا ہے۔ کہ یہ امر پیاسے کے واسطے سراب ہے۔ جس کو وہ پانی گمان کرتا ہے حتیٰ کہ جب اس کے قریب آتا ہے۔ اس کو کوئی چیز نہیں پاتا۔ وہاں اللہ کو پاتا ہے۔ جو اس کے حساب کو پورا کرتا ہے پھر اپنے سیدھے اور اٹے ہاتھ سے اس کی کتاب کو پھیلت لیتا ہے۔ اور کہا گیا جُعِدَّ الْقَوْمُ الظَّالِمِينَ ظالموں کی قوم کے لئے دوری ہے۔

جان۔ کہ نور کتاب مسطور ہے۔ ہدایت دیتا ہے۔ جس کو چاہتا ہے۔ گمراہ کرتا ہے۔ جس کو چاہتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف سے اپنی کتاب میں فرمایا ہے۔ گمراہ کرتا ہے۔ اس سے بہتوں کو اور ہدایت کرتا ہے۔ اس سے بہتوں کو۔

اور جان کہ اس کے سوا کوئی راہ بھی نہیں ہے۔ وہ اللہ کی راہ ہے۔ اس کے لئے ہدایت ہے۔ اور اس کے غیر کیلئے گمراہی۔ پھر جب دو امروں سے خطاب کیا گیا۔ اور دو حکموں کا اعتبار کیا گیا اور دو نام رکھے گئے۔ چمکتے ستارے غروب ہو گئے۔ حالانکہ وہ اپنے فلکوں میں روشن اور گردش کر رہے ہیں۔ اور اس تجلی کی خصوصیتوں میں سے ایک یہ ہے۔ کہ بندہ جمیع اہل مذاہب کے خیالات کی تصدیق کرتا ہے۔ اور ان کے اصل باخذ کو جانتا ہے۔ اور اس بات کی شہادت دیتا ہے۔ کہ جو ان میں سے سچید ہوا۔ کس طرح ہوا اور خوشقی بنا۔ وہ کس طرح بنا۔ حالانکہ وہ سب اہل مذاہب باطلہ شقی ہوتے ہیں۔ اور نیز اس بات کو جانتا ہے۔ کہ ان جملہ مذاہب میں گمراہی نے کیونکر دخل پائے۔ اور اس کے خصائص میں سے ایک یہ بھی ہے۔ کہ اس مقام والا جمیع اہل مذاہب کی باتوں کو غلط بھی کرتا ہے۔ حتیٰ کہ مسلمین۔ مومنین۔ عارفین کو بھی خطا پر سمجھتا ہے۔ کامل محققین کے سوا کسی کی رائے کی تصدیق نہیں کرتا اور نیز اس تجلی کے خصائص میں سے ہے کہ بندہ کہ نہ نفی ممکن ہے۔ نہ اثبات۔ نہ اس کو وصف کرتا ہے۔ نہ ذات۔ نہ اسم پر زبان موڑتا ہے۔ نہ اسم پر حجت لیتا ہے میں اس تجلی میں ملائکہ محافظین کے ساتھ جمع ہوا۔ پھر میں نے باوجود ان کے مشاہد و مناظر کے مختلف ہونے کے ان کو دیکھا۔ کہ وہ اپنی اصولوں یعنی مقامات میں حیران و گمراہ تھے۔ پھر بعض حیران تھے۔ کہ جمال نے ان کو حیرت میں ڈال رکھا تھا۔ اور بعض خاموش تھے۔ کہ جمال نے ان کے منہ پر لگام لگائی ہوئی تھی۔ اور بعض ناطق تھے۔ کہ کمال نے بولنے میں ان کو آزاد کیا ہوا تھا۔ اور بعض اس کی ہمت میں جس کی طرف لفظ ھو سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ غائب تھے۔ اور بعض اس کی ایزت میں جس کی طرف لفظ آتا سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ حاضر تھے۔ بعض مفقود الوجود اور بعض شہود میں موجود تھے۔ بعض اس کی دہشت میں حیران اور بعض اس کی حیرت میں مدہوش تھے۔ بعض اس کی فنائیں گداز اور بعض اس کی بقائیں راغب تھے۔ بعض عدم محض میں مساجد اور بعض وجود فرضی کے وجوب میں عابد تھے۔ بعض وجود میں محو اور بعض شہود میں ڈوبے ہوئے تھے۔ بعض ناراحتیت میں سوختہ اور بعض بحار صبریت سے چلو

۱۔ لف و نشر کا انکار کرتا ہے۔ لف کے معنی پھینکے اور نشر کے معنی پھیلانے کے ہیں۔ چونکہ حضرت اویسیت میں جمع ہے۔ نہ تفصیل اس لئے لف و نشر کا انکار صحیح ہوا اللہ اعلم بالصواب ۲۔ چونکہ اس مقام کے ظہور سلطان میں بعض شریعت کے پاس ادب کو چھوڑ کر شرطیات کے متحرک ہوتے ہیں۔ لہذا مصنف علیہ الرحمۃ نے اس وعید سے ان کو آگاہ کیا۔

ایسے والے تھے۔ بعض انس کو گم کرنے والے بعض قدس کو پانے والے تھے۔ اور بعض انس کو پانے والے اور قدس کو گم کرنے والے تھے۔ ناظران کے احوال میں حیران رہ جاتا تھا۔ اور حیرت زدہ ان کے اقوال سے ہدایت پاتا تھا۔ پھر میں اس شخص کی طرف مائل ہوا۔ جس کا مقام ان سب کے اکل وارفیع تھا۔ میرا یہ میلان اطلاع پانے والے کا سامیلان تھا کہ حیران۔ تفاعت کرنے والے کا سامیلان۔ پھر میں نے اس کو کہا۔ اے کامل قریب۔ اور اے بادب روح اقدس اپنے سخت سیاہ مشہد میں۔ یعنی مشہد حیرت میں مجھے اپنے حال سے خبر دے۔ اپنے اسم کی باتیں کر۔ اور اپنے اسم کی تصریح کر۔ پھر اس نے اس شخص کا سا اعراض کیا۔ جو تصریح سے جھکتا ہے۔ اور نصیح خبر کی توجہ کی مانند اس نے توجہ کی پھر وہ گھٹنوں کے بل بیٹھا۔ اور اپنی حیرت میں منہمک ہوا۔ میں نے حال اس سے دریافت کیا۔ تو اس نے اپنے حال کا ترجمہ کیا اور کہا۔ کہ اسم سے سوال نہ کر پھر تو اسم کی قید میں بند رہ جائیگا۔ اور اس کو چھوڑنا بھی نہ۔ ورنہ اپنے حق کو مٹا دے گا۔ رخساروں کو نہ پھیر ورنہ اپنے آسمانوں کے رب سے محبوب رہ جائیگا۔ اور نہ ذات سے منہ موڑ۔ ورنہ تو بوسیدہ عدم کا طالب ٹھہریگا۔

نفی کفران نعمت وجود ہے۔ اور اثبات زیان کاری۔ یہ دو سحر ہیں۔ اور حق ان دونوں کے درمیان برزخ ہے جس سے وہ اپنی حد سے تجاوز نہیں کرتے۔ اگر تو نے میرا اثبات کیا۔ تو تو نے مجھے اپنا غیر بنایا کیونکہ یہ تشکیث ہے نہ توحید۔ اس سے تین چیزیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک مثبت دوسری مثبت تیسری مثبت یہ۔ مترجم اور اگر تو نے میری نفی کی۔ تو تو اپنے باطن کی حقیقت سے محبوب رہا۔ اگر تو نے کہا۔ کہ تو میں ہوں۔ تو تیرا طور اور فن میرے طور اور فن سے علیحدہ کہاں رہا۔ اور اگر تو نے کہا۔ کہ تو میرا غیر ہے۔ تو میری خیر کے ہنسی تجھ سے فوت ہو گئے۔ اور اگر تو متحیر ہوا۔ تو تو فقیر بنا۔ اگر تو عجز کا قائل ہوا۔ تو وصف عزت کو تو نے گنوا دیا۔ پھر اگر تو نے غایت اور کمال کا دعویٰ کیا۔ تو تیرا معاملہ ابتداء میں ہے۔ نہ نہایت میں۔ اور اگر تو نے سب کو چھوڑ دیا اور خواب اور نیند کا قائل ہوا۔ تو تجھ پر افسوس ہے۔ کہ سب کچھ تو گنوا بیٹھا۔ اور اگر تو نے اپنی ذات میں اپنے عرش صفات پر قیام کیا۔ تو پھر دیکھ۔ کہ تیرے اور میرے کمال میں کتنا فرق ہے۔ ع۔ بریں تفاوت راہ از کجاست تا بجا۔ اور کیا تیرے لئے وہ چیز ہے۔ جو میرے لئے ہے اسی کے متعلق میں کہتا ہوں۔

تحيوت من حيرتي مسم هي فقد حارو همي في وهمه
فلما ادري هذا التحير من تجاهل قلبي ام علمه
فان قلت بجهلا فاكن بده وان قلت علما فمن اهله

ترجمہ۔ میں اپنی حیرت میں متحیر ہوا۔ کہ وہ کس چیز سے ہے۔ میرا وہم اس کے وہم میں حیران ہوا۔ پھر میں نے دجانا۔ کہ یہ تحیر میرے قلب کے تجاہل غارت سے ہے۔ یا کہ اس کے علم سے۔ پھر اگر میں کہوں۔ کہ یہ حیرت جہل سے ہے۔ تو میں اسکی تکذیب کرتا ہوں۔ اور اگر علم سے کہوں۔ تو میں اس کے اہل سے ہوں۔ یعنی وہ حیرت ٹھیک مجھ میں موجود ہے۔

کچھ نہیں کھلتا مجھے میں کون ہوں صورت حیرت ہوں یا شکل جنوں

نزدیک کی جائیگی۔ ہر جی جان لیگا جو حاضر کیا گیا ہے۔ پھر میں نے کہا۔ اے تعجب میں لائے واسطیہ غنقاء مغرب کا کچھ حال بیان کرو اور اس خزانہ کا مجھے پتہ دے۔ جو کاف اور نون کے درمیان نگاہ رکھا گیا ہے کہا۔ تجھے مجھ سے کفایت کرتا ہے۔ جو میری طرف سے قدیم کو حادث بناتا ہے۔ یعنی وہ خزانہ میں ہی ہوں جو کاف و نون کے درمیان قدیم تھا۔ اور پھر حادث بنا۔ میں نے اُسے کہا یہ کفایت نہیں کرتا۔ کہا کیا میں تجھے زیادہ دوں۔ میں نے کہا۔ ہاں مجھے زیادہ دے۔ پھر اس نے کہا۔ کہ مزید تیرے پاس میری طرف سے کئی خبر اور درست رس لایا۔ میں نے کہا۔ کہ اس کا سمجھنا مجھ پر مشکل تھا۔ پھر اے ہمارے مولاد آقا تو کون ہے۔ کہا۔ میں نفس العبید یعنی ہندوں کی روح ہوں۔ پھر اس نے یہ آیت پڑھی وَهَلْ لَا يَمْلِكُونَ انْهَاسَ اَسْنَانِ شَيْءٍ اِذَا ارَادُوا نَاقَةَ اَبْنِ كَثُوفٍ لِّمَا كُنْ فَيَكُونُ اور وہ نہیں سنتے کہ جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں۔ تو صرف یہی کہہ دیتے ہیں۔ کہ ہو جا۔ کہ پھر وہ ہو پڑتی ہے۔

یہ مذکورہ حضرات ہمیشہ مجھ سے رازداری کی باتیں کرتے رہے۔ اور انکی نیک۔ پسندیدہ کنواریاں میرے سامنے آتی رہیں۔ حتیٰ کہ ہمیں سعادت چل پڑی۔ اور سرداری کا علم و نشان اس کو ثابت ہو گیا۔ پھر میں نے اس کی پھیلنے والی خوشبو کو سونگھا۔ دراصل حالیکہ اس کا پھیلنا ذات کے ساتھ ذات کے لئے ذات میں تھا۔ اس نے مجھے گھیر لیا یعنی اس سے مجھ پر ایک بودگی طاری ہوئی۔ اور میں نے اس کو اپنے آپ سے اپنی طرف کھینچا۔ میرے قوی کھل گئے۔ اور میرا اندہ اور میری سوزش جاتی رہی۔ ممکن و متمنع کا نشان نہ رہا۔ رجوع کرنے والا اور جو بجائے خود ساکن تھا۔ پس گیا۔ حتیٰ کہ نقش و نشان جاتا رہا۔ حتیٰ کہ خیال لا مہیت ولا حتیٰ بھی باقی نہ رہا۔ پھر میں اُس وقت ابدی طور پر مرچکا اور سردی طور پر پس گیا۔ پھر اس کے بعد نہ بعثت ہے نہ نشور۔ نہ غیبت ہے۔ نہ حضور۔ پس جس وقت حتیٰ فنا ہو گیا۔ اور گھر میں ہلاک ہونے والا ہلاک ہو گیا۔ تو خود اس نے اپنے آپ سے سوال کیا۔ لَبَنُ الْمَلَاکِ اَلِیْکُمْ۔ آج کے دن ملک کس کے لئے ہے۔ پھر خود ہی جواب دیا۔ یَا رَبِّ اللّٰہِ الْوَاکِحِ الْفَقْدَارِ۔ اللہ واحد ہمارے لئے ہے۔

پندرہواں باب

مجلئ ذات میں

لِذَاتِ فِیْکَ بِصَرَفِ الرَّاحِ لِذَاتِ وکل جمع سواھا فہوا شتات

تجلی منزہ عن وصف و اصفیٰ
 كالشمس تبدي و یخفی وصف انجمها
 بلا اعتبار ولا فیہا اضافات
 تقبی و لکن لہا فی الحکم ثبات
 ودون منزلہا للوفد تیہات
 فحارفہا ولیرتجر الشاللات
 ابیة الوصل تحببہا الابیات
 ودونہ لیسری الموهوم و قفات
 سیان فی حیہا رشد و غیبات
 مزجا و لیس افکر شمشوات
 ولا الذور التقی فیہا اضافات
 فیہا فلا حیو فیہا ولا ماتو
 دون الوفا فی عند الکنہ اوقات
 باسمر و نعت تعالت ذلک الذات

ترجمہ۔ ذات کے لئے تجہیں نئے صُرف و فرائض کی لذتیں ہیں۔ اس کے سوا ہر حیثیت میں تفریق ہے۔ اس نے تجلی کی۔ درآخا لیکر وہ وصف و اصف سے منزہ ہے۔ نہ اعتبار ہے۔ نہ کوئی اضافت۔ مثال اسی کی آفتاب ہے کہ جب ظاہر ہوتا ہے۔ تو اس کے ستاروں کا وصف خفی ہو جاتا ہے۔ وہ آفتاب کی روشنی کے غلبہ میں غبی ہو جاتا ہے۔ لیکن درحقیقت وہ حکم اثبات کا رکھتے ہیں۔ وہ تاریکی ہے۔ صبح اور شب تقب نہیں ہے۔ اور اس کی منزل کے قریب آنے جانے والوں کے لئے جنگل میں۔ جن میں وہ ہلاک ہو جاتے ہیں۔ سالک کے لئے جو اس کی توفیق کا قصد کرتا ہے۔ کتنی ہی دلیلیں ہیں۔ پھر وہ اس میں حیران رہ گیا۔ اور اس نے دامن نہ کھینچے۔ اس کے ہستے پوشیدہ ہیں۔ نہ پتہ ہے۔ نہ نشان۔ وصل کو وہ قبول نہیں کرتا۔ حالانکہ انکار کرتے والے بھی یہ سبب لحاظ ہونے کے اس کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہیں۔ اس کی راہ بٹٹی ہوئی ہے۔ تنگ اور پُرانی ہے۔ اور اس کے قریب ہر جہم کے سرایت کرنے کے لئے ٹھہرنے کی جگہیں ہیں۔ شل جہم کے ہے۔ کہ دنیا کے تمام علوم نے اس کو مس کیا۔ لیکن اس کے وجود میں اشد اور گمراہیاں برابر ہیں۔ عقل کسی دن بھی اس کی صرافت سے ملاوٹ۔ پائے پر کامیاب نہیں ہوئی۔ اور نہ فکر کو دماں نشے ہیں۔ اور نہ نرا ہدایت کو اس کی راہوں کا پتہ ہے۔ اور نہ نور تقویٰ کو اس میں روشنیاں ہیں۔ ایسے رستے ہیں۔ کہ اول جو چیز ان میں حیران ہوئی۔ وہ ان راہوں کو بتانے والے ہیں۔ کہ وہ تو ان میں زندہ ہوئے۔ اور نہ مرے۔ اس کے اوصاف اس کی عزت کے بحر میں غرق ہو گئے۔ انہوں نے وفا نہیں کی۔ پھر وہ کد کے وقت مردے ہیں۔ پورے طور پر اس کی ماہیت معلوم کرنے کے لئے اسم اور نسبت سے کوئی راہ نہیں ہے۔ وہ ذات متعالی ہے۔

جان کہ ذات وجود مطلق سے عبارت ہے۔ اس طرح پر کہ تمام اعتبارات اضافات۔ نسب و جہات سا قضا کر دئے جائیں۔ مگر اس طرح پر نہیں۔ کہ وجود مطلق سے ان کو خارج سمجھا جائے۔ بلکہ اس طرح پر کہ یہ تمام اعتبارات اور وجود مطلق سے جو چیزیں ان کی طرف منسوب ہیں۔ وہ سب وجود مطلق میں ہیں۔ نہ بلکہ اور نہ اپنے اعتبار سے۔ بلکہ بعینہ وہ چیز ہے۔ جس پر وجود مطلق ہے۔ اور یہ وجود مطلق ذات سازج ہے۔ جس میں نہ اسم کا ظہور ہے نہ لغت کا نہ نسبت کا نہ اضافت کا اور نہ کسی اور چیز کا۔ پھر جب مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز اس میں ظاہر ہوتی ہے۔ تو یہ منظر اپنے منظر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ نہ کہ ذات محض کی طرف۔ اس لئے کہ ذات کا حکم فی نفسہ جمیع کلیات و جزئیات نسب و اضافات کو شامل ہوتا ہے۔ بحکم ان چیزوں کی بقا کے اور غلبہ احدثیت الذات میں ان کے نیست و نابود ہونے کے۔ پھر جب کسی وصف یا اسم یا لغت کا اس میں اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو یہ اعتبار بحکم اُس معتبر کے مشہد کے ہوتا ہے۔ نہ ذات کے لئے ساسی لئے ہم نے کہا ہے۔ کہ ذات وجود مطلق ہے۔ اور نہیں کہا۔ کہ وجود قدیم ہے۔ اور نہ یہ کہ وجود واجب ہے۔ تاکہ اس سے ذات کا تنقید کرنا لازم نہ آئے۔ ورنہ کون نہیں جانتا کہ مراد یہاں ذات سے ذات قدیم واجب الوجود ہے۔ اور وجود مطلق سے میری مراد وہ وجود مطلق بھی نہیں ہے۔ جس میں اطلاق کی قید پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ مفہوم مطلق میں کسی طرح کی قید نہیں پائی جاتی۔ یہ ایک بہت باریکات ہے۔ اس کو سمجھ۔ اور جان۔ کہ ذات صرف سازج جب اپنی سدا جت و سادگی اور صرافت سے متنزل ہوتی ہے۔ تو اس کے تین منظر ہوتے ہیں۔ جو صرافت و سدا جت سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ پہلا منظر احدثیت ہے۔ جس میں اعتبار اضافات۔ اسماء و صفات سے کسی چیز کا ظہور نہیں ہے۔ وہ ذات صرف ہے۔ لیکن احدثیت اس کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ اسی لئے اس کا حکم سدا جت سے متنزل سمجھا جاتا ہے۔ دوسرا منظر ہویت ہے۔ احدثیت کے سوا تمام مذکورہ چیزوں میں سے کسی چیز کا اس میں ظہور نہیں ہے۔ پھر وہ سدا جت سے ملحق ہے۔ لیکن اس کا طوق احدثیت کے طوق سے کمتر ہے اس لئے کہ اس میں بطریق اشارہ مضبوطیت سمجھی جاتی ہے۔ جو لفظ ہوئے غیب کی طرف کیا جاتا ہے۔ پس اس کو سمجھ تیسرا منظر انیت ہے۔ وہ بھی ایسا ہی ہے۔ ہویت کے سوا اس میں کسی چیز کا ظہور نہیں ہے۔ ملحق بہ سدا جت ہے لیکن اس کا طوق بہ سبب اس میں مستحکم حضور اور حاضر کے سمجھے جانے کے ہویت کے طوق سے کمتر ہے اور مستحکم رہنے میں اس غائب کے کم کرنا زیادہ قریب ہے۔ جو سمجھا جاتا ہے۔ اور پوشیدہ ہے۔ پس اس کو سمجھ اور اس میں غور و تامل کر۔

نوٹ۔ اس عبارت کے سمجھنے کیلئے معلوم کرنا چاہئے کہ لفظ انیت لفظ انا سے ملنا ہے۔ جو ضمیر مستحکم ہے فرمایا اللہ تعالیٰ نے اِنَّهُ اَنَا اللہ پس انا احدثیت کی طرف اشارہ ہے اس لئے کہ وہ اثبات محض ہے۔ اس میں کسی اسم کی قید نہیں۔ ایسا ہی احدثیت ذات محض ہے۔ مطلق ہے۔ وہ دوسری کو چھوڑ کر ایک چیز سے غرض و مقید نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے قول اَنَا میں ضمیر غائب ہو ہویت لمحہ بالا احدثیت کی طرف اشارہ ہے۔ اسی لئے وہ انا سے مرکب ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔ اور انا اس ہویت کی طرف اشارہ ہے جو احدثیت متصف بہ انیت سے ملحق ہے۔ اسی لئے اخبار لفظ اِنَّهُ اللہ میں مسدود و مرجع وہی ہوتا ہے۔ خبر اللہ کی اسناد انا کی طرف ہے۔ کہ انیت کی ہویت و احدثیت کے مرتبہ

میں متزل کیا گیا ہے۔ اور یہ تمام ذات سافج صرف سے مراد ہے۔ اور ان ہر سہ مظاہر کے پرے بجز مظہر واحدیت کے
 کوئی مظہر نہیں ہے۔ جو مرتبہ الوہیت سے مجتر ہے جس کا حق وارسم اللہ ہے۔ اور مذکورہ آیت انہ اتا اللہ نے برتو۔
 ان مراتب پر دلالت کر دی ہے۔ پس اس میں تامل کرنا چاہئے۔ پھر جب تو نے سمجھ لیا۔ جو ہم نے کہا ہے۔ تو جان کہ
 اہل لذات سے وہ لوگ مراد ہیں جن میں لطیفہ الہیہ مضمر ہے۔ اس چیز کے متعلق جو ہم نے کہا۔ پہلے بھی ذکر ہو چکا
 ہے۔ کہ حق جب اپنے بندہ پر تجلی فرماتا ہے۔ اور اسے اپنے نفس سے فانی کرتا ہے۔ تو اس میں ایک لطیفہ الہیہ قائم ہوتا
 ہے۔ اور یہ لطیفہ کبھی ذاتی ہوتا ہے۔ اور کبھی صفاتی۔ جب وہ ذاتی ہوتا ہے۔ تو ہیکل انسانی اس وقت ایک فرد کامل
 اور غوث جامع ہوتا ہے۔ جس پر وجود کا امر و نہی ہے۔ اس کے لئے رکوع اور سجود ہوتا ہے۔ اور دنیا کو خدا اس
 سے محفوظ رکھتا ہے۔ اور وہ تہمدی اور خاتم سے لقب ہوتا ہے۔ اور وہ خلیفہ ہے۔ جس کی طرف حق تعالیٰ نے تقہ آدم
 میں اشارہ فرمایا۔ اس کے امتثال امر میں حقائق موجودات کا انجذاب ایسا ہی ہوتا ہے۔ جیسا کہ لوہے کو مغناطیس
 کی جانب۔ عالم اس کی عظمت میں مقہور ہوتا ہے۔ اور وہ اپنی قدرت سے جو چاہتا ہے۔ کرتا ہے۔ اور اس سے کوئی چیز
 پوشیدہ نہیں رہتی۔ اور یہ اس طرح پر کہ چونکہ اس ولی میں یہ لطیفہ الہیہ ذات سافج ہوتا ہے۔ اور کسی مرتبہ سے مقید
 نہیں ہوتا۔ نہ مرتبہ حقیقہ الہیہ سے اور نہ مرتبہ خلقیہ عبدیہ سے۔ اس لئے ہر مرتبہ موجودات کو اس کا حق عطا کرتا ہے۔
 کیونکہ وہاں کوئی ایسی چیز نہیں جو حقائق عالم کو ان کا حق عطا کرنے سے مانع ہو۔ سوائے کسی رتبہ یا اسم یا لغت
 حقیقہ یا لغت خلقیہ کے ساتھ مقید ہونے کے ذات کے لئے کوئی شے مانع نہیں ہے۔ اور یہاں وہ مانع موجود نہیں
 ہے۔ اور یہاں وہ مانع موجود نہیں۔ اس لئے کہ وہ ذات سافج ہے۔ جو کسی سے مقید نہیں۔ بلکہ اس کا فیضان نام
 ہے۔ عدم مانع کی وجہ سے ہر شے وہاں بالفعل ہے نہ بالقوہ۔ اور بہ سبب پائے جانے مانع کے اشیاء و ذاتیں
 کبھی بالقوہ ہوتی ہیں۔ اور کبھی بالفعل۔ اور ان مانع کا اٹھنا یا تو ذات پر کسی طرد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یا
 اس سے کسی صادر کی وجہ سے۔ اور کبھی ارتفاع مانع کسی حال یا وقت یا صفت یا ان کی مانند کسی اور چیز پر ہوتی
 ہوتا ہے۔ اور ذات ان تمام سے منزہ ہے۔ اس لئے ہر چیز کو ایک صورت عطا فرمائی۔ پھر اس کو ہدایت دی۔ تجلی
 ذات سے روکا جانا تو درکنار اہل اللہ تجلی احدیت سے بھی روکے گئے ہیں۔ کہ ان کے متعلق عوام میں کوئی بات بیان
 کریں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی۔ تو ہم ذات کے متعلق عجیب غریب تجلیات و تدلیات الہیہ ذاتیہ محضہ کو بیان کرتے کہ
 کسی اسم۔ وصف وغیرہ کو ان میں مجال دخل نہیں ہے۔ بلکہ ہم غیب کی کنجیوں سے اس کے پوشیدہ خزانوں کو نکال
 نہایت عمدہ عبارت اور لطیف اشارہ میں صفحات شہادت پر ظاہر کرتے ہیں۔ پھر ان کنجیوں سے عقول کے بندہ
 تفل کھوے جاتے ہیں۔ تاکہ عید کا دن وصول کی سوئوں کے لٹکے سے گذر کر جنت ذات میں داخل ہو۔ جو صفا
 کے نورانی و ظلمانی حجابات سے محفوظ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نوری طرف ہدایت کرتا ہے۔ جس کو چاہتا ہے۔ اور
 اللہ تعالیٰ لوگوں کے لئے مثالیں بیان کرتا ہے۔ اور اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

سولہواں باب

حیات میں

اپنے نفس کے لئے کسی شے کا وجود اس کی حیات نامہ ہے۔ اور اپنے غیر کے لئے کسی شے کا وجود اس کی حیات اضافیہ ہے۔ پس حق سبحانہ و تعالیٰ اپنے نفس کے لئے موجود ہے۔ پھر وہ حق ہے۔ اور اس کی حیات حیات نامہ ہے کہ موت اس کو لاحق نہیں ہوتی۔ اور تمام مخلوق اللہ کے واسطے موجود ہے۔ انکی حیات حیات اضافیہ ہے۔ اسی لئے فنا اور موت اس کو لاحق ہوتی ہے۔ پھر خلق میں اللہ کی حیات نامہ ہے۔ لیکن وہ اس میں مختلف درجے رکھتے ہیں۔ بعض میں حیات اپنی صورت نامہ پر ظاہر ہوئی ہے۔ اور وہ انسان کامل ہیں۔ اسلئے کہ وہ اپنے نفس کیلئے موجود وجود حقیقی ہے۔ نہ بوجود مجازی و اضافی۔ اور وہ بسر و صل جبار کے قریب ہے۔ پھر وہ حق ہے۔ اسکی حیات نامہ ہے اس کے غیر کا یہ حال نہیں۔ اور ملائکہ علوی کہ ہمینہ میں اور جو چیزیں ان کے ساتھ ملحق ہیں یعنی جن کا وجود عناصر سے نہیں۔ مثلاً قلم اعلیٰ و لوح محفوظ وغیرہ پس وجود میں یہ چیزیں انسان کامل کے مشابہ ہیں ساس کو سمجھ۔ اور بعض چیزوں میں حیات اپنی صورت پر ظاہر ہوئی ہے۔ لیکن وہ حیات غیر نامہ ہے۔ اور وہ انسان حیوانی اور ملائکہ سفلیہ اور جن ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے نفس کے لئے موجود ہے۔ اور جانتا ہے کہ وہ موجود ہے۔ اور یہ کہ وہ ایسا دیکھا لیکن اس کا یہ وجود غیر حقیقی ہے کیونکہ اس کا قیام مہد کے قریب نہیں ہے۔ وہ حق کے لئے موجود ہے نہ کہ اپنے لئے پھر بموجب اپنے مرتبہ قریب کے اس کی حیات قریب غیر نامہ ہے۔ اور بعض میں حیات ظاہر ہوئی ہے۔ لیکن اپنی صورت پر ظاہر نہیں ہوئی۔ اور وہ باقی حیوان ہیں اور بعض میں حیات باطل ہو گئی۔ پس وہ اپنے غیر کے لئے موجود ہیں۔ نہ کہ اپنے نفس کے لئے۔ مثلاً نبات و معدن۔ حیوان اور اس صیسی اور چیزیں۔ اس مذکورہ بیان سے معلوم ہوا کہ ہر چیز میں حیات نامہ ہے۔ پھر ہاں موجودات کی کوئی ایسی چیز نہیں۔ جو زندہ نہ ہو۔ اس لئے کہ وجود شے عین حیات شے ہے۔ حیات اشار میں سوائے نام یا غیر نام ہونے کے کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ دال یعنی عالم معنی میں اگر نظر ڈالو۔ تو ہر چیز کی حیات حیات نامہ ہے۔ کہ تقابلاً ہم مرتبہ سے علی فرق مراتب ہر شے کے حصے میں آتی ہے۔ اگر اس میں کمی یا زیادتی ہو۔ تو وہ مرتبہ معدوم اور ضائع ہو جائے۔ حیات ایک چشمہ ہے اور ایک جوہر فرد ہے۔ اپنے کمال ذاتی سے ہر شے میں موجود ہے۔ اس میں کمی ہو سکتی ہے۔ اور نہ وہ انقسام پذیر ہے۔ کیونکہ جوہر فرد کی تجزی محال و منسحق ہے۔ مترجم کتاب ہے۔ کہ اس تمام مذکورہ بیان کا خلاصہ ہے۔ کہ حیات عین وجود ہے۔ پھر جو چیز ذات خود موجود ہے۔ اسکی حیات حیات نامہ ہے۔ اور وہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اور جو موجود بالغیر ہے۔ اس کی حیات حیات اضافیہ ہے۔ اور وہ تمام مخلوق کی حیات

پھر جو حیاتِ تامہ یعنی مبدیہ جل جلالہ کے زیادہ قریب ہے۔ اس کی حیاتِ مشابہ حیاتِ تامہ ہے۔ اور جو بعید ہے۔ اس کی حیاتِ اضافیہ۔ بلکہ حقیقت سب کی حیاتِ تامہ ہے۔ اس لئے کہ حیاتِ ایک جو ہر سیدھا ہے جس میں تمام مخلوق غلے فرق مراتب متعین ہوئی ہے۔ اور ہر مرتبہ وجود نے کچھ نہ کچھ اس سے حصہ پایا ہے۔ کسی کو کھوڑا طاء کسی کو زیادہ۔ اور وہ سب حیاتِ تامہ ہے۔ (مترجم)

پس ہر شے کی حیثیت اس کی حیات ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کی حیات ہے۔ جس میں تمام چیزیں قائم ہوئیں۔ اور یہ بطریقِ اسمِ حقیقی کے لئے اشیاء کی تسبیح ہے۔ اس لئے کہ ہر چیز کی تسبیح ہر اسم کی راہ سے جدا گانہ ہے۔ بحیثیت اس کے اسمِ علیم کے اشیاء کی تسبیح اس اسم کے تحت میں ان کا داخل ہونا ہے۔ پھر اس حمت سے کہ ہر شے نے اپنے نفس سے ذاتِ حق کو علم عطا کیا ہے۔ جس سے وہ اس پر حکم لگاتا ہے۔ کہ وہ ایسی ہے۔ اور ایسی ہے۔ بربانِ حال ہر شے اس کو یا عالمِ مکبر پکار رہی ہے۔ اور بحیثیت اس کے اسمِ قدیر کے اشیاء کا تسبیح کرنا قدرت کی تحت میں ان کا داخل ہونا ہے۔ اور بحیثیت اسمِ مرید کے ان کی تسبیح یہ ہے۔ کہ اپنے ارادہ سے جس حال میں اس نے ان کو مخصوص و متعین فرمایا وہ اسی پر میں اس حد سے تجاوز نہیں کرتے۔ اور بحیثیت اسمِ سمیع کے ان کی تسبیح یہ ہے۔ کہ وہ اپنا کلام اس کو سناتے ہیں۔ اور ان کا کلام بطریقِ حال ان کے خفایک کا استحقاق ہے۔ لیکن جو معاملہ خدا اور ان کے درمیان ہے۔ اس میں ان کا کلام بطریقِ مقال ہوتا ہے۔ یعنی ملکوتِ عالم میں زبانِ حال زبانِ مقال کا لباس پہنے ہوئے ہے جیسا کہ بکثرت آیات و احادیث اس کی مؤید ہیں۔ جن میں سے بعض اس باب میں بھی مذکور ہو گئی۔ (مترجم) اور بحیثیت اس کے اسمِ بصیر کے ان کی تسبیح اس کی بصر کی تحت میں ان کا متعین ہونا ہے۔ کہ اس کی آنکھ سے اوجھل نہیں ہوتیں وہ اسی طرح اس کی بصر کے ماتحت ہیں جس طرح کہ وہ ہیں۔ اور بحیثیت اس کے اسمِ متکلم کے ان کی تسبیح یہ ہے۔ کہ وہ اس کے کلمہ کن سے موجود ہو گئیں۔ موجود ہونے سے انہوں نے کچھ انحراف نہیں کیا سوا اور ایسا ہی باقی اسموں کو قیاس کر لو۔ جب تو نے یہ سمجھ لیا۔ تو اب جان۔ کہ اشیاء کی حیات اپنی نسبت کے لحاظ سے حادث اور خدا کی نسبت کے لحاظ سے قدیم ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی حیات ہیں۔ اور حیات اس کی صفت ہے۔ اور اس کی صفت اس کے ساتھ ہے۔ اور وہ خود قدیم ہے۔ جب تو اس کو سمجھنا چاہئے۔ تو اپنی حیات اور اپنے ساتھ اس کے مقید ہونے کی طرف دیکھ پھر تو بسے نہیں پائیگا۔ مگر ایک روح جو تیرے ساتھ مخصوص ہے۔ اور یہ مخصوص روح حادث ہے۔ اور جب تو اس اختصاصی حیات سے نظر بلند کر کے عالمِ شہود سے ذوقِ اندوز ہو گا۔ اور دیکھیں گا۔ کہ ہر حقیقی تیری طرح اس کی حیات میں قائم ہے۔ اور اس حیاتِ مطلقہ کو جمیع موجودات میں ساری پائیگا۔ تو جان لے گا۔ کہ وہ حیاتِ حق اللہ ہے جس کے ساتھ تمام دنیا قائم ہے۔ اور یہ حیاتِ حیاتِ قدیر الہیہ ہے۔ پس جس چیز کی طرف میں نے ان عبارات میں اشارہ کیا۔ بلکہ اپنی تمام کتاب میں اس کو خوب سمجھ لے۔ کیونکہ اس کتاب کے اکثر مسائل مصطلحات سے بھرے ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ ہر علم کی گفتگو اسی بولی میں کی جاسکتی ہے۔ جس کو اس علم کے اہل سمجھ سکتے ہیں۔ ورنہ بہت سی باتیں میں نے اس کتاب میں ایسی رکھی ہیں۔ جن کی نسبت جہاں تک مجھے علم ہے مجھ سے پیشتر کسی شخص نے ان کو اپنی کسی کتاب میں

نہیں رکھا۔ اور نہ ہی کسی سے میں نے کوئی ایسا کلام سنا ہے جس میں میں نے ان باتوں کو سمجھا ہو۔ بلکہ خدا نے مجھے ان باتوں کا علم دیا ہے۔ اس طور پر کہ میں نے اس چشم شہود سے جس سے زمین آسمان کی کوئی چیز پوشیدہ نہیں رہتی اور جو وہ کتاب ہے جس میں ہر چھوٹی بڑی چیز مکتوب ہے۔ میں نے ان باتوں کو معلوم کیا ہے۔

جان کہ معانی۔ ہیئات۔ اشکال۔ صورت۔ اقوال۔ اعمال۔ معدن۔ نبات وغیرہ جن پر اسم وجود کا اطلاق ہوتا ہے ان میں سے ہر شے فی نفسہ لفظہ مثل انسان کے حیات نامہ کہتی ہے لیکن چونکہ اکثر اس حقیقت کو نہیں سمجھتے اس لئے ہم نے انکو اپنے درجہ سے تنزل کر کے ان کو اپنے غیر کے لئے موجود بنایا ہے۔ ورنہ ہر شے فی نفسہ اپنے لئے وجود رکھتی ہے۔ اور حیات نامہ کہتی ہے جس سے وہ بولتی ہے سمجھتی ہے سنتی ہے۔ دیکھتی ہے۔ قادر ہے۔ مرید ہے۔ کرتی ہے جو چاہتی ہے۔ اور اس امر کے معلوم کرنے کی بجز کشف کے کوئی راہ نہیں۔ ہم نے برائی العین ان سب باتوں کو شاہدہ کیا ہے۔ اور وہ اخبار الہیہ جو باریہ نقل ہم کو پہنچیں۔ وہ بھی اس کی تائید کرتی ہیں کہ اعمال قیامت کے دن ایسی صورتوں میں ظاہر ہوں گے۔ کہ اپنے صاحب سے مخاطب ہو کر کہیں گے۔ کہ میں تیرا عمل ہوں۔ پھر اس کے پاس اس کا غیر آئیگا۔ اس سے سرگوشی کریگا۔ اور وہ اس کو ہٹا دیگا اور ایسا ہی آنحضرت کا قول کہ کلمہ حسنہ ایسی اور ایسی صورت میں ظاہر ہوگا۔ اور کلمہ قبیحہ ایسی اور ایسی صورت میں۔ اور خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کہ کوئی شے نہیں جو اسکی حمد و تسبیح نہ کرتی ہو۔ سب چیزیں بلسان مقال اسکی حمد و تسبیح کرتی ہیں جن کو ارباب کشف بھی سن سکتے ہیں۔ اور بلسان حال بیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور بلسان مقال سے اشیاء کا حمد و تسبیح کرنا حقیقی طور پر ہے۔ نہ کہ مجازی طور پر۔ پس اس کو کچھ اعضاء و جوارح کا بولنا بھی اسی قبیل سے ہے۔ یہ سب باتیں ہم نے کشف میں پائی ہیں۔ پس ان امور کے متعلق اب ہمارا ایمان تحقیقی ہے۔ تقلیدی نہیں۔ اور ہمارے نزدیک ان مذکورہ باتوں میں سے کوئی بات غیب میں داخل نہیں۔ مگر اس میں وہی موطن کی نسبت سے وہ غیب میں داخل ہیں۔ ورنہ ہمارا غیب وہی ہمارا شہادت ہے۔ اور ہمارا شہادت یعنی ہمارا ظاہر وہی ہمارا غیب ہے۔ اور ہم نے یقینی شہادت مخاطب کیلئے پیش کی ہے۔ نہ اسلئے کہ ہم نے اس کشف کو ان مذکورہ اخبار کی تائید سے پایا ہے۔ پس اس میں غور و تامل کہ انشاء اللہ تو ہر بات پائیگا۔ اور اللہ جو فرماتا ہے سچ فرماتا ہے ہی وہ دکھاتا ہے

سترھواں باب

علم میں

العلم درك الحق لا لشيء لوانه من وجهه بقاء

لكنّها الاسم العليم المدرك
فيكون علام القديم وعالها
وحقيقة العلم المقدس واحد
هو مجمل في الغيب وهو مفصل
لكن جملة هناك فقد حوى
وبه فتعلم ذاته خلافا
وبه فتعلمه ونعلم ذاتنا
فامجب لفرجامه الاشياء

ترجمہ۔ علم اشیا کی حقیقت ثابتہ کے ادراک کا نام ہے۔ اگرچہ وہ حق کی ایک جہت سے غائب ہیں۔ لیکن اسم علم بشرط استیفاء امر وجود کا ادراک کرتا ہے۔ کسی بات کو نہیں چھوڑتا۔ پھر وہ قدیم و جدید کا جاننے والا ہے۔ کوئی امر اس سے مخفی نہیں۔ اور علم مقدس کی حقیقت ایک ہے۔ نہ وہ کل ہے۔ اور نہ اجزاء میں۔ وہ غیب میں محفل۔ عالم شہود و ایماء میں مفصل ہے۔ لیکن وہاں اس کے اجمال نے تفصیل کو بلا شک و شبہ احاطہ کیا ہوا ہے۔ اسی کے ذریعہ تو اس کی ذات کو جانتا ہے۔ کہ وہ ہمارا اخلاق ہے۔ اور اسی کی وجہ سے وہ ہم کو ہماری خواہشوں کے موافق جانتا ہے۔ اور اسی علم کے ذریعہ تو علم کو جانتا ہے۔ اور ہم اپنی ذات کو جانتے ہیں۔ پس میں تعجب کرتا ہوں اُس فرد سے جو سب چیزوں کا جامع ہے۔

جان۔ کہ علم صفت نفسیہ ازلیہ ہے۔ اور حق تعالیٰ کا علم جو اپنی ذات سے تعلق رکھتا ہے۔ اور جو مخلوق سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک ہی علم ہے۔ جو منقسم نہیں ہوا۔ اور نہ متعدد ہوا ہے۔ لیکن وہ اپنے نفس کو جانتا ہے جیسا کہ وہ ہے۔ اور خلق کو جانتا ہے جس طرح پر کہ وہ ہے۔ یہ کہنا جائز نہیں۔ کہ معلومات نے اپنے نفس سے اس کو علم عطا کیا ہے۔ تاکہ اس سے اپنے غیر سے اس کا استفادہ لازم نہ آئے۔ بیشک علامہ محی الدین ابن عربی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھول گئے ہیں۔ جو یہ کہہ دیا۔ کہ معلومات نے اپنے نفس سے حق کو علم عطا کیا ہے۔ ہم ان کو معذور جان کر یہ کہنا نہ نہیں سمجھتے۔ کہ یہ ان کا مبلغ علم ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے حضرت الوہیت کے بیان میں فرمایا ہے۔ کہ یہ مشرک و ضدوں کو شامل ہے پھر علم حضوری جو ذات حق کا علم ہے۔ اور علم حصولی جو مخلوق کا خاصہ ہے۔ یہ بھی دو متقابل چیزیں ہیں۔ جو حضرت الوہیت کی شمولیت میں داخل ہیں۔ اور علامہ محی الدین ابن عربی بھی حضرت الوہیت میں ان دونوں قسم کے علم کے قائل ہوئے ہیں۔ پھر میں کا سو کیسا۔ مترجم لیکن ہم نے اس کے بعد اس بات کو پایا ہے۔ کہ حق تعالیٰ علم اصلی سے اشیا کو جانتا ہے۔ معلومات یعنی اشیا سے اس کا علم مستفادہ نہیں ہے۔ تاکہ اس پر یہ حکم نہ لگایا جائے۔ کہ وہ معلومات کو جانتا ہے۔ جیسا کہ معلومات نے اپنے حقائق کے مطابق اپنے نفس سے اس کا تقاضا کیا۔ جب مذکور رضی اللہ عنہ نے دیکھا۔ کہ حق نے معلومات کو وہی حکم دیا ہے۔ جس کا معلومات نے اپنے نفس سے اس سے تقاضا کیا ہے۔ تو گمان کیا۔ کہ علم حق اقتضا معلومات سے مستفاد ہے۔ اور کہہ دیا کہ معلومات نے اپنے نفس سے حق کو علم عطا کیا ہے۔ یہ نہ جانا۔ کہ

معلومات نے اس سے اسی چیز کا تقاضا کیا۔ جس کو اس نے ایجادِ عالم سے پہلے اپنے علم کلی اصلی نفسی سے جان لیا تھا۔ اسلئے کہ علم الہی میں کوئی چیز متعین نہیں ہوئی۔ مگر اسی طور پر جس طرح کہ اس نے جان لیا۔ اور جس طرح کہ ان کی ذوات نے اس سے تقاضا کیا۔ پھر اس کے بعد ان کی ذوات نے اپنے نفس سے ایسے امور کا تقاضا کیا۔ جو ان چیزوں کے سوا تھے۔ جن کو اولاً اس نے جان لیا تھا۔ پھر دوبارہ ان چیزوں پر ان کے اقتضایات کے موافق ان پر حکم لگایا۔ اور نہ حکم لگایا ان کو۔ مگر اسی چیز کا جس کا علم پہلے ہی اس پر واجب تھا۔ پس اس میں تامل کہ۔ اس لئے کہ یہ ایک نہایت باریک مسئلہ ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی۔ تو اس کے متعلق یہ بات صحیح نہ ہوتی۔ کہ وہ عالمین سے بے نیاز ہے۔ اس لئے کہ معلومات نے جب اپنے نفس سے اس کو علم عطا کیا۔ تو علم کا اس کو حاصل ہونا معلومات پر موقوف ٹھہرا۔ اور جس کا کوئی وصف کسی چیز پر موقوف ہو۔ وہ اس وصف میں اس چیز کا محتاج ہوگا۔ اور اس کا وصف علم وصف ذاتی ہے۔ اس میں اس کے محتاج ہونے سے فی نفسہ اس کا کسی چیز کا محتاج ہونا لازم آتا ہے۔ اذنہ تعالیٰ کی شان اس سے بہت بلند و بزرگ ہے۔

اور اس کا نام علیم اس وجہ سے ہے۔ کہ مطلق علم کی اس کی طرف نسبت ہے۔ اور اس کا نام عالم اس وجہ سے ہے۔ کہ اشیاء کی معلومیت کی نسبت اس کی طرف ہے۔ اور علم اور معلومیت اشیاء ان ہر دو نسبتوں کے لحاظ سے اس کا نام علام ہے۔ علیم اس کی صفت نفسیہ کا نام ہے۔ کیونکہ اس میں سوائے اس کے کسی چیز کی طرف نظر نہیں ہے۔ اس لئے کہ علم وہ شے ہے۔ کہ نفس اپنے کمال ذاتی میں اس کا مستحق ہوتا ہے۔ اور عالم صفت فعلیہ کا نام ہے۔ اور یہ نام لحاظ اس صفت کے ہے۔ جو اشیاء سے تعلق رکھتی ہے۔ خواہ اس کا تعلق اپنے نفس سے ہو خواہ غیر سے۔ اور فعلیہ اس طرح ہے۔ کہ تو کیا کرتا ہے۔ کہ وہ عالم بنفسہ ہے۔ یعنی اپنے نفس کو جانتا ہے۔ اور عالم بغیرہ ہے۔ یعنی اپنے غیر کو جانتا ہے۔ پس حسب عرف ضروری ٹھہرا کہ عالم کو صفت فعلیہ قرار دیا جائے۔ اور علام بنظر نسبت علیت کے صفت نفسیہ کا نام ہے۔ جیسا کہ اسم علیم اور بنظر نسبت معلومیت الاشیاء کے صفت فعلیہ کا نام ہے جیسے عالم۔ اسی لئے مخلوق اکثر عالم کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ نہ علیم اور علام کے نام سے۔ کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں شخص عالم ہے۔ علیم اور علام مطلقاً کسی کو نہیں کہا جاتا۔ ہاں تو سع اور مجاز کے طور پر کسی قید کے ساتھ کبھی مخلوق پر ان ناموں کا استعمال ہوتا ہے۔ نہ کہ مطلقاً۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں شخص فلاں امر میں علیم ہے۔ اور فلاں فن میں علام ہے۔ اور اسم علامہ کا اطلاق جو مطلقاً انسان پر ہوتا ہے۔ تو وہ بھی اسم عالم کی قبیل سے ہے۔ خدا پر اس کا اطلاق جائز نہیں ہے۔ پس اس کو سمجھو۔

جان۔ کہ علم سب وصفوں سے حی کو زیادہ قریب ہے۔ جیسا کہ حیات دیگر اوصاف کی نسبت ذات کو زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ اس سے پہلے باب میں ہم ذکر کر آئے ہیں۔ کہ کسی شے کا اپنے نفس کے لئے وجود اس کی حیات ہے۔ اور اس کا وجود اس کی ذات سے الگ نہیں ہے۔ پس ذات کو وصف حیات سے زیادہ قریب کوئی چیز نہیں

ہے۔ اور حیات کو علم سے زیادہ قریب کوئی چیز نہیں۔ اس لئے کہ ہر زندہ شے کو کسی نہ کسی علم سے چارہ نہیں ہے۔ خواہ وہ علم الہامی ہو۔ جیسے حیوانات و وحشرات کا علم کہ ان کو جو باتیں چاہئیں۔ اور جو نہ چاہئیں یعنی کھانا۔ رہنما۔ حرکت اور سکون اور یہ علم ہر زندہ کے لئے ضروری ہے۔ اگرچہ وہ یہی ضروری یا تصدیقی ہو۔ جیسا کہ انسان۔ ملائکہ اور جنوں کا علم۔ پس اس تقریر کا حاصل یہ ہے کہ علم حیات کو سب چیزوں سے زیادہ قریب ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے علم سے حیات کا کیا یہ لیا ہے۔ چنانچہ فرمایا اَوْمِنَ كَانَ مَيِّتًا فَاحْيَيْنَاهُ۔ کیا جو شخص مردہ تھا۔ پھر ہم نے اس کو زندہ کیا۔ فَعَلَّمْنَاهُ جَعَلْنَاهُ نَوْرًا يَكْتُمُنِي اِنَّ فِي النَّاسِ لَغَافِلِينَ۔ اور اس کے لئے نور رکھا۔ جس سے وہ لوگوں میں چلتا پھرتا ہے۔ یعنی بمقتضا اس علم کے وہ کرتا ہے جو کرتا ہے۔ کہ تَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ اس شخص کی مانند ہو سکتا ہے۔ جو تاریکیوں میں ہے۔ یعنی طبیعت کی ظلمت میں ہے۔ جو کہ عین جبل ہے۔ اور جس سے وہ نکل نہیں سکتا۔ اس لئے کہ ظلمت ظلمت ہی کا راہ بتاتی ہے۔ پس وہ اس جبل طبعی سے علم کے ساتھ پیوند نہیں پاسکتا۔ اور نہیں ممکن ہے۔ کہ جاہل جہالت کے ذریعہ جہالت سے نکل سکے۔ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لَكُمُ الْغَيْبَاتِ مَا كَانَتْ اَوْ اَعْيُنُكُمْ اَوْ اَعْيُنُ الْكَافِرِينَ۔ ایسا ہی کافروں کے لئے ان کے اعمال آراستہ کئے گئے ہیں۔ یہاں کافرین سے مراد اللہ کے وجود کو اپنے وجود میں چھپانے والے ہیں۔ پھر وہ اپنے نفسوں اور موجودات کی بابت سوائے ان کی مخلوقیت کے کسی بات کی شہادت نہیں دیتے۔ اور اس سے وہ اللہ کی ذات کو چھپاتے ہیں۔ اور اس کا وصف بیان کرتے ہیں۔ کہ وہ نہ تو مخلوق ہے۔ اور نہ مسبوق بالعدم یعنی علم اس سے پہلے نہیں ہے۔ یہ نہ جاننا کہ حق سبحانہ تعالیٰ اگرچہ اپنی مخلوقات میں ظاہر ہوا ہے۔ لیکن اس کا ظہور اسی وصف کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس کا کہ وہ اپنے نفس کے لئے مستحق ہے۔ مخلوق کے نقائص میں سے کوئی چیز اس کو لاحق نہیں ہوتی۔ اگر نقائص مخلوق سے کوئی شے اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ تو اس کا کمال ان نقائص میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان سے نقص کا حکم اٹھ جاتا ہے۔ پھر وہ نقائص اس کی طرف منسوب ہونے سے کامل بن جاتے ہیں۔ اس لئے کہ کامل سے وہی چیز وقوع میں آتی ہے۔ جو کامل ہے۔ اور کامل کی طرف وہی چیز منسوب کی جاتی ہے۔ جو ناقص ہوتی ہے۔ اور وہ اسے کامل بنا دیتا ہے۔

يَكْمُلُ نَقْصَانُ الْقَبِيحِ جَمَالَهُ اِذَا لَاحَظَ فِيْهِ فَهُوَ لِلْقَبِيْحِ رَافِعٌ

وَيَرْفَعُ مَقْدَارَ الْوَضِيْعِ جَلَالَهُ فَمَا تَمَّ نَقْصَانُ وَلَا تَحْدُ وَاَضَعُ

ترجمہ۔ اس کا جمال قبیح کی کمی کو پورا کرتا ہے۔ جبکہ وہ اس میں ظاہر ہوتا ہے۔ پھر وہ اسے خوبصورت بنا کر قبیح کا نام اس سے ہٹا کر دیتا ہے۔ اور اس کا جلال خبیث کے لئے کی قدر کو بلند کر دیتا ہے۔ پھر وہاں نہ نقصان ہے۔ اور نہ کوئی پست و خسیس۔

اور جب علم حیات کو لازم ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ تو حیات بھی علم کو لازم ہے۔ کیونکہ ایسے عالم کا وجود محال ہے جس میں حیات نہ ہو۔ ان میں سے ہر ایک لازم و ملزوم ہے۔ اور جب تو نے یہ جان لیا۔ تو کہہ دے۔ کہ وہاں نہ لازم ہے نہ ملزوم۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت بذات خود مستقل ہے۔ ورنہ لازم آتا ہے۔ کہ بعض صفات بعض سے یا تمام صفات سے مرکب ہوں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اس سے نہایت درجہ کی بلند و برتر ہے۔ مثال کے

طور پر صفت خالقیت کو لو کہ وہ قدرت۔ ارادہ کلام سے مرکب نہیں ہے۔ اگرچہ مخلوق ان صفات ثلاثہ کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی۔ بلکہ صفت خالقیت اللہ تعالیٰ کی ایک صفت واحدہ ہے۔ بذات خود مستقل ہے کسی دوسری صفت سے مرکب نہیں ہے۔ نہ اپنے غیر کے لئے لازم ہے نہ لزوم۔ ایسا ہی باقی صفات کا حال ہے۔ اس میں تامل کرنا چاہئے جب حق تعالیٰ کے حق میں یہ بات صحیح ہو گئی۔ تو مخلوق کے حق میں بھی ایسی ہی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ پس یہ بات لابدی ہے۔ کہ انسان جنم کی ہر صفت کا نسخہ ہو۔ پھر وہ ہر بات جو جنم کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ انسان میں بھی پائی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ تو بواسطت انسان محال و متمنع کو جو حکم دیتا ہے کیا تو اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ جب تو فرض کر لیتا ہے مثلاً تو اس امر محال کو فرض کرتا ہے۔ کہ وہاں ایک زندہ ہے جس کو علم نہیں۔ اور عالم ہے۔ جو زندہ نہیں۔ یہ زندہ جس کو علم نہیں۔ یا یہ عالم جس کو زندگی نہیں۔ تیسرے عالم فرض میں موجود ہے۔ اور میرے خیال میں ہے۔ جو تیرے رب کی مخلوق ہے۔ اس لئے کہ خیال اور جو کچھ اس میں ہے۔ اللہ کی مخلوق ہے۔ پس بذریعہ انسان عالم میں وہ چیز پائی گئی۔ جو اس کے غیر یعنی محال و متمنع میں متصور تھی۔

جان۔ کہ عالم محسوس عالم خیال کی فرع ہے اس لئے کہ وہ اس کا ملکوت ہے پھر جو چیز ملکوت میں پائی جاتی ہے۔ لامحالہ وہ عالم ملک میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس کا ظہور بقدر ان توابع یعنی قابلیتوں اور وقت اور حال کے ہوتا ہے۔ جن کا اس موجود کے لئے عالم ملکوت میں نسخہ ہوتا ہے۔ ان کلمات کی تحت میں ہر ایک اسرار الہیہ ہیں۔ جن کی شرح ممکن نہیں۔ ان کو مہل نہ سمجھ ساس لئے کہ وہ غیب کی کنجیاں ہیں۔ اگر وہ تیرے ہاتھ میں آگئیں۔ تو ان کنجیوں سے وجود کے تمام اعلیٰ و ادنیٰ قفل کھل جائینگے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس کتاب میں عالم ملکوت کا بیان اپنے عمل میں مذکور ہو گا۔

پس اگر تو چاہے۔ تو علم و حیات اور ان کے سوا دوسری صفات میں تلازم کا قائل ہو جا۔ کہ وہ ایک ہی مہری کو لازم و ملزوم ہیں۔ اور اگر چاہے۔ تو عدم تلازم کا قائل ہو۔ کہ ان میں کوئی لزوم کی نسبت نہیں ہے۔ یہ دونوں باتیں صحیح ہیں۔ جناب حق میں توسع ہے۔ جیسا کہ اس نے اپنے نبی کی زبان پر فرمایا۔ اِنَّكَ خَفِيٌّ وَاسِعٌ خَفَاتِي فَاَعْبُدْنِي مِثْرِي زَمِينٍ وَسَبِيحْ ہے۔ پس میری ہی بندگی کرو۔ انہی معنوں کے متعلق کہنے والے نے خدا اس پر رحم کرے۔ یوں کہا ہے

محب البحر حاج فی زخراتہ	متلاطم الامواج فی طغیاتہ
من کل رکن تھتوی اریاحہ	فیقیم طرد الموج فی جنباتہ
والرعد فیہ کانتہ لتواتر	مثل الصدی الموج فی زجراتہ
والبرق یخطف کل مقلۃ ناظر	کا لسیف یلمع فی مدی ہزاتہ
والسحب ترکہ بعضہا فی بعضہا	والمرن تمطر من ہوا صفحاتہ
ظلمات بعض فوق بعض قطرة	مما حوی ذالبحر فی ظلماتہ

کیف السلامۃ فیہ للصب الذی
غرق مراکب وصفہ فی ذاتہ
او کیف یصنع ساجد قطع قوا
ثمہ ومن یقضی لہ بنجاتہ
اللہ اکبر ما بنہا من سالح
ہیہات فی ہیہات فی ہیہاتہ

ترجمہ۔ اس دریا کو دیکھ کر تعجب آتا ہے۔ جو اپنے لبالب پانی سے جوش مار رہا ہے۔ اس کی اوپر آنے والی چیزوں میں ایک موبص ہیں۔ جو تلامب بپا کر رہی ہیں۔ اس کی ہوائیں ہر رکن کو گرا دی ہیں۔ پھر وہ قائم ہوتا ہے۔ تو موج اُسے کناروں میں پھینک دیتی ہے۔ اور مدد اپنی متواتر گرجوں کی وجہ سے گویا اس آواز کی مانند ہیں۔ جو موج کے زاجرہ جوشوں سے پیدا ہوتی ہے۔ بجلی ہر دیکھنے والے کی آنکھ کو اچکے جاتی ہے۔ وہ شل تلوار کے ہے۔ جو اپنی نہایت جنبشوں میں جھپکتی ہے۔ بادل اس کثرت سے ہیں کہ بعض بعض پر چڑھے ہوئے ہیں۔ اور اس کے پہلوؤں کی ہوا سے مینہ برس رہا ہے۔ اس عاشق کے لئے اس میں سلامتی کیسے ہو سکتی ہے۔ جس کی وصف کی کشتیاں اس کی فات میں ڈوب گئیں۔ وہ تیراک کیا کر سکتا ہے۔ جس کے ہاتھ پاؤں کٹ گئے۔ اور کون اس کے لئے نجات نجات کا حکم لگا سکتا ہے۔ اللہ اکبر اس میں کوئی سلامت نہیں رہتا۔ یہ امر کہ کوئی اس میں سلامت رہے۔ نہایت بعید ہے۔ اور اس کے بعد کا کوئی ٹھکانا نہیں ہے۔

۱۸ اٹھارھواں باب

ارادے کے بیان میں

ابیات

ان الارادة اول العطفات
كانت لنا ولد من النفعات
ظهر الجمال بها من الكثر الذي
قد كان في التعريف كالنكرات
بندت محاسنه على اعطافه
وهو الخليفة صورة الجلوات
لولا اى لولا محاسنه اقتضت
من نفسها ايجاد مخلوقات
ما كان مخلوق ولولا كونهم
ما كان منعوتاً بحسن صفات
ظهر وابه وبهم ظهور جمالہ
كل لكل مظهر الحسنات
والمؤمن الفرد الوحيد لمؤمن
فيما روى المختار كالمرات
وهو مؤمن والفرد متا مؤمن
كما تان تقابلان بالذات

فیدت محاسنہ یساریدت محاسنہ من غیر ما اثبات
وبناستحی بل تسمیناہ کل کل نسخه الایات
لولا ارادته التعرف له یکن للکنز ابراز من الخفیات
فلذا الک المعنی تقدّم حکمها عن سائر الاوصاف والنبات

ترجمہ۔ ارادہ سب مہربانیوں سے پہلی مہربانی ہے۔ ہمارے لئے اور اس کے لئے خوشبوئیں ہیں۔ اس سے جمال اس خدّٰی سے ظاہر ہوگا جو شناسائی میں اجنبیوں کی مانند تھا۔ یعنی جو بالکل شناخت نہیں کیا جاسکتا تھا۔ پھر اُس کنزِ مخفی کے محاسن اس کی مہربانیوں پر ظاہر ہوئے۔ اور وہ اس کنزِ مخفی کا خلیفہ ہے۔ کہ جلوں کی صورت اس کو عطا کرتا ہے۔ اگر وہ نہ ہوتا۔ یعنی اس کی وہ خوبیاں نہ ہوتیں۔ جن سے مخلوق وجود میں آئی۔ تو کوئی شے پیدا نہ ہوتی۔ اور اگر مخلوق نہ ہوتی۔ تو حسنِ صفات سے کوئی شے موصوف نہ ہوتی۔ مخلوق اس سے ظاہر ہوئی۔ اور مخلوق کے وجود سے اس کا جمال ظاہر ہوا۔ ہرگز ایک دوسرے کے لئے مظهرِ حسنات ہے یعنی ایک دوسرے کا حُسن ہے۔ اس روایت میں جو مختار یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کی گئی ہے۔ مومن فردِ وجود مومن کے لئے مثلِ آئینہ کے ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا۔ المومن مرآۃ المومن مومن کا آئینہ ہے۔ وہ یعنی کنزِ مخفی بھی مومن ہے۔ اور ہمارا فرد بھی مومن ہے۔ یعنی وہ ہماری نسبت کے لحاظ سے غریب ہے اور ہم اس کی نسبت کے لحاظ سے غریب ہیں۔ اس لئے ہم دو نول مومن ہیں۔ کہ ذات کے لئے مثل دو متقابل آئینوں کے ہیں اس کی خوبیاں ہم سے اور ہماری خوبیاں اس سے ظاہر ہوئیں۔ اور یہ امر محتاجِ ثبوت نہیں۔ اس نے ہم سے نام حاصل کیا۔ او ہم نے اُس سے نمود پایا۔ ہر ایک دوسرے کے لئے آیات کا نسخہ ہے۔ اگر شناسا کرے گا اس کا ارادہ نہ ہوتا۔ تو پوشیدگیوں سے وہ خزانہ ہرگز ظاہر نہ ہوتا۔ انہی معنوں سے ارادہ کا حکم تمام اوصاف و نبات سے متقدّم ہے۔

جان۔ کہ ارادہ صفت ہے۔ علم حق نے مقتضاء ذاتِ قبلی فرمائی یہی مقتضاء ارادہ ہے۔ اور وہ حق تعالیٰ کا معلومات کو وجود سے مخصوص کرتا ہے۔ جیسا کہ اس کا علم تقاضا کرتا ہے۔ پس یہ وصف اس میں ارادہ کے نام سے موسوم ہے۔ اور ہمارا ارادہ مخلوقہ ارادہ حق سبحانہ و تعالیٰ کا عین ہے۔ لیکن جب ہماری طرف نسبت کیا جاتا ہے۔ تو حدودِ جوہم کو لازم ہے۔ ہمارے وصف کو بھی لازم ہوتا ہے۔ پھر کہہ دیا ہم نے کہ ارادہ مخلوق ہے یعنی ہمارا ارادہ۔ ورنہ وہ اللہ تعالیٰ کی نسبت کے لحاظ سے عینِ وہی ارادہ قدیم ہے۔ جو ذاتِ حق کو ثابت ہے حسبِ مطلوب ارادہ کے ساتھ چیزوں کے ظاہر کرنے سے کوئی امر مانع نہیں ہے۔ مگر ارادہ کی یہی نسبت جو ہماری طرف ہے۔ اور یہ نسبت مخلوق ہے۔ پھر جب یہ نسبت اٹھ گئی۔ جو ارادہ کو ہمارے ساتھ ہے۔ اور حق کی طرف اس کی نسبت وہی جس طرح کہ وہ نسبتِ قدیم سے اس کو ثابت ہے۔ تو امتیاز اس سے ضرور ارتداد پذیر ہوگئی پس اس کو سمجھ۔ ارادہ کا مخلوق و قدیم ہونا بھی ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ ہمارا وجود ہماری نسبت کے لحاظ سے مخلوق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی نسبت کے لحاظ سے قدیم۔ اور یہ نسبت وہ ضروری شے ہے۔ جس کو کشف و ذوقِ یادہ علم جو آنکھ کے قائم مقام ہے۔ عطا کرتا ہے۔ اور نہیں ہے۔ دواں مگر یہ۔ اس کو سمجھ۔

جان رہے کہ مخلوقات میں ارادہ کے نومظہر ہیں۔ پہلا مظہر میل و رغبت ہے۔ اور وہ مطلوب کی طرف قلب کا کھینچا جانا ہے۔ پھر جب یہ میلان ہمیشہ رہتا ہے۔ ذرا قوی ہو جاتا ہے۔ تو اس کا نام ولع یعنی حرص ہوتا ہے۔ اور وہ ارادہ کا دوسرا مظہر ہے۔ اور جب زور پکڑ کر اس سے بڑھ جاتا ہے۔ تو اس کا نام صبا بت ہوتا ہے۔ اور صبا بت کے معنی لغت عرب میں گرنے کے ہیں۔ چونکہ اس حالت میں قلب اپنے محبوب پر ایسا ہی گر پڑتا ہے جیسا کہ پانی کہ جب اسے گرایا جائے۔ تو وہ ضرور گر پڑتا ہے اس لئے یہ نام ہوا۔ اور یہ ارادہ میسر۔ مظہر ہے۔ اور جب محبوب کے لئے کلی طور پر فارغ ہو جاتا ہے۔ اور محبوب کا خیال اس میں جا گریں ہو جاتا ہے تو اس کا نام شغف رکھا جاتا ہے۔ اور یہ ارادہ کا چوتھا مظہر ہے۔ پھر جب فؤاد میں اس کو رسوخ ہوتا ہے۔ اور اشیاء سے اسے غافل کر کے محبوب میں ڈبا دیتا ہے۔ تو اس کا نام ہوی ہوتا ہے۔ اور وہ پانچواں مظہر ہے۔ پھر اس کا حکم تمام جسم کو پورے طور پر احاطہ کر لیتا ہے۔ اس وقت اس کا نام غرام ہوتا ہے۔ اور وہ چھٹا مظہر ہے۔ پھر جب ترقی کرتا ہے۔ اور وہ اسباب اور وہ علتیں دور ہو جاتی ہیں۔ جو میل و رغبت کا باعث تھیں اور بدول علت محبوب کی طرف ذاتی میلان رہ جاتا ہے۔ تو اس وقت اس کا نام حب ہوتا ہے۔ اور وہ ساتواں مظہر ہے۔ پھر جب جوش مارتا ہے۔ حتیٰ کہ محبت اپنے نفس سے فانی ہو جاتا ہے۔ تو اس کا نام وود رکھا جاتا ہے۔ اور وہ آٹھواں مظہر ہے۔ پھر جب اس سے اوپر جاتا ہے۔ حتیٰ کہ محبت اور محبوب دونوں فنا ہو جاتے ہیں تو اس کا عشق نام رکھا جاتا ہے۔ اس مقام میں عاشق اپنے معشوق کو دیکھتا ہے۔ اور اس کو پہچانتا نہیں ہے اور نہ اسے دیکھ کر چلاتا ہے جیسا کہ لیلیٰ کے مجنوں کی بابت روایت ہے۔ کہ ایک دن وہ اس کے پاس سے گزری۔ اور اس سے باتیں کرنے کے لئے اسے اپنی طرف بلایا۔ تو اس نے کہا۔ مجھے چھوڑ۔ کہ میں تجھے بھول کر لیلے میں مشغول ہوں۔ اور یہ مقامات وصول و قرب کا آخری مقام ہے۔ اس میں عارف اس چیز کا انکار کر دیتا ہے۔ جس کو اس نے شناخت کیا ہے۔ پھر نہ عارف باقی رہتا ہے۔ نہ معروف۔ نہ عاشق۔ نہ معشوق۔ صرف عشق باقی رہ جاتا ہے۔ اور عشق ذات محض کا نام ہے۔ جو نہ رسم کے تحت میں داخل ہے۔ اور نہ رسم کے تحت میں اور نہ لغت اور وصف کے تحت میں۔ میں اس سے وہ عشق مراد لیتا ہوں جس کے ظہور کی ابتداء ہی میں عاشق فانی ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اسم۔ رسم۔ لغت۔ وصف کچھ باقی نہیں رہتا۔ جب عاشق مٹ جاتا ہے۔ تو عشق معشوق اور عاشق دونوں کی فناء میں مصروف ہوتا ہے۔ پھر ہمیشہ وہ فناء میں رہتا ہے۔ پہلے اسم فانی ہوتا ہے۔ پھر وصف پھر ذات پھر نہ عاشق باقی رہتا ہے نہ معشوق۔ پھر اس وقت عاشق دو صورتوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ اور دو صفتوں سے متصف ہوتا ہے۔ عاشق اور معشوق دونوں سے مستی ہونا ہے۔ اسی کے متعلق میں کہتا ہوں۔

العشق نار الله اعنى الموقدة
ناقولها فظلو عها في الاقدية
بناعظيم اهلهم فيه مختلفون
اعنى في المكانة والجددة

فترأهم في نقطة العشق الذي هو واحد متفرقين على حدة

ترجمہ۔ عشق سے میری مراد نار اللہ الموقدۃ ہے۔ جس کا ذکر قرآن شریف میں آتا ہے۔ اور جس کے معنی اللہ تعالیٰ کی بھڑکانی ہوئی آگ کے ہیں۔ پھر اس کا طلوع و غروب دلوں میں ہوتا ہے۔ وہ بنا و عظیم یعنی ایک بڑی بھاری خبر ہے۔ جس میں اس کے اہل مختلف ہو رہے ہیں۔ محل اختلاف سے میری مراد مرتبہ اور طریق و علامت کا اختلاف ہے۔ پھر ذرا ان کو نقطۂ عشق میں جو ایک ہے۔ اپنی اپنی حد استعداد کے بموجب متفرق دیکھ رہا ہے۔

جان۔ کہ یہ فناء عدم شعور سے مراد ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے۔ کہ عاشق پر اسوی محبوب کے بھول جانے کا حکم غالب آتا ہے۔ پس اپنے نفس سے اس کا فانی ہونا یہ ہے۔ کہ اسے اپنے نفس کا شعور نہیں رہتا اور نہ ہی لوازم نفس میں سے کسی شے سے اسے ادراک رہتا ہے۔ جب تو نے یہ سمجھ لیا۔ تو جان۔ کہ ارادہ الہیہ جو مخلوق سے مخصوص ہے۔ ہر حالت اور ہر ہیئت میں بدول کسی علت اور بغیر کسی سبب کے صادر ہوتا ہے۔ بلکہ وہ محض اختیار الہی ہے۔ اس لئے کہ ارادہ احکام عظمت سے ایک حکم ہے۔ اور اوصاف الوہیت سے ایک وصف ہے۔ اور اس کی الوہیت اور اس کی عظمت اس کا ذاتی وصف ہے۔ نہ کہ کسی علت کا معلول۔ اور یہ قول شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے قول کے خلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ خدا کا مختار نام رکھنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اختیار سے کسی چیز کو نہیں کرتا۔ بلکہ وہ وہی کرتا ہے۔ جس کا اس نفس سے عالم تقاضا کرتا ہے۔ اور عالم نے اس سے تقاضا نہیں کیا۔ اگر اسی طور پر جس پیر کو وہ ہے پس وہ مختار نہ رہا۔ یہ امام مذکور نے فتوحات مکہ میں فرمایا ہے۔ بے شک تجلی ارادہ کے ایک سر کو بھی اس نے بیان کیا ہے۔ جس سے وہ کامیاب ہوا ہے۔ لیکن جس سے وہ کامیاب ہوا ہے۔ اس کی نسبت وہ چیز زیادہ ہے۔ جس کو اس نے فوت کر ڈالا ہے۔ اور یہ جو امام مذکور نے فرمایا۔ عظمت اللہ کے مقتضیات سے ہے۔ بیشک ہم نے بھی وہ چیز پائی۔ جس کو اس نے پایا۔ لیکن اس کی تجلی غوث میں ہم اس بات پر مطلع ہوئے۔ کہ وہ اشیاء عالم میں مختار و متصرف ہے۔ بحکم اختیار مشیت صادرہ کے نہ بحکم ضرورت کے اور نہ بحکم اپنے اسم مرید کے بلکہ ایک شان الہی ہے۔ اور ایک وصف ذاتی ہے۔ چنانچہ حق قدوائے نے اپنی کتاب میں اپنے نفس کے متعلق فرمایا اور باری تعالیٰ مایشاء تیرا رب جو چاہتا ہے۔ پیدا کرتا ہے۔ اور اختیار کرتا ہے۔ اور وہ قادر مختار عزیز۔ جبار۔ متکبر۔ قہار ہے۔ باب ختم ہوا۔

مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ کلیات کمالات الہی چار ہیں۔ کمال خلق۔ کمال تدبیر۔ کمال تدلی۔ کمال ابداع اس مؤخر الذکر کمال کا جس شخص پر انکشاف ہوتا ہے۔ وہ ارادہ اور اختیار کو بھی ایجاب کے رنگ میں دیکھتا ہے۔ اور اس شہد میں وہ ارادہ اختیار کا انکار کر دیتا ہے۔ علامہ محی الدین ابن عربی رضی اللہ عنہ نے فتوحات مکہ میں اسی شہد سے خبر دی ہے۔ لیکن بعض اپنے وہ سر سے کواشف میں وہ مرید و مختار ہونے کے بھی قائل ہوئے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔ (مترجم)

انسواں باب

قدرت میں

قدرت قوت ذاتیہ کا نام ہے۔ جو سوائے اللہ کے کسی کے لئے نہیں۔ اور معلومات کو عالم عینی کی طرف نکالنا ہے جیسا کہ تجلی علمیہ کا مقتضاء ہے۔ اور وہ تجلی علمیہ اعیان معلومات کا منظر ہے۔ جو عدم سے موجود ہوئے۔ اس لئے کہ وہ جانتا ہے۔ کہ وہ اس کے علم میں عدم سے وجود میں آئے۔ پھر قدرت عدم سے موجودات کو ظاہر کرنے والی قوت کا نام ہے اور وہ صفت نفیہ ہے جس سے ربوبیت ظاہر ہوئی۔ اور وہ یعنی قدرت عین اس قدرت کا ہے۔ جو ہمارے اندر موجود ہے۔ پھر ہماری طرف اس کی نسبت قدرت حادثہ کے نام سے موسوم ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت قدرت قایمہ کے نام سے۔ اور قدرت اپنی اس نسبت میں جو ہماری طرف ہے۔ اختراعات سے عاجز ہے اور ہو نہیں سکتی قدرت اپنی اس نسبت میں جو اللہ سے رکھتی ہے چیزوں کو اختراع کرتی ہے۔ اور کم عدم سے منصفہ شہود میں ظاہر کرتی ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ کہ یہ ایک ستر جلیل ہے۔ اہل الذوات کے سوا اس کے کشف کی کوئی صلاحیت نہیں کفنا ہمارے نزدیک قدرت ایجاد المعلوم کا نام ہے۔ اور یہ قول حضرت محی الدین ابن عربی کے قول کے برخلاف ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو عدم سے پیدا نہیں کیا۔ صرف ان کو وجود علمی سے وجود عینی میں ظاہر کر دیا ہے۔ اور یہ کلام اگرچہ عقل میں ایک جہ رکھتی ہے۔ مگر تاہم ایسی بات کو خدا کی طرف منسوب کرنا اس کے ضعف کی دلیل ہے۔ ہم اپنے پروردگار کو اس بات سے منترہ جانتے ہیں۔ کہ اس کی قدرت اختراع معدوم سے عاجز آجائے اور عدم محض سے وجود محض میں اس کو نہ لاسکے (اگر طوح نظر سے دیکھا جائے۔ تو شیخ محی الدین ابن عربی کا یہ قول بھی مصنف علیہ الرحمۃ کے قول کے برخلاف معلوم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ خود مصنف نے ابواب احدیت والہیت وغیرہ میں بیان فرمایا ہے کہ معدوم وجود دونوں ذات بحت کے منظر ہیں۔ پس جو کچھ نکلا۔ ذات بحت سے نکلا۔ اور یہی شیخ محی الدین ابن عربی کے کلاشف کا مفہوم ہے۔ ہاں اعیان ثابۃ علمیہ کے متعلق شیخ مجدد الف ثانی کا قول امام محی الدین ابن عربی کے قول کے برخلاف ہے۔ جس کو تحقیق کا شوق ہو۔ وہ ان ہر دو بزرگوں کی تصنیفات کو دیکھے۔ (مترجم)

جان۔ کہ جو کچھ امام مذکور نے کہا ہے۔ اس کا انکار بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ اس سے ان کا مطلب یہ ہے۔ کہ اولاً اپنے علم میں اس نے اشیاء کو پیدا کیا۔ پھر جب وجود عین کی طرف ان کو نکالا۔ تو یہ ہر دو وجود علمی سے وجود عینی کی طرف تھا۔ اور یہ بات ان کو معلوم نہ ہوئی۔ کہ فی نفسہ اللہ تعالیٰ کے لئے وجود کا حکم اعیان ثابۃ

علیہ کے وجود کے حکم سے پہلے تھا پس اس حکم میں موجودات معدوم ہے۔ اور اس حکم میں کسی کا وجود نہیں ہے مگر ضرر اللہ تعالیٰ کے لئے۔ اور اسی سے قدم ذات حق کے لئے صحیح ثابت ہوا۔ ورنہ ہر طور میں اس کے قدم میں موجودیت کی سیر لازم آتی۔ حالانکہ اس کی ذات اس سے برتر ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ اس نے اعیان علیہ کو عدم سے ایجاد فرمایا۔ یعنی وہ اپنے علم میں ان کی بابت جانتا ہے کہ وہ عدم سے موجود ہوئے۔ پس اس میں تامل کرنا چاہئے پھر علم سے ان کو عین میں ظاہر کر کے وجود کا جامہ ان کو پہنایا۔ اور وہ دراصل عدم محض سے علم میں موجود تھے پس حق تعالیٰ نے اشیاء کو پیدا نہیں کیا۔ مگر عدم محض سے۔ نوٹ۔ اعیان کو علم سے عین میں لانے کے معنی نہیں ہیں۔ کہ وہ علم سے نکال کر خارج میں لائے گئے۔ بلکہ اس کے معنی خارج میں ان کے موجود کر دینے کے ہیں۔ اور اب بھی وہ علم میں اسی طرح ثابت ہیں۔ جس طرح پہلے تھے۔ مترجم

جان۔ کہ حق تعالیٰ کا علم بنفس خود اور علم بخلق ذات ایک ہی علم ہے۔ وہ علم بنفس خود سے ہی اپنی مخلوقات کو جانتا ہے۔ لیکن اس کا علم باوجود قدم کے غیر قدیم ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنی مخلوق کو اس کی صفت حدوث کے ساتھ جانتا ہے۔ پس وہ اس کے علم میں بنفس خود حکم حدوث موجود ہے۔ اور اپنے عین خارجی میں عدم کے بعد وجود میں آئی اور اس کا علم قدیم ہے۔ عدم اس سے پہلے نہ تھا۔ اور ہمارا یہ کہنا کہ خدا کے لئے وجود کا حکم اعیان علیہ کے لئے وجود کے حکم سے پہلا تھا۔ تو یہاں قلیت سے ہماری مراد قلیت حکمیہ اصلہ ہے۔ نہ زمانیہ۔ اس لئے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ بذات خود مستقل ہے۔ اس کا وجود ترتیب و وجود اول ہے۔ اور مخلوق اس کی محتاج ہے۔ لہذا اس کا وجود ترتیب و وجود ثانی ہے پس مخلوق وجود اول کے حکم میں معدوم ہے۔ اور حق تعالیٰ نے اپنے علم میں اس کو عدم محض سے پیدا کیا ہے۔ اور یہ پیدا کرنا اس کا بطور اختراع الہیہ کے ہے۔ پھر اپنی قدرت سے خارج میں ان کو موجود کر دیا۔ اور اس کا ایجاد کرنا یہ ہے کہ وہ عدم سے علم میں اور علم سے عین میں ان کو لایا۔ اس کے سوا اور کوئی راہ نہیں ہے۔ یہ کہا نہیں جاسکتا کہ اپنے علم میں ایجاد کرنے سے پہلے ان سے اس کا حمل لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ وہاں کوئی زمانہ نہیں ہے۔ سوائے حکمی قلیت کے جس کو الہیت نے واجب کر دیا ہے۔ وہاں کوئی قلیت نہیں ہے۔ وہ اپنی ذات میں بزرگ ہے۔ اوصاف مخلوق سے مستغنی ہے۔ پس علم الہی میں اشیاء کے موجود ہونے اور اس کے عدم اصلی کے مابین کوئی زمانہ نہیں ہے۔ کہ اس سے مذکورہ اعتراض لازم آسکے تعالیٰ اللہ عن ذلک لعلہ انما یکبر۔ پس اس کو سمجھ کیونکہ یہ وہی چیز ہے جو کشف الہی ہے اس کے نفس سے ہم کو حاصل ہوئی۔ اور اس کتاب میں اس واسطے ہم نے اس کا ذکر کیا ہے۔ کہ اس سے حق اللہ و حق الرسول و حق المؤمنین پر تنبیہ ہو۔ اور امام مذکور یعنی شیخ محی الدین ابن عربی پر بھی کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے قول میں ایک حد تک جس کا ہم نے ذکر کیا ہے صواب پر ہیں۔ اگرچہ وہ اس امر میں خطا پر ہیں جس کو ہم نے بیان کیا۔ اور ہر علم والے کے اوپر ایک علم والا ہے۔

جب تو نے یہ سمجھ لیا۔ تو جان کہ قدرت الہیہ ایک صفت ثابتہ ہے۔ جس سے ہر حال میں عجز مستغنی ہے۔ اور کسی حجت سے بھی عجز اس کو لاحق نہیں ہو سکتا۔

بِسْمِ اللّٰهِ

کلام میں

ان الکلام هو الوجود البارد فیہ جری حکم الوجود الجائز
کلا وھی فی العلم کانت احرفاً لا تتقری اذ لیس شمه مانز
فتمیزت عند الظهور فعبروا عنها بلهظة کن لیدری العائز
واعلم بان الله حقاً ان یقل للشیئی کن فیکون ما هو عاجز
فلما الکلام حقیقة ولما عجا زاکل ذلک کان وهو الجائز

ترجمہ۔ کلام وجود بارز ہے۔ یعنی اس فیض کا نام ہے۔ جو کلام کے رنگ میں ذات حق سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور ذات سے جدا ہوتا ہے۔ یہاں کلام سے ذات حق کی صفت نفیہ مراد نہیں ہے۔ (ترجم) کلاً ایسا نہیں ہے۔ علم میں وہ حرف ہیں۔ عیب مرت لگا۔ کیونکہ وہاں کوئی جدا ہونے والی چیز نہیں ہے۔ پھر جب وہ حرف ظہور میں متمیز ہوئے تو انہوں نے اسے لفظ کن سے تعبیر کیا۔ تاکہ جس کی وہاں رسائی ہو۔ اصل مقصود کو سمجھ لے (مراد حرف سے اعیان موجودات ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب)

جان۔ کہ اللہ تعالیٰ پہ تحقیق جس چیز کو کہتا ہے۔ ہو جا۔ وہ ہو پڑتی ہے۔ وہ عاجز نہیں ہے۔ کلام حقیقی اور کلام مجازی دونوں اس کو ثابت ہیں۔ اور یہ جائز ہے۔

جان۔ کہ کلام بہ نامہ وہی علمی تخلی ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس نے اس کو ظاہر کیا۔ خواہ وہ کلمات خود اعیان موجودہ ہوں۔ یا وہ معانی جن کو اس کے بندے سمجھتے ہیں۔ بطریق وحی ہو۔ یا بطریق مکالمہ یا اس کی مانند کسی اور طریق سے۔ اس لئے کہ نے الحاصلہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت واحدہ نفسیت ہے۔ لیکن اس کی دو جہتیں ہیں۔ پہلی جہت دو قسموں پر ہے۔ پہلی نوع یہ ہے۔ کہ کلام مقام عزت سے صادر ہو۔ یہ صدور امر الوہیت سے ہو۔ جو عزت و باریت کے اوپر ہے۔ اور یہ ایک بلند مرتبہ امر ہے۔ جس کی مخالفت ہو نہیں سکتی۔ لیکن موجودات اس کی اطاعت کرتی ہیں۔ اس حیثیت سے کہ وہ اس امر سے جاہل ہے۔ اور اس کو جانتی نہیں ہے۔ ہر بحر اس کے اور کوئی بات نہیں کہ حق تعالیٰ اس جہلی میں اس کے کلام کو اس کو کون سے سنتا ہے۔ جس کے وجود کی تقدیر کا ارادہ کرتا ہے۔ پھر وہ کون اس کی عنایت و رحمت سابقہ اس کے امر کے مطابق جاری ہو جاتا ہے۔ تاکہ اس سے وجود کے لئے اسم طاعت صحیح ہو جائے۔ اور وہ سجد ہو جائے۔ اسی کی طرف خدا تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ

فرمایا ہے۔ جس میں زمین و آسمان کو اس نے مخاطب کیا۔ جس کا ترجمہ یہ ہے۔ آؤ خوشی سے یا ناخوشی سے ان کو
 نے کہا۔ کہ ہم خوشی سے آتے ہیں۔ پس موجودات پر اطاعت کا حکم لگایا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ اسکی مہربانی
 و عنایت سے خوشی سے آئی۔ اسی لئے فرمایا۔ سبقت رحمۃ غضبہ۔ اس کی رحمت غضب پر سبقت لیتی
 اس واسطے کہ اس نے اس پر اطاعت کا حکم لگایا۔ اور مطیع مرحوم ہوتا ہے۔ اگر یہ حکم لگاتا۔ کہ وہ ناخوشی
 سے آئے۔ تو یہ حکم بھی بجا تھا۔ اس لئے کہ قدرت کون کو وجود پر مجبور کرتی ہے۔ مخلوق کا اس میں کچھ اختیار
 نہیں ہے۔ اس صورت میں غضب رحمت سے سابق ہو جاتا۔ لیکن اس نے مہربانی فرمائی۔ اطاعت کا حکم
 لگایا۔ اور اس بات کا ثبوت دیا۔ کہ اس کی رحمت غضب پر سابق ہے۔ پس موجودات بہ تمام مطیع ہے
 اور یہیئت مجموعی حقیقت میں وہاں کوئی عاصی ہیں۔ سب مطیع ہیں اور وہ حقیقت بجز رحمت وہاں کوئی چیز نہیں
 اس لئے دوزخ کا آل کار بھی ہو گا۔ کہ جبار اس میں اپنا قدم رکھے گا۔ اور اسے کہیگا۔ بس بس۔ پھر نار جہنم فرو ہو جائیگا
 اور وہاں اس کی بجائے درخت جرجیر لگا پڑیگا۔ جیسا کہ یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی جا چکی
 ہے۔ جو اپنے محل پر نہ کو رہی۔ اور یہ کلام قدیم سے جنت اولیٰ کی پہلی نوع ہے۔ اور جنت اولیٰ کی دوسری نوع یہ
 ہے۔ کہ کلام مقام ربوبیت سے انسانوں کی بولی میں جو خدا اور مخلوق کے درمیان ہے۔ صادر ہوتی ہے جیسے انبیاء
 علیہم السلام کی کتاب منزلہ اور ان کے مکالمے۔ اور اولیاء کرام کے مکالمے جو ان سے دے ہیں۔ اسی لئے مخلوق
 سے ان اوامر میں طاعت و معصیت دونوں باتیں وقوع میں آئیں۔ اس لئے کہ جو کلام انسانوں کی بولی میں نازل
 ہوئی۔ وہ اس کی اطاعت میں مثل مجبوروں کے ہیں۔ میری مراد یہ ہے۔ کہ اختیار فعل کی نسبت انکی طرف کی گئی
 تاکہ انرا وہ عدل عذاب کی معصیت میں جزا و صیح ہو۔ اور انرا وہ فضل اطاعت میں ثواب ہو۔ اسلئے کہ نسبت اختیار کا
 ان میں پیدا کر دینا اس کے نفس سے ہے۔ اور یہ نسبت ان کو بدوں اس کے پیدا کرنے کے حاصل نہیں ہوئی۔ او
 اس کو نہیں بنایا۔ مگر اس لئے کہ ثواب ان کے لئے صحیح ہو۔ اور اس کا ثواب فضل ہے۔ اور اس کا عقاب عدل۔
 اور کلام کی دوسری جہت کے متعلق جانا چاہئے۔ کہ حق کا کلام خواہ عیان ممکنات ہیں۔ اور ہر ممکن حق کے
 کلموں میں سے ایک کلمہ ہے۔ اسی لئے ممکن کا ختم ہونا ممکن نہیں۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے لَوْ کَانَ الْبَحْرُ مِیْذَادَ الْکَلِمِ
 رَبِّیْ لَیَفْزَا الْبَحْرُ فَکُلَّ اَنْ تَمْتَدَّ کَلِمَاتُ رَبِّیْ وَ لَوْ کَانَ جَمْعُ الْمِیْثَلِ مِیْذَادَ اَمْرِ حِجْمَہِ۔ اگر میرے رب کی باتیں
 لکھنے کو دریا سیاحی بن جائیں۔ تو دریا ختم ہو جائیگے۔ قبل اس کے کہ میرے رب کی باتیں ختم ہوں۔ اگرچہ بطور مدد ان کی باتیں
 اور دریا لائے جائیں۔ پس ممکنات حق کے کلمے ہیں۔ اس لئے کہ کلام اپنی جگہ صورتوں میں علم متکلم کے ان معنوں کی
 صورت ہے جس کے ظاہر کرنے کا متکلم نے ارادہ کیا ہے۔ پھر وہ اس معنی کے سننے والے ہوتے ہیں۔ پس موجودات
 اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ اور وہ صورت غیبیہ محسوسہ و مقولہ موجود ہے۔ اور یہ سب ان معانی کی صورتیں ہیں جو
 اس کے علم میں موجود تھیں۔ اور وہ اعیان ثابتہ ہیں۔ چاہے۔ تو تو ان کو حقائق انسان کہہ سکتے اور چاہے۔ تو
 ترتیب الوہیت اس کا نام رکھے۔ بساط الوجود۔ التفصیل الغیب۔ صور البہال۔ آثار الاسرار۔ صفات معلولات

الحق۔ حروفِ عالیہ۔ یہ سب اسی کے نام ہیں۔ ان میں سے جو تو چاہے۔ کہہ دے۔
 پھر جیسا کہ کلام میں متکلم کو حرکت ارادہ سے اور نیز اس بات سے کہ سینے کے غیب سے ہونٹوں کے ظاہر تک
 سانس کے ذریعہ حروف کو نکالے۔ چارہ نہیں ہے۔ ایسا حق تعالیٰ عالم غیب سے عالم شہادت تک اپنی خلقت کے
 ظاہر کرنے میں اولاد ارادہ کرتا ہے۔ پھر قدرت اس کو ظاہر کرتی ہے۔ پس ارادہ حرکت ارادہ کے مقابل ہے۔ جو نفس
 متکلم میں ہوتی ہے۔ اور قدرت سانس کے مقابل ہے۔ جو سینے سے ہونٹوں تک حروف کو نکالتا ہے۔ اور قدرت
 بھی مخلوق کو غیب سے شہادت میں لاتی ہے۔ اور بحین نفس متکلم میں ہیئت مخصوصہ پر کلمہ کو ترکیب دینے کے مقابل
 ہے۔ پاک ہے وہ ذات جس نے انسان کو ایک کامل نسخہ بنایا۔ اگر تو اپنے اندر وقت نظر سے دیکھے۔ تو تو حق کی ہر
 صفت کا نسخہ خود اپنے نفس میں پائے گا۔ اپنی ہیئت۔ اپنی انیت۔ اپنی روح۔ اپنی عقل۔ اپنی فکر۔ اپنے خیال
 اپنی صورت۔ اپنے عجیب ہم۔ اپنی بصر۔ اپنے حافظہ۔ اپنے کان۔ اپنے علم۔ اپنی حیات۔ اپنی قدرت۔ اپنے کلام۔ اپنی
 ارادت۔ اپنے قلب۔ اپنے قالب۔ ان میں سے ہر ایک کو دیکھ۔ کہ اس کے کمال سے کونسی چیز کا نسخہ ہیں۔ اور اس
 کے جمال سے کون سے حسن کی صورت ہیں۔ اگر محدود اور شرط مشروط کا لحاظ نہ ہوتا۔ تو میں اس سے زیادہ کھول کر
 بیان کرتا۔ جو ارباب صحو و سکرو نوں کے لئے غذا و نقل کا کام دیتا۔ لیکن اسی قدر شہادہ کافی ہے۔ اس شخص کے
 لئے جس کو تھوڑی سی بھی بصارت حاصل ہے مجھ سے پہلے کسی کو ان اسرار کے ظاہر کرنے کی اجازت نہیں تھی
 میری کتاب کا اکثر حصہ اسی قبیل سے ہے۔ لیکن میں نے مغز پر پرست چڑھا دیا ہے۔ جس کو وہ بھی سمجھ سکتے ہیں
 جو مغز رکھتے ہیں۔ اور جو حجاب دور کر کے ان میں وقوف کرے گا۔ تو وہ ان کے سوا اور اسرار پر بھی واقف ہو گا۔ اللہ
 تعالیٰ حق کہتا ہے۔ اور راہِ راست کی ہدایت کرتا ہے۔

۲۱ اکیسواں باب

سمع میں

قال رحمہ اللہ

السمع علم الحق للاشياء
 والنطق فیہا قد یکون تلفظا
 والحال عند الله ینطق بالذی
 من حیث منطقہا بغیر مرأ
 ویكون حالا وهو لفظ دعاء
 هو یقتضیه منطق الفصحاء

ترجمہ۔ بحیثیت اشیاء کی لفظ و گویائی کے اشیاء کا جو علم خدا کو حاصل ہے۔ اُسے سمع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ اور اشیاء کا کلام کبھی قبول کر ہوتا ہے۔ اور کبھی حال سے۔ اور یہ حال و مقال سے اشیاء کا لوٹنا و عاء کے طور پر ہوتا ہے۔ اور حال اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا فصاحت و بلاغت سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ فصحاء کے کلام مقتضاً ہے۔

جان۔ کہ سمع تجلی حق سے مراد ہے۔ جس سے معلوم کو فائدہ پہنچایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ جانتا ہے۔ ہر اس چیز کو جس کو وہ سنتا ہے۔ سننے سے پہلے بھی اور اس کے بعد بھی۔ پس نہیں ہے وٹاں۔ مگر اس کے علم کی تجلی۔ ایسے طور پر جس سے معلوم کو فائدہ پہنچے۔ خواہ وہ معلوم خود نفس حق ہو۔ خواہ مخلوقات۔ اس کو سمجھ۔ وہ اللہ تعالیٰ کا ذاتی وصف ہے۔ جس کا فی نفسہ اس کا کمال تقاضا کرتا ہے۔ اور وہ اپنے نفس اور اپنی شان کا کلام ایسا ہی سنتا ہے۔ جیسا کہ بحیثیت مخلوق کی بولیوں اور ان کے حالات کے مخلوق کا کلام سنتا ہے۔ پس کلام کی حیثیت سے اپنے نفس کے لئے اس کا سننا تو معلوم ہے۔ اور یہ حیثیت شنوں کے اس کا سننا اس کے اسماء و صفات کا تقاضا ہے۔ جو لحاظ ان کے اعتبارات و طلب اثرات کے ہوتا ہے۔

پھر اپنے نفس کے لئے اس کی اجابت اُن مقتضیات کا ظاہر کرتا ہے۔ اور اسماء و صفات کے ان آثار کا ظاہر ہے۔ اور اس دوسرے استماع سے خدا کی تعلیم قرآنی مراد ہے۔ جو اپنے خاص بندوں کیلئے ہوتی ہے۔ جو اسکی ذات سے خصوصیت رکھتے ہیں۔ اور جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس قول سے خدا نے آگاہ فرمایا ہے۔ کہ اہل القرآن اہل اللہ اور اس کے خاص بندے ہیں۔ اور وہ بندہ جو ذات کی سیر میں ہوتا ہے۔ اسماء و اوصاف و ذوات کا کلام سنتا ہے۔ پھر ان کو جواب دیتا ہے۔ جیسا کہ موصوف صفات کو جواب دیتا ہے۔ اور یہ دوسری قسم کا سماع سماع کلامی سے عزیز تر ہے۔ اسلئے کہ حق تعالیٰ جب بندہ کو صفت سمعیہ عاریثہ دیتا ہے۔ تو یہ بندہ اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی صفت سمع سے سنتا ہے۔ اور ان اوصاف و اسماء کو نہیں جانتا ہے۔ جو ذات کے ساتھ ذات میں ہیں۔ اور نہ یہ سماع متعدد ہوتا ہے۔ بخلاف دوسری قسم کے سماع کے۔ جس میں جن اپنے بندوں کو قرآن سکھاتا ہے۔ اسلئے کہ وہاں صفت سمعیہ حقیقت ذاتیہ ہوتی ہے۔ مستعار و مستفاد نہیں ہوتی۔ جب یہ تجلی سمعی بندہ کے لئے صحیح ہو جاتی ہے۔ تو عرش رحمانیت اس کے لئے قائم کیا جاتا ہے۔ پھر اس عرش پر قیام فرما کر اس کا رب تجلی فرماتا ہے۔ اگر شان سے اولاً اس کا سماع نہ ہوتا۔ تو ذات حاکم و غالب اسماء و صفات اس کا تقاضا نہ کرتے۔ اور بندہ کے لئے ممکن نہ ہوتا۔ کہ وہ دربار رحمن میں ادب قرآن سے متادب ہو۔ اور اس کلام کو بجز ادیب این غریب کے کوئی نہیں سمجھ سکتا اور یہ وہ لوگ ہیں۔ جو اس کلام ثانی کے سماع سے محقق ہوتے ہیں۔ جس کی کوئی نہایت نہیں ہے۔ اسلئے کہ خدا کی باتوں کی کوئی نہایت نہیں ہے۔ اور یہ ان کے حق میں گونا گوں تجلیات ہیں۔ پھر ہمیشہ ذات ان سے اسماء و صفات کی بولی میں مخاطب ہوتی ہے۔ اور وہ حقیقت ذوات سے ان باتوں کا برابر جواب دیتے رہتے ہیں۔ جیسا کہ موصوف صفتوں کو جواب دیتا ہے۔ اور یہ اسماء و صفات نہیں ہیں۔ جو اس چیز سے مخصوص ہیں۔ جو اوصاف و اسماء

حق کی شناخت سے ہمارے ہاتھوں میں ہے۔ بلکہ وہاں ان کے علاوہ اسماء و صفات ہیں جو علم حق میں اس شخص کے لئے چُنے گئے ہیں جو وہاں اس کے قریب پہنچتا ہے۔ پھر سے مختار اسماء و شئون ہیں جن کے ساتھ اپنے بندہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور یہ وہ احوال ہیں جن کے ساتھ بندہ اپنے رب کے ساتھ ہوتا ہے اور احوال بندہ کی نسبت کے لحاظ سے مخلوق ہوتا ہے۔ اور شئون خدا کی نسبت کے لحاظ سے قدیم ہیں۔ اور یہ شئون اسماء و اوصاف سے جو کچھ بندہ کو عطا کرتے ہیں۔ یہ وہی چیز ہے جو عیب حق میں بندہ کے لئے پسند کی گئی ہے۔ پس اس نکتہ کو سمجھ کہ وہ نادرا وقت سے ہے۔ اس آیت میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اسی کلام ثانی کی قرأت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اَشْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - اَفْرَأَ وَرَبُّكَ اَلَا كُنْتَ اَلَّذِي عَلَّمْتَ بِاَلْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَكُنْ يَكْتُمُ - یہ قرأت اہل خصوصی یعنی اہل القرآن کی قرأت ہے۔ اور میری مراد ان سے محمدی اہل لذات ہیں جو اہل اللہ اور اس کے خاص بندے ہیں۔ لیکن کلام الہی کی قرأت اور سمع الہی سے ذات حق سے اس کا سننا قرأت فرقان ہے۔ اور وہ برگزیدہ بندوں کی قرأت ہے۔ اور وہ نفسی موسوی ہیں۔ جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کی بابت خدا کا ارشاد ہے وَاصْطَفَيْنَاكَ لِنُفِیْسَیْنِیْ نَے اپنے نفس کے لئے تجھے بنایا ہے۔ ہمیں سے اس طائفہ کا نام موسوی نفسی ہے۔ بخلاف پہلے اہل لذات کے طائفہ کے کہ محمد صلعم کو خدا نے فرمایا وَقَدْ اٰتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْآنِ الْعَظِیْمِ ہ پس سبع مثانی وہ سات صفتیں ہیں۔ جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب مسمیٰ بالکفم والرقیم میں اس کو بیان فرمایا ہے۔ اور قرآن عظیم ذات باری سے مراد ہے۔ آنحضرت صلعم نے اپنے قول میں انہی معنوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ کہ اہل القرآن اہل اللہ اور اس کے خاص بندے ہیں۔ پس اہل القرآن ذاتی ہیں اور اہل الفرقان نفسی۔ اور ان دونوں کے درمیان وہی فرق ہے جو حبیب اور کلیم کے مقام میں ہے۔ اللہ تعالیٰ سچ کہتا ہے۔ اور وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

بَابُ السُّوَالِ ۲۲

بصر میں

بصر الی الد محل ما هو عالم	ویری سواء نفسه و العالم
فجميع معلوم له عین له	وعیانہ مجمیع ذالک دائرہ
فالعلم عین باعتبار بروزة	عند الشهود و ذالک امر لازم

فیضانہذا المعلوم منہ لذاتہ و شہودہ ہو علمہ الملتعاظہ
وہما لد وصفان ہذا غیر ذلک اذما البصیر بواحد والعالم

ترجمہ۔ خدا کی بصر ایک محل ہے۔ کہ وہ عالم نہیں ہے یعنی اس کا محل علم کے محل سے ایک جدا گانہ چیز ہے۔ اور وعدہ دیکھتا ہے۔ اور اس دیکھنے میں اس کا نفس اور عالم مساوی ہے۔ یعنی وہ دونوں کو دیکھتا ہے۔ پس تمام وہ چیزیں جو اس کو معلوم ہیں۔ اس کا عین ہیں۔ اور ان سب کو اس کا دیکھنا ہمیشہ سے ہے۔ علم باعتبار مشہود میں ظہور کرنے کے آنکھ ہے۔ اور یہ امر لازمی ہے۔ یعنی جو چیزیں غیب میں علم الہی میں تھیں بعینہ وہی چیزیں جب مشہود ہو دیں آئیں۔ تو اس مشہود میں علم کا ظہور بصر کہلاتا ہے۔ پھر وہ اس سے یعنی صفت بصر سے اپنی ذات کے لئے معلوم کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس کا مشہود وہی اس کا علم عظیم ہے۔ وہ دونوں یعنی علم و بصر اس کے دو وصف ہیں۔ جو ایک دوسرے سے جدا گانہ ہیں۔ اس لئے کہ بصیر و عالم ایک شے نہیں ہیں جان۔ کہ خدا ہم کو اور تجھے تو نیت بخشے۔ کہ حق تعالیٰ کی صفت بصریہ باعتبار مشہود معلومات اس کی ذات سے عبادت ہے۔ اور علم بھی اس کی ذات سے عبادت ہے۔ لیکن باعتبار اس کے مبدا و علم کے یعنی تجلی علیہ جو مبدا کا ثبات ہے۔ وہ صفت علیہ کا ذات سے ذات میں ظہور ہے۔ اور تجلی عینیہ جو عالم خارجی کا نام ہے۔ وہ صفت بصریہ کا منظر ہے۔ اور یہ دونوں مشہود یعنی علمی و عینی ذات ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔ خلاصہ یہ کہ علم و بصر میں فرق باطن و ظاہر کا ہے۔ (ترجمہ)

ان دونوں وصفوں کا معبر بالذات ہونا اس وجہ سے ہے۔ کہ وہ اپنی ذات کے ہی جانتا ہے۔ اور اپنی ذات سے ہی دیکھتا ہے۔ اور اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔ پس اس کے علم کا محل وہی اس کی بصر کا محل ہے۔ پھر وہ دو صفتیں ہیں۔ مگر چہ حقیقت میں وہ ایک ہی شے ہیں۔ پس نہیں ہے مراد اس کی بصر سے مگر وہی تجلی علیہ جو اس مشہود عینی میں جلوہ گر ہے۔ اور نہیں ہے مراد اس کے علم سے مگر اس نظر سے اس کا ادراک کرنا جو عالم عینی میں ہے پس وہ اپنی ذات کو اپنی ذات سے دیکھ رہا ہے۔ اور مخلوقات کو بھی اپنی ذات سے دیکھ رہا ہے۔ پس اپنی ذات کو اس کا دیکھنا عین مخلوقات کو اس کا دیکھنا ہے۔ اس لئے کہ بصر ایک ہی وصف ہے۔ فرق صرف مناظر و مرتبات میں ہے۔ وہ ہمیشہ چیزوں کو دیکھتا ہے۔ لیکن کسی چیز کی طرف نہیں دیکھتا۔ مگر اسی وقت جبکہ چاہتا ہے۔ اور یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اشیاء کبھی بھی اس سے پوشیدہ نہیں ہوتیں۔ لیکن کسی شے پر اس کی نظر نہیں پڑتی۔ مگر اسی وقت جبکہ وہ اس پر نظر ڈالنی چاہتا ہے۔ اسی قبیل سے ہے۔ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کیا گیا ہے۔ کہ ہر روز اللہ تعالیٰ اتنی اور اتنی دفعہ قلب کی طرف دیکھتا ہے۔ اور انہی معنوں کی اور باتیں اور حق تعالیٰ کا یہ قول نہ ان کی طرف دیکھ گیا۔ اور نہ ان سے کلام کر دیا۔ اس قبیل سے نہیں ہے۔ بلکہ یہاں نظر سے رحمت اللہ مراد ہے جس سے اس شخص پر اس نے رحم کیا۔ جس نے اعمال مقربہ سے اس کا قرب حاصل کیا۔ بخلاف اس نظر کے جو قلب کی طرف ہوتی ہے۔ پس اس کی صفت وہی ہے۔ جو حدیث میں وارد ہوئی۔ یہ بات صرف صفت نظر سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے اوصاف کا بھی یہی حال ہے۔ کیا تو خدا تعالیٰ کے

اس قول کی طرف نگاہ نہیں ڈالتا کہ ہم تمہاری آزمائش کرتے ہیں۔ تاکہ تم میں سے مجاہدین کو ہم جان لیں۔ یہ گمان نہیں کیا جاسکتا۔ کہ وہ ابتلاء سے پہلے ان سے جاہل تھلہ خدا کی شان اس سے بلند ہے۔ ایسا ہی قلب کی طرف نظر ڈالتے سے بھی یہ لازم نہیں آتا۔ کہ قلب کسی وقت اس کی نظر سے اجھل بھی ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں ایسے اسرار ہیں۔ جن کا بجز اس تنبیہ کے بیان کرنا ناممکن ہے جس نے حقیقت الامر کو پہچان لیا۔ وہ اس کو لازم پکڑے۔ اور جو تاویل کی طرف گیا۔ وہ ایک قسم کی تعطیل میں پڑا۔ پس اس کو سمجھ۔

جان۔ کہ انسان کی آنکھ وہ مدد کہ بصیرت ہے۔ جو آنکھ کی پتلی سے اشیاء کو دیکھتی ہے۔ پھر وہ مدد کہ بصیرت جب محل قلب سے اشیاء کو دیکھتی ہے۔ تو اس کا نام بصیرت ہوتا ہے۔ اور وہ بعینہ امداد تعالیٰ کی نسبت کے لحاظ سے بصیرت قدیمہ ہے۔ جب یہ راز تجھ پر کھل گیا۔ جو سوائے اللہ تعالیٰ کے کھولنے کے نہیں کھلتا۔ تو اس وقت حقائق اشیاء کو تو بعینہ اسی طرح دیکھ گا۔ جس طرح کہ نفس الامر میں وہ ہیں۔ یہ ستر عجیب ہے۔ جس سے میں نے تیری طرف اشارہ کیا۔ ہر دوں کے دہن اس کے معانی کے عرشوں سے اٹھا۔ اور اپنا معاملہ خدا کے حوالہ کر۔ اور اَنْتَ بِلَا اَنْتَ یعنی تُو بلا تُو کہے ہو جہاں اور تُو نہ رہے۔ بلکہ اللہ ہی تیرے لئے رہا ہو۔ جس طرح کہ وہ چاہے یعنی جیسا کہ اس کے اسماء و اوصاف تقاضا کریں۔ پھر اس مغو کو چھپانے والے چھلکے کو پھینک دے۔ اور مغو کو کھا جائے جو روشن ہے اور اَنْتَ وَجْهٌ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضَ حَيْنًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمَشْرِكَينَ کی حقیقت کو سمجھ

تیسواں باب

جمال میں

جان۔ جمال الہیہ سے مراد اس کے اوصاف علیا و اسرار حسنیٰ ہیں۔ یہ بطور عموم کہے ہیں۔ لیکن بطور خصوص صفتِ حمت۔ صفتِ علم۔ صفتِ لطف۔ صفتِ نعمت و جود۔ صفتِ رزاقیت۔ صفتِ خلافت۔ صفتِ نفع وغیرہ یہ سب صفات جمال ہیں۔ پھر صفات مشترکہ جن کی ایک جہت جمال کی طرف اور ایک جہت جلال کی طرف ہے مثل اسم رب۔ کہ بہ اعتبار ترمیم و انشاء وہ اسم جمال ہے۔ اور باعتبار ربوبیت و قدرت اسم جلال۔ اسم اللہ و حسن بھی اسی کی مانند ہے۔ بخلاف اسم رحیم کہ وہ اسم جمال ہے۔ اسی پر باقی اسماء کو قیاس کر۔ جان کہ جمال الہی اگرچہ بہت سی قسمیں رکھتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم معنوی ہے۔ اور وہ اسماء حسنیٰ و اوصاف علیا کے معانی ہیں۔ اور یہ نوع مختص بشہود حق ہے۔ جس میں وہ اپنے جمال کو خود ہی دیکھتا ہے۔ دوسری نوع

صُوری ہے۔ اور وہ یہ عالم مطلق ہے۔ جو مجربہ مخلوقات ہے۔ باوجود فروعات و انفعالات کے وہ حسن مطلق ہے۔ جو مناظر و مجالی میڈٹ میں ظاہر ہوا۔ یہ مظاہر و مجالی خلق کے نام سے موسوم ہیں۔ اور یہ نام رکھنا بھی منجملہ حسن الہی کے ہے۔ پس عالم کی قبیح شے بھی اس کی ملیح کی مانند ہے۔ اس اعتبار سے کہ وہ جمال الہی کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے۔ نہ باعتبار جمال کی قسموں کے۔ اس لئے کہ جس قبیح کو قباحت کے رنگ میں دکھانا بھی حسن میں داخل ہے۔ تاکہ وجود میں اس کو اپنے مرتبہ پر رکھا جائے۔ اسی طرح جس حسن کو علی و حیر حسن دکھانا بھی حسن الہی میں شمار کیا جاتا ہے۔ تاکہ وجود میں اس کا مرتبہ بھی محفوظ ہو جائے۔

جان۔ کہ اشیاء میں برائی بلحاظ کسی اعتبار کے ہوتی ہے۔ فی نفسہ اس شے میں کوئی برائی نہیں ہوتی۔ پس وجود سے مطلق برائی کا حکم اٹھ گیا۔ اور نہ باقی رہا۔ مگر حسن مطلق۔ کیا تو گناہوں کی برائی کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ وہ باعتبار نبی کے برائی ہے۔ اور خراب ہو کی برائی اس اعتبار سے برائی کہلائی۔ کہ وہ موافق و ملائم طبع نہیں۔ ورنہ اپنی ذات بناوٹ کے لحاظ سے وہ جس کی طبیعت کے موافق ہے۔ محاسن میں داخل ہے۔ کیا تو آگ کے جلانے کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ بہ اعتبار اس شخص کے جو اس میں ہلاک ہو جاتا ہے۔ ایک قبیح شے ہے۔ لیکن وہ سمندر کے نزدیک جو آگ کا ایک کیرا ہے۔ ایک نہایت خوب شے ہے۔ پس ثابت ہوا کہ عالم میں کوئی شے قبیح نہیں۔ اصل میں ہر شے ملیح ہے۔ اور اس کے حسن و جمال کی ایک صورت ہے۔ اور اشیاء میں کوئی شے قبیح نہیں۔ مگر کسی نہ کسی اعتبار سے۔ کیا تو بعض اوقات میں کلمہ حسد کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ وہ بعض اعتبارات سے قبیح ہوتا ہے۔ حالانکہ فی نفسہ وہ اچھا ہوتا ہے۔ پس ان مقدمات سے جانا گیا کہ وجود اپنے کمال میں اس کے حسن کی صورت ہے۔ اور اس کے جمال کے مظاہر ہیں۔ اور ہمارا یہ کہنا۔ کہ وجود کے کمال محسوس۔ معقول۔ موہوم۔ خیال۔ اول۔ آخر۔ ظاہر۔ باطن۔ قول۔ فعل۔ صورت۔ معنی سب داخل ہیں۔ اس قول سے ہمارا یہی مطلب ہے۔ کہ یہ تمام اس کے جمال کی صورتیں اور اس کے کمال کی تجلیات ہیں۔ انہی معنوں کے متعلق میں نے اپنے قصیدہ عینہ میں کہا ہے۔

تجلیات فی الاشیاء حین خلقها	نماھی میطت عنک فیہا البراقع
قطعت الوری من ذات حنک قطعہ	ولدتک موصولا ولا تفصل قاطع
ولکنہا احکام رببتک اقتضت	الوہیۃ للصد فیہا التجامع
فانت الوری حقاً وانت اماننا	وانت الذی یعلمو ماہو وضع
وما الخلق فی التمثال الا کتلجۃ	وانت یھا الماء الذی ہوتا فاع
وما التلجۃ فی تحقیقنا غیر مائۃ	وغیر ان فی الحکم وعدتہ الشرع
ولکن بذوب التلجیر فزع حکمہ	ویوضع حکم الماء والا مروق
تجمعت الاضداد فی واحد البہا	وفیہ تلاشت وهو عنہن ساطع

وکل بجاء فی ملاحۃ صورۃ
 وکل اسوداوی تصایف طرۃ
 وکل تحیل الطرف یقتل صبه
 وکل اسمار فی القوائم کالقنا
 وکل ملیح بالمزاحۃ قدزها
 وکل لطیف جل اودق حسنه
 محاسن من انشاء ذاک کلد
 وایاک ان تلفظ بقیر یتۃ الیها
 فکل قبیح ان نسبت لفعله
 یکمل نقصان القبیح جماله
 ویرفع مقلد الوضیع جلاله
 واطلق عنان الحق فی کلی ماری

علی کل قد شباه القصن یاصع
 وکل احمر فی العوارض ناصع
 بماض کسیف الہند حاضاع
 علیہ من الشعر الرسیل شائع
 وکل جمیل با المحاسن بارع
 وکل جلیل فهو بالطفن صاعد
 فوحد ولا تشک بہ فهو واسع
 الیہا الیہا والقبح بالذات راجع
 انتک معانی الحسن فید تسارع
 فما تم نقصان ولا ثم با شاع
 اذا لاح فیدہ للوضع رافع
 فتدک تجلیات من هو صانع

ترجمہ۔ جب تو نے اشیاء کو پیدا کیا۔ تو خود ان میں جلوہ گر ہوا۔ پھر لو۔ ان میں تجھ سے برتر دو رکھتے تھے ہیں۔ تو نے اپنی ذات حسن سے مخلوق کے فکر کے کو کاٹا کہ نہ وہ پیر نہ پائے ہوئے ہے۔ اور نہ ہی بالکل کاٹ کہ جدا رکھا ہوا ہے لیکن اہمیت جس میں ضد میں جمع ہیں۔ اس نے تیرے رتبہ کے استکام کا تقاضا کیا۔ پھر تحقیق تو ہی مخلوق اور تو ہی ہمارا اہم ہے۔ تو ہی وہ چیز بلند ہوتی ہے۔ اور تو ہی وہ چیز ہے۔ جو پست ہوتی ہے۔ حقیقت کی مثال بجز برف کے نہیں۔ اور تو اس میں بننے والے پانی کی مانند ہے۔ ہماری تحقیق میں برف پانی کے سوا کچھ نہیں۔ بجز اس کے کہ وہ اس حکم میں ہے جس کا توین قدرت تقاضا کرتے ہیں۔ لیکن جب برف پھل جاتی ہے۔ تو اس کا حکم اٹھ جاتا ہے۔ اور اس کی بجائے پانی کا حکم رکھا جاتا ہے اور یہ ایک واقعی امر ہے۔ ایک حسی میں ضد میں جمع ہو گئیں۔ اور اسی میں مٹ گئیں۔ اور وہ ان سے روشن ہو پڑتا ہے پس ہر خوبی صورت میں ملتی ہے۔ اور ہر چیز میں اس کی خوبی ایسی ہی ہے جیسے کہ شلیخ و دخت میں پکے ہوئے کھجور لگے ہوں۔ طرح کی قطاروں میں ہر سیاہی اور رخساروں کی ہر خالص سرخی اور ہر سنگین آنکھ جو اپنے عاشق کو کافی یعنی کاٹنے والی تلوار سے قتل کرتی ہے۔ جیسے کہ ہندی تلوار حال میں مضارع یعنی پھچاڑنے والی ہوتی ہے۔ اور ہر گندمی رنگ جو شعلہ نیر کے بازوؤں اور ٹانگوں میں ہے۔ اور جس پر پچھوٹے ہوئے بالوں کے رستے ہیں۔ اور ہر طرح شے جو راحت میں روشن و تر و تازہ ہے۔ اور ہر جمیل جو محاسن میں فوقیت لیجائے۔ اور ہر لطیف جس کا حسن ہر رنگ و وثیق ہے۔ اور ہر جلیل جو لطیف و شفقت میں زمین کے اندر گر جائے۔ والا ہے یعنی جس کی مزاج میں انکساری و فروتنی ہے۔ یہ سب اس محاسن ہیں۔ جس نے ان کو پیدا کیا۔ اس کی توحید کر۔ اور اس کا کوئی شریک نہ بنا۔ اور جان رکھ۔ کہ اس کا نام واسع ہے۔ ایسے الفاظ سے بچ جس سے حسن اور خوبی کی غیریت ثابت ہو۔ حسن و قبح بالذات اسی کی طرف راجع ہے۔ ہر نتیجہ جس

تو اس کے فعل کی طرف منسوب کرے۔ اس میں معافیٰ حسن تیرے پاس دوڑتے ہوئے آئینگے۔ اس کا جمال قبیح کی کمی کو پورا کرتا ہے۔ پھر وہاں نہ نقصان ہے۔ اور نہ کوئی قبیح شے۔ اس کا جلال کمین کی قدر کو بلند کرتا ہے۔ جبکہ وہ اس میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور وہ بستی کو بلند کرنے والا ہے۔ ہر وہ چیز جس کو تو دیکھتا ہے۔ حتیٰ کی باگ اس میں چھوڑ دے۔ کہ وہ اس شخص کی تجلیات ہیں۔ جو ان کو بنانے والا ہے۔

جان۔ کہ جمال معنوی جو اس کے سماء و صفات سے مراد ہے۔ ان کے کمال کا شہود جس پر کہ وہ ہیں حتیٰ تعالیٰ کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ لیکن مطلق شہود صرف حق کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر اہل مذہب کو اپنے رب کی بابت کوئی نہ کوئی اعتقاد ہوتا ہے۔ جس کا وہ اس کے اسماء حسنیٰ و صفات علیا یا ان کے سوا کسی اور چیز سے مستحق ہوئے۔ اُسے اپنے اعتقاد کی صورت دیکھنے سے چارہ نہیں ہے۔ اور وہ صورت بھی جمال الہی کی صورت ہے۔ پس اس میں جمال کا ظہور ضروری ہوا نہ معنوی۔ اور یہ بات محال ثابت ہوئی۔ کہ جمال معنوی اپنے کمال کے ساتھ کسی ایسے شخص کے لئے پایا جائے۔ جو اس کا غیر ہے۔ خدا نہایت بلند و برتر ہے۔ اُس چیز سے جو وہ کہتے ہیں۔

چوبیسواں باب جلال کے بیان میں

جان۔ کہ اللہ تعالیٰ کا جلال بہ اعتبار اسماء و صفات میں اس کے ظہور کے اس کی ذات سے مراد ہے جیسا کہ بطریق اجمال وہ اس پر ہے۔ لیکن تفصیل کے طور پر جلال صفات عظمت و کبریا۔ مجد و ثنا سے عبارت ہے اور ہر حال جس کا شدت سے ظہور ہوتا ہے۔ جلال کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ جیسا اس کا ہر جمال خلق پر اپنے ابتدائی ظہور میں جمال کہلاتا ہے۔ اسی وجہ سے کہا ہے۔ جس نے کہا ہے کہ ہر جمال کے لئے جلال ہے۔ اور ہر جلال کے لئے جمال۔ اور بجز اس کے خلقت کے ہاتھوں میں کچھ نہیں۔ یعنی جمال الہی سے ان پر سوائے جمال الجلال اور جلال الجلال کے کچھ ظاہر نہیں ہوتا۔ اور جمال مطلق اور جلال مطلق کا شہود سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو نہیں ہوتا خلق اس میں قدم نہیں رکھ سکتی۔ ہم بیان کر آئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جلال بہ اعتبار اسماء و صفات میں اس کے ظہور کے اس کی ذات سے مراد ہے۔ اور جمال کی بابت یہ کہ وہ اس کے اسماء حسنیٰ و اوصاف علیا سے عبادت ہے۔ اور خلق کے لئے یہ امر محال ہے۔ کہ اس کے اسماء و اوصاف کا پورے طور پر مشاہدہ کر سکے۔ اس لئے کہ وہاں

ایسے اسماء و صفات بھی ہیں۔ جو خاص اسی کے لئے ہیں۔ اور وہ بھی جمال میں داخل ہیں۔ پس اس سے ظاہر ہوا کہ جمال مطلق اور جلال مطلق کا ظہور اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔

جب تو نے سمجھ لیا۔ تو جان کہ اسماء و اوصاف حق اپنے حقائق کے اقتضائے کے بموجب چار قسموں پر ہیں پہلی قسم صفات جمال۔ دوسری قسم صفات جلال تیسری قسم جو جلال و جمال میں مشترک ہیں۔ اور وہ صفات کمال ہیں۔ چوتھی قسم اسماء و صفات ذاتیہ۔ چنانچہ وہ تفصیل ذیل ہیں۔

(۱) اسماء و صفات جلالیہ۔ الْعَلِیْمُ۔ الرَّحِیْمُ۔ السَّلاَمُ۔ الْمُؤْمِنُ۔ الْبَارِئُ۔ الْمَصْوَورُ۔ الْعَفَّادُ۔ الْوَهَّابُ۔ الرَّزَّاقُ۔ الْفَتَّاحُ۔ الْبَاسِطُ۔ الرَّافِعُ۔ اللَّطِیْفُ۔ الْخَبِیْرُ۔ الْمُعِزُّ۔ الْمُخِیْطُ۔ الْمُقِیْتُ الْحَبِیْبُ۔ الْحَمِیْلُ۔ الْحَلِیْمُ۔ الْكَرِیْمُ۔ الْوَكِیْلُ۔ الْحَمِیْدُ۔ الْمُبْدِئُ۔ الْمُخِیُّ۔ الْمَصْوَورُ الْوَاحِدُ الدَّائِمُ۔ الْبَاقِیُّ۔ الْبَارِئُ۔ الْبَرُّ۔ الْمُنْعِمُ۔ الْعَفُوُّ۔ الْغَفُوْرُ۔ السَّرُوْرُ۔ الْمُغْنِیُّ۔ الْمُعْطِیُّ۔ النَّافِعُ الْهَادِیُّ۔ الْبَدِیْعُ۔ الرَّشِیْدُ۔ الْحَمِیْدُ۔ الْقَرِیْبُ۔ الْحَبِیْبُ۔ الْكَفِیْلُ۔ الْجَنَانُ۔ الْمَنَّانُ۔ الْكَامِلُ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ۔ الْكَافِیُّ۔ الْجَوَّادُ۔ ذُو الْقُوْلِ۔ الشَّافِیُّ۔ الْمُعْافِیُّ

(۲) اسماء و صفات مشترکہ یعنی کمالیہ۔ الْمَلِکُ۔ الرَّبُّ۔ الْمُتَمِیْنُ۔ الْخَالِقُ۔ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ۔ الْحَكَمُ۔ الْعَدْلُ۔ الْحَكِیْمُ۔ الْوَلِیُّ۔ الْقَیُّوْمُ۔ الْمُقَدِّمُ۔ الْمُؤَخَّرُ۔ الْاَوَّلُ۔ الْاٰخِرُ۔ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ۔ الْوَالِیُّ الْمَتَعَالُ۔ مَالِکُ الْمَلِکِ۔ الْمُقْسِطُ۔ الْجَامِعُ۔ الْغَنِیُّ۔ الَّذِیْ لَیْسَ کَمِثْلِ شَیْءٍ الْحَیْطُ۔ السُّلْطَانُ الْمُرِیْدُ۔ الْمُتَّكِلُ۔

(۳) اسماء و صفات جلالیہ۔ الْکَبِیْرُ۔ الْمَتَعَالُ۔ الْعَزِیْزُ۔ الْعَظِیْمُ۔ الْجَبَلُ۔ الْقَهَّارُ۔ الْقَاهِرُ الْمُقْتَدِرُ۔ الْمَاجِدُ۔ الْوَلِیُّ۔ الْجَبَّارُ۔ الْمُتَكَبِّرُ۔ الْقَابِضُ۔ الْخَافِضُ۔ الْمُدِّیْلُ۔ الرَّقِیْبُ۔ الْوَاسِعُ الشَّهِیْدُ۔ الْقَوِیُّ۔ الْمُجِیْبُ۔ الْمُعِیْدُ۔ الْمُنتَقِمُ۔ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ۔ الْمَانِعُ۔ الضَّارُّ۔ الْوَارِثُ الصَّبُوْرُ۔ ذُو الْبَطْنِ۔ الْبَصِیْرُ۔ الَّذِیْ یَنْتَظِرُ الْمُعَذِّبُ۔ الْمُفْضِلُ۔ الْحَمِیْدُ الَّذِیْ لَمْ یَكُنْ لَمْ یَلِدْ لَمْ یُوْلَدْ ذُو الْقُوْلِ الشَّهِیْدُ۔ الْقَاهِرُ الْغَوْرُ۔ شَدِیْدُ الْعِقَابِ ۵

(۴) اسماء و صفات ذاتیہ۔ اللہ۔ الْاَحَدُ۔ الْوَاحِدُ۔ الْقَرْدُ۔ الْوَنَزُّ۔ الصَّمَدُ۔ الْقَدُّوْسُ۔ الْحَیُّ۔ النَّوْرُ۔ الْحَقُّ۔

جان کہ ہر اسم و صفت کا ایک شہ ہے۔ اور وہ اثر اس اسم و صفت کے جمال کا منظر ہے یا جلال کا۔ یا اس کے کمال کا۔ مثلاً معلومات عام طویر اسم عَلِیْمُ کا منظر ہیں۔ اور وہ علم حق کے مظاہر ہیں۔ ایسا ہی رحمت کی گئی چیزیں رحمت کا اور سلامت رکھی گئی چیزیں اسم سلام کا منظر ہیں۔ اور وہاں کوئی شے نہیں جسے عدم محض سے سلامت نہ رکھا گیا ہو۔ اور کوئی چیز نہیں جسے رحمت کے زیر اثر نہ ہو۔ رحمت ایجاد ہو۔ یا اس کے بعد کوئی اور رحمت خاصہ۔ اور وہاں کوئی موجود نہیں جسے اللہ کو معلوم نہ ہو۔ پس جمیع موجودات من حیث الاطلاق جمیع اسماء جمال کا

منظر میں اس لئے کہ وہاں اسماء و اوصاف جمالیہ سے کوئی اسم وصف نہیں جس کا اثر عام و خاص پڑ ہو پس تمام موجودات جمال حق کی منظر ہے۔ ایسا ہی ہر صفت جلالیہ بھی اثر رکھتی ہے۔ مثلاً قادر۔ قریب۔ واسع۔ گہراں کا اثر عالم میں مشہور ہے۔ بعض صفات جلالیہ ایسی ہیں کہ جمیع موجودات ان سے اثر پذیر ہے۔ جلال حق کی صورت ہے۔ اس کا منظر ہے۔ اور بعض صرف بعض موجودات سے مختص ہیں۔ مثلاً منتقم۔ معذب۔ ضار۔ مانع اور ان جیسے اور اسماء و صفات اس کے اسماء جمال کے ان میں سے ہر ایک جمیع موجودات کو شامل ہے۔ اس میں ستر سبقت رخصتی علی غصبی کو کہ میری رحمت یعنی جمال میرے غضب یعنی جلال پر سبقت لے گیا ہے۔ سمجھ۔

اور اسماء کمالیہ مشترکہ۔ سو بعض ان میں سے مرتبہ کے لئے ہیں۔ مثلاً اسماء رتخون۔ مملک۔ رب۔ مملک الملک۔ سلطان۔ دینی ان سب کا ظہور عام ہے۔ وجودہ تمام ان میں سے ہر ایک کا منظر و صورت ہے۔ یعنی ہر جہت اور ہر اعتبار سے مختلف اسماء جمال و جلال کے کہ وجود ان میں سے ہر اسم کا منظر ہے۔ لیکن کسی ایک جہت سے یا چند وجوہات سے جو کسی ایک یا چند اعتبارات میں منحصر ہیں اس کو سمجھ۔ اور بعض اسماء مشترکہ کا یہ تقاضا ہے کہ تمام وجود ان کا منظر ہو۔ لیکن ہر جہت سے نہیں۔ مثلاً اسم بصیر۔ سمیع۔ خالق حکیم اور اس جیسے اور اسماء۔ اور بعض اسماء مشترکہ اپنی صورت پر ظہور موجودات کا تقاضا نہیں کرتے۔ مثلاً غنی۔ عدل۔ قیوم اور انکی مانند اور۔ اس لئے کہ یہ اسماء ذاتیہ سے ملتی ہیں۔ لیکن چونکہ ان میں جمال و جلال کی بویائی جاتی ہے۔ لہذا قسم مشترک میں ہم نے ان کو داخل فرمایا ہے۔

اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ کمال بندہ ان تمام اسماء کا منظر ہے مشترکہ ہوں یا غیر مشترکہ ذاتیہ ہوں یا جلالیہ یا جمالیت جمال مطلق کا اور درج جلال مطلق کا منظر ہے اور دنیا و آخرت کے دونوں گھر اور انسان کا دل کو چھوڑ کر جو کچھ ان میں ہے۔ اسماء مرتبہ کے منظر ہیں۔ بخلاف اسماء ذاتیہ کے کہ ان کا اور ان کے سوا دوسرے اسماء کا منظر صرف ایک انسان ہی ہے۔ اس کے سوا دوسری موجودات قطعاً ان سے لگاؤ نہیں رکھتی۔ اس کی طرف خدا تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَخَذَتْهَا كُلُّ غُفْرَةٍ ثَمَرِهَا ہم نے اپنی آیت آسمان۔ زمین۔ پہاڑوں کے آگے پیش کی۔ اس کے اٹھانے سے وہ انکار کر بیٹھے۔ اور ڈر گئے۔ پھر انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ اور وہ ظنوم و جہول ہے۔ سو اسے ذات حق اور اس کے اسماء و صفات کے وہاں کوئی امانت نہ تھی۔ انسان کامل کے سوا وہاں کوئی نہ تھی جس کو یہ تمام وہ امانت صحیح مسلم ہوتی۔ انہی معنوں کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے کہ چھ پر ایک ہی دفعہ قرآن نازل کیا گیا ہے۔ ہر ماوراء قرآن سے امانت ہے۔ چونکہ وہ جہول ہے۔ پس آسمان اور اس کے اوپر اور نیچے کی چیزیں اور زمین اور اس کے اوپر اور نیچے کی چیزیں جمیع اسماء و صفات حق سے متحقق ہونے سے عاجز ہیں۔ پھر وہ اپنی عدم قابلیت سے انکار کر بیٹھے۔ اور اپنے قصور و ضعف کی وجہ سے ڈر گئے اور انسان کامل نے اسے اٹھا لیا۔ بیشک وہ اپنے نفس کے حق میں ظنوم ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے نفس کو اس کا حق عطا نہیں کر سکتا۔ وہ امانت اس بات سے منوط تھی کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ثنا کرے۔ جیسا کہ اس کی ثناء کا حق ہے

اور خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے مَا قَدَّرَ اللَّهُ حَقِّ قَدَرِهِ۔ انہوں نے خدا تعالیٰ کی قدر نہیں کی۔ جیسا کہ اس کی قدر کا حق ہے۔ پس اس حیثیت سے انسان ظلم ٹھہرا۔ اور اپنے نفس پر اس نے ظلم کیا۔ کہ اس کی قدر نہ کی۔ جیسا کہ اس کی قدر کا حق ہے۔ اور یہ نہ جانا کہ یہ نفس عین اس امانت کا ہے۔ جو مذکور ہوئی۔ پھر حق نے لفظ جہول سے اس کا وصف کر کے اس کا غدر قبول کر لیا کہ بیشک اس کی قدر عظیم ہے۔ اور وہ اس سے جاہل ہے۔ ناں معذور ہے۔ اس لئے کہ حق قدر کی بجائے ہی پر قدرت نہیں رکھتا۔ کہ وہ اپنے نفس کی شناخت سے خدا کی شنا کرے۔ جیسا کہ اس کی شنا کا حق ہے۔ اور اس مذکورہ آیت کی ایک اور توجیہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ ظلم کو اسم مفعول کے معنوں میں لیا جاوے۔ یعنی مظلوم کے معنوں میں۔ اور انسان کامل ان معنوں کے لحاظ سے مظلوم ہے۔ کہ اس کی جلالت قدر و عظمت منصب کی وجہ سے کوئی اس بات پر قدرت نہیں رکھتا کہ اس کے حقوق کا ابقاء کرے۔ وہ ان باتوں میں مظلوم ہے جن میں حق اس سے معاملہ کرتی ہے۔ اور جہول کو بھی مفعول کے معنوں میں لے یعنی جہول کے معنوں میں کہ باوجود غور کے اس کی حقیقت سمجھی نہیں جاسکتی۔ اور یہ انسان کامل کی بابت جمیع مخلوقات کی طرف سے حق کی غدر خواہی ہے۔ تاکہ وہ ظلم کے وبال سے چھوٹ جائیں۔ پھر وہ اس دن ان کا غدر قبول کرے۔ جبکہ انسان کی اس قدر حقیقت سے پروہ اٹھایا جائیگا۔ جس سے مراد انسان میں طور و ذات و اسما و صفات الہیہ ہیں۔ مراتب انسان کامل انشاء اللہ تعالیٰ اپنے محل پر مذکور ہوں گے ۴

پچیسواں باب

کمال کے بیان میں

جان۔ کہ کمال الہی ماہیت ذات انہی سے مراد ہے۔ اور اس کی ماہیت ادراک کو قبول نہیں کرتی۔ اور نہ غائت کو اس لئے کہ اس کے کمال کی کوئی حد و غائت نہیں ہے۔ اور وہ سبحانہ و تعالیٰ اپنی ماہیت کا ادراک کرتا ہے۔ اور اس بات کا بھی کہ وہ ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ خدا اور غیر خدا کے حق میں اس کی کوئی غائت نہیں ہے میری مراد یہ ہے۔ کہ وہ اس کا ادراک کرتا ہے۔ بعد اس کے کہ وہ جانتا ہے۔ کہ اُسے وہ نہ خود سمجھ سکتا ہے۔ اور نہ اس کا ہمارا یہ کہنا کہ وہ اپنی ماہیت کا ادراک کرتا ہے۔ سو اپنے کمال احاطت و عدم جہل سے وہ اس وصف کا بھی مستحق ہے۔ اور ہمارا یہ کہنا کہ وہ جانتا ہے۔ کہ نہ وہ خود اپنی ماہیت کا ادراک کر سکتا ہے۔ اور نہ اس کا غیر۔ تو وہ اپنی کبریائی و عدم نہایت کی وجہ سے اس لغت کا بھی مستحق ہے۔ اس لئے کہ وہ اسی پر اپنے ادراک سے احاطہ کر سکتا ہے

جونی حد ذاتہ محدود و متناہی ہے۔ حالانکہ اس کی کوئی نہایت نہیں اور جس کی نہایت نہ ہو۔ اس کا ادراک محال ہے۔ پس اس کی باہیت کا ادراک بھی ہے۔ اس لئے کہ وہ بنفسہ شمول علم و عدم جبل کا استحقاق رکھتا ہے۔ نہ یہ کہ کسی وجہ و اعتبار سے اس کی باہیت نے ادراک قبول کر لیا ہے۔ اس مسئلہ کو سمجھو۔ یہ نہایت غامض اور باریک مسئلہ ہے۔ اور اس سے بچو۔ کہ تیرا پاؤں یہاں لغزش کھا جائے۔ کیونکہ یہ مقام حیرت ہے۔

أأحطت خبراً بجملاً ومفضلاً
بجميع ذاتك يا جميع صفاته
امرجل وجهك ان يحاط بكهله
فاحطنه ان لا يحاط به
خاشاك من غاي وحاشا ان يكن
بك جاهلاً وبلأه من حيراته
ترجمہ ذات کے باب میں مذکور ہوؤا۔

جان۔ کہ حق کا کمال مخلوق کے کمال کے مشابہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ کمال خلق ان معنوں کے رُو سے ہے جو انکی ذوات میں موجود ہیں۔ لیکن انکی ذات سے غیر ہیں۔ اور حق تعالیٰ کا کمال بذات خود ہے۔ نہ یہ کہ کمال کے معنی اس پر ایک زائد شے ہیں۔ خدا کی ذات اس سے بلند و برتر ہے۔ اس کا کمال عین اس کی ذات ہے۔ اسی لئے غناء مطلق و کمال تام اسی کو ثابت ہے۔ خدا کی شان یہ ہے۔ کہ اگر معانی کمالیہ اس کے تعلق پائیں۔ تو وہ اس کے غیر نہیں ہوتے۔ پس پورے کمال کی معقولیت و معنویت ایک امر ذاتی ہے۔ و ذات پر کوئی زائد شے نہ اس سے مغائر نہ نفس معقول ہے۔ اور نہ سوا اس حکم کے یعنی نہ نفس معقول ہونے سے اسے انکار ہے۔ بخلاف اس کے موجودات کی ہر شے کا یہ حال ہے۔ کہ جب کسی وصف سے تو اس کا وصف کرے۔ تو وہ چاہتی ہے۔ کہ وہ وصف اس کا غیر ہو۔ اس لئے کہ مخلوق قابل انقسام و تعدد ہے۔ اور نیز چاہتی ہے۔ کہ وہ وصف اس کا عین بھی ہو۔ اس لئے کہ اس کا حکم ہے جس پر اس کی ذات مترتب ہے۔ اور جس کے وجود نے انہی اوصاف سے ترکیب پائی ہے۔ ہمارا یہ کہنا کہ انسان حیوان ناطق ہے۔ اس کے ایک معنی تو یہ ہو سکتے ہیں۔ کہ حیوانیت فی نفسہ ما ایک شے ہے۔ اور اس کی معقولیت مغائر انسان ہے۔ اور نطق بالذات ہر انسان و حیوانیت کی مغائر ہے۔ اور نیز یہ معنی بھی ہیں۔ کہ حیوانیت و لطیفیت عین انسان ہیں۔ اس لئے کہ وہ ان دونوں سے مرکب ہے۔ اور بحضرت ان دونوں کے اس کا کوئی وجود نہیں۔ پھر وہ ان دونوں کا مغائر نہیں ہو گا۔ پس باعتبار انقسام کے مخلوق کا وصف اس کی ذات سے غیر ہو گا۔ اور ترکیب کی جہت سے اس کی ذات کا عین۔ اور حق کی باہیت میں یہ بات ہمیں ہے۔ اس لئے کہ انقسام و ترکیب اس کے حق میں محال ہے۔ اس کی صفات کی بابت نہیں کہا جاتا۔ کہ وہ اس کا عین نہیں ہیں۔ اور نہ وہ غیر ذات ہیں۔ مگر بہ حیثیت تعدد اوصاف اور باہم ان کے متضاد ہونے کے وہ مغائر ذات سمجھے جاتے ہیں۔ اور وہ یعنی صفات اس کی باہیت اور اس کی حیثیت کی جہت سے جس پر کہ وہ بالذات ہے۔ عین ذات ہیں پس حکم مخلوق سے اس کا حکم جدا ہو گیا۔ کہ مخلوق کی صفت نہ عین ذات ہے۔ نہ غیر ذات۔ اور حق میں یہ حکم نہیں ہے۔ بلکہ اس کی صفات عین ذات ہیں۔ اور ان کا غیر ذات ہونا علی سبیل المجاز ہے۔ نہ علی سبیل

الحقیقت اور اس مسئلہ میں اکثر متکلمین مٹو کر کھائے ہیں۔ اور امام محی الدین ابن عربی نے اپنی تحقیق میں ایسا ہی بیان فرمایا ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ لیکن اس عبادت اور اس جہت سے نہیں۔ جسے ہم نے بیان کیا ہے۔ بلکہ ایک اور عبادت اور ایک اور معنوں سے۔ کہ اکثر متکلمین جو اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ صفات حق نہ عین ذات ہیں۔ نہ غیر ذات وہ خطا پر ہیں۔ اور امام مذکور نے اس کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ کہ یہ بات خدا کی ذات کے حق میں ٹھیک نہیں ہے۔ اور ہم کو کشف الہی سے معلوم ہوا ہے۔ کہ صفات حق عین ذات ہیں۔ لیکن نہ باعتبار تقدیر کے اور نہ باعتبار غیر تقدیر کے۔ بلکہ اس امر کو میں نے ایک ضرب المثل میں مشابہہ کیا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی صفت بلند ہے۔ وہ ضرب المثل یہ ہے۔ کہ ایک نقطہ ہے۔ کہ وہ ہر کمال جمال و جلال کے کمالات نامہ جامع کی معقولیت کا نفس ہے۔ اُس وجہ اور دستور پر جو مرتبہ الہیہ کے لائق ہے۔ اور میں اس سے وہ کمالات مراد لینا ہوں۔ جو نقطہ کے وجود میں نیست۔ تاہو وہ مستہلک ہیں۔ اور نقطہ وجود کمالات میں مستہلک ہے۔ اور وہ جسے نقطہ اور کمالات سے تغیر کیا گیا ہے۔ اس کی احدیت میں ان کا غیر متناہی ہونا سمجھا جاتا ہے اور اُن میں اولیت ابتدا محال ہے۔ اور وہاں نہایت غامض۔ باریک۔ عزیز و جلیل باتیں ہیں جن کا بیان نہیں ہو سکتا ہے

وَكَانَ مَا كَانَ مَا لَسْتُ اَذْكُرُ فَنَظَنُّ خَيْرًا وَلَا تَسْأَلْ عَنِ الْخَبَرِ

ترجمہ۔ ہے جو ہے۔ اس چیز سے جس کا میں ذکر نہیں کر سکتا۔ پس تو نیک گمان رکھ اور خبر کی بابت نہ پوچھ۔ جان۔ کہ یہ مثال اُس ذات عالیہ کے لائق نہیں ہے۔ اس لئے کہ مثال فی نفسہ مخلوق ہے۔ اور وہ اس امر کی غیر ہے۔ جس کے لئے وہ بطور ضرب المثل پیش کی گئی ہے۔ کیونکہ حق قدیم ہے۔ اور مخلوق حادث۔ عبادت فہوائیہ معانی ذوقیہ کی تحمل نہیں ہو سکتی۔ ہاں جو پہلے ذوق سے بہرہ ور ہو چکا ہے۔ اس کو یہ عبادت سواری کا کام دیگی۔ اس لئے کہ تو حقیقت الامر کے اٹھانے کی جس طرح کہ وہ ہے۔ طاقت نہیں رکھتا۔ لیکن کچھ حصہ تو اس سے اخذ کر لیگا۔ اور جو شخص حزن میں مل بیٹھو علیہ السلام کے ہے۔ اس کی کوری چشم کے زائل کرنے میں یہ عبادت قمیص یوسف علیہ السلام کا کام دیگی۔ جس کو شیر نے اس کی طرف پھینکا۔ اور جسے پیشتر ذوق تحقیق حاصل نہیں ہوا۔ اس سے توقع نہیں۔ کہ وہ مطلوب تک پہنچ سکے۔ مگر اس صورت میں کہ وہ صاحب ایمان و تصدیق ہو۔ اور جو اس کے پاس ہے۔ اسے ترک کر دے۔ اور تحقیق سے جو حق اس کی طرف القاء کیا جاتا ہے۔ اُسے اخذ کرے۔ اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے مَنْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ وَهُوَ شَهِيدٌ کے معنی یہ ہیں۔ کہ ایمان سے اس بات کی شہادت دیتا ہے جو اسے کہی جاتی ہے۔ گویا کہ وہ عین طور پر اپنی قوت ایمانی سے اُسے دیکھ رہا ہے۔ پھر اولادہ شخص رکاشف ہے جو قلب رکھتا ہے قَالَ اللَّهُ تَعَالَى اِنِّیْ ذٰلِکَ لَذِکْرِیْ لِمَنْ كَانَ لَهُ ذَلْبٌ اِذَا لَقِیَ السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ترجمہ فرمایا اِنَّہ تَعَالٰی نے کہ اسمیں اس شخص کے لئے سمجھوتی ہے جو قلب رکھتا ہے۔ اور جس نے حضور قلب سے اپنے کان رکھ دیئے۔

پچھیسواں باب

ہوتیت کے بیان میں

حق کی ہوتیت وہ غیب ہے جس کا ظہور ممکن نہیں۔ لیکن باعتبار جملہ اسماء و صفات کے اسکے ظہور کی ایک صورت ہو سکتی ہے۔ گویا کہ وہ ذاتیت کے باطن کی طرف اشارہ ہے۔ اور میرا یہ قول گویا کہ کسی اسم و صف۔ لغت۔ مرتبہ یا بلا اعتبار اسماء و صفات مطلق ذات سے اختصاص نہ پانے کی وجہ سے ہے۔ بلکہ ہوتیت۔ علی سبیل الجاہ و الانفرادان تمام کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس کی شان بطون اور غیبو بیت پر آگاہ کرنا ہے۔ اور وہ لفظ ہو سے ماخوذ ہے۔ جو غائب کی طرف اشارہ کرتے کے لئے مقرر ہو چکا ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں باعتبار اسماء و صفات کے جن میں اس کی غیبو بیت بھی سمجھی جاتی ہے۔ اس کی کنہ ذات کی طرف اشارہ ہے اسی قبیل سے میرا یہ قول ہے۔

انّ الہوتیت غیب ذات الواحد ومن الہمال ظہورھا فی الشاہد
نکاتھا لغت وقد وقعت علی شان البطون وما لذل من حیاحد

ترجمہ۔ ہوتیت ذات واحد کا غیب ہے۔ اور حاضر و شاہد میں اس کا ظہور محال ہے۔ گویا کہ وہ لغت ہے۔ حالانکہ اس کی شان بطون ہے۔ اور اس بات کا کوئی انکار کرنے والا نہیں ہے۔

جان کہ یہ اسم اسم اللہ سے اخصل ہے۔ اور اسم اللہ کا ستر ہے۔ جب تک اللہ میں یہ اسم یعنی ہائے ہوتیت جو اسم اللہ کے آخر میں ہے۔ موجود رہتی ہے۔ اس کے کچھ معنی ہوتے ہیں۔ جو حق کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ جب وہ اس سے جدا کی جاتی ہے۔ تو اس کے باقی حروف مفید مطلب نہیں رہتے۔ مثلاً جب الف اڑا دیا جائے۔ تو باقی اللہ رہتا ہے۔ اور وہ بھی فائدہ بخش ہے۔ اور جب لام اول بھی اڑا دیا جائے۔ تو لہ رہ جاتا۔ اور اس میں بھی فائدہ ہے۔ اور جب دوسرا لام بھی اڑا دیا جائے۔ تو باقی لا رہ جاتی ہے۔ اور ہو بھی اصل میں نام بلا واؤ ہے۔ واؤ من قبیل اشباع اس کے ساتھ لگائی گئی ہے۔ اور استمرار عادی ہے ان کو ایک شے نہادیا ہے پس اسم ہوا سب اسماء سے افضل ہے۔ میں نے ۹۹۹ میں بعض اللہ والوں کے ساتھ خدا ان کے شرف کو زیادہ کر دے۔ کہ میں ایک مجلس کی پھر اس اسم عظم کے متعلق گفتگو ہوئی۔ جس کی نسبت بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے۔ کہ وہ سورہ بقرہ کے آخر اور سورہ آل عمران کے اول ہے۔ اس اہل اللہ نے کہا کہ وہ کلمہ ھو ہے۔ اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ظاہر کلام سے مستفاد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے قول یعنی لفظ سورہ بقرہ کا اخیر ہے

اور واؤ ال کے قول واول سورة آل عمران کا اول ہے۔ اور یہ کلام اگرچہ مقبول ہے۔ لیکن میں اسمِ عظم سے بویا تاہوں۔ اور میں نے اس عارف کا قول اس واسطے نقل کیا ہے۔ کہ اس اسم کے شرف پر تہیہ ہو۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اشارۃ جو جہت مذکورہ سے اس پر واقع ہوتی ہے۔ اس اسم کے جلیل القدر اور اعظم الاسماء ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ جان۔ کہ اسم ھو حاضر فی الذہن سے عبادت ہے۔ جس کی طرف غائب خیال میں شاید جس سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ اور یہ غائب اگر خیال سے غائب ہوتا۔ تو لفظ ھو سے اس کی طرف اشارہ صحیح نہ ہوتا۔ پس لفظ ھو سے اشارہ جہز حاضر کے کسی اور طرف صحیح نہیں ہوتا۔ کیا تو ضمیر کی طرف نہیں دیکھتا کہ نہیں راجع ہوتی۔ مگر مذکور کی طرف۔ یا لفظ سے یا قرینہ سے اور یا حال سے مثل ضمیر لشان والقصہ اور اس بیان کا فائدہ یہ ہے۔ کہ ھو کا وقوع وجوہ محض ہوتا جس میں عدم بالکل نہیں۔ اور جو نہ غیبیہ و نہ فناء سے عدم سے مشابہت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ غائب جہت سے محدود یعنی جہت میں وہ مشہود نہیں ہوتا۔ اور یہ بات اس غیب میں صحیح نہیں ہوتی۔ جس کی طرف لفظ ھو سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ پس اس کلام سے ثابت ہو گیا۔ کہ ہوتیت وجود محض صریح ہے جس میں ہر کمال وجودی و ضہودی پورے طور پر موجود ہے۔ لیکن حکم جس پر غیبیت واقع ہوئی۔ وہ اس وجہ سے ہے۔ کہ اس کا پورے طور پر لینا ممکن نہیں۔ پس نہ اس کا استیفاء ممکن ہے۔ اور نہ اس کا ادراک کیا جاسکتا ہے یعنی اسم ھو پر جو غائب کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے۔ ھو غائب۔ تو اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ وجوہ محض کا استیفاء ممکن نہیں۔ واللہ اعلم باللہ جواب۔ اور کہا گیا ہے۔ کہ ہوتیت عدم ادراک کی وجہ سے غیب میں داخل ہے۔ پس اس کو سمجھ اس لئے کہ حق تعالیٰ کا غیب اس کی شہادت کا نہیں۔ اور اس کی شہادت اس کے غیب کا غیر نہیں۔ بخلاف انسان کے اور ہر مخلوق کا بھی ایسا ہی حال ہے کہ اس کے لئے شہادت اور غیب ہے۔ لیکن اس کی شہادت ایک وجہ اور اعتبار سے ہے۔ اور اس کا غیب ایک وجہ اور اعتبار سے ہے۔ اور حق کی یہ شان نہیں اس کا غیب عین شہادت اور شہادت عین غیب ہے۔ پس اس کے نزدیک اس کے نفس سے کوئی شے غیب نہیں۔ اور نہ کوئی شہادت ہے۔ بلکہ فی نفسہ اس کے لئے غیب و شہادت ہے۔ جو اس کو لائق ہے۔ جیسا کہ وہ اس کو اپنے نفس کے لئے جانتا ہے۔ اور جس کو ہم صحیح طور پر سمجھ نہیں سکتے۔ اس لئے کہ اس کے غیب شہادت کو جس طور پر کہ وہ ہے۔ سوائے اس کے کوئی نہیں جانتا۔

سائیسواں باب

انیت میں

حق کی انیت ساتھ اس چیز کے اس کی تحدیٰ یعنی چیلنج ہے۔ جو اس کو ثابت ہے۔ اور وہ ظاہر حق کی طرف

اشارہ ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس کا ظہور اس کے بطون کو شامل ہے۔ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے اِنَّهٗ اَنَا اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا یعنی بے شک ہوت جس کی طرف لفظا ھاء ھو سے اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ عین ایت ہے جس کی طرف لفظ انا سے اشارہ کیا گیا ہے۔ پس ہوت ایت میں سمجھی جاتی ہے کہ اس نے لفظ انا سے اپنی ہوت کا خلیج دیا ہے۔ مترجم یہی معنی ہیں۔ ہمارے اس قول کے کہ ظاہر حق اس کے باطن کا عین ہے۔ اور اس کا باطن عین اس کے ظاہر کا ہے۔ نہ یہ کہ وہ ایک جہت سے باطن ہے۔ اور ایک دوسری جہت سے ظاہر کیا تو حق سبحانہ و تعالیٰ کے قول کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ اس نے لفظ انا سے جملہ کو کیسا مؤکد فرمایا۔ اس لئے کہ ہر وہ کلام جس میں ذہن سامع متروکہ ہو تا کہ اس میں کھلی معلوم ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہر وہ کلام جس کا سامع انکار کرتا ہو۔ تا کہ اس میں واجب ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر سامع خالی الذہن ہو۔ تو اس میں تا کہ اس کی کوئی حاجت نہیں ہوتی۔ چونکہ ظہور بطون کے ایک کرنے کے اعتبار میں عقل کو ترو پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ اس بات کو پورا کرنا چاہتی ہے۔ کہ یہ بات کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔ کہ اس کا باطن اس کا ظاہر ہے۔ اور اس کا ظاہر اس کا باطن۔ اور عینیت کی صورت میں ظاہر باطن کی تقسیم کا فائدہ کیا ہے۔ پس نفس کے لئے اس مسئلہ میں یا ترو دے یا انکار۔ اسی لئے بلفظ انا خدا نے تا کہ فرمائی۔ اور موسیٰ علیہ السلام کو کہا۔ کہ وہ یعنی احییت باطنہ جس کی طرف ہوت سے اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ عین ایت ظاہرہ ہے جس کی طرف لفظ انا سے اشارہ کیا گیا ہے۔ پس کسی وجہ سے ان دونوں میں تغایر یا انفصال یا انفکاک گمان نہ کر۔ پھر اسم علم یعنی اللہ کو جو اس کا ذاتی نام ہے بطور بدل کے لا کر اس بات کی تفسیر فرمائی۔ کہ یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے جس کا جمع و شمول سے الوہیت تقاضا کرتی ہے۔ یعنی ہوت و ایت ظہور و بطون اس حقیقت سے عباد ہے۔ جو معبر باسم اللہ ہے۔ اس لئے کہ الوہیت بذات خود شمول نقیضین جمع ضدین کا تقاضا کرتی ہے۔ اور یہ تقاضا اس کا حکم احادیث اور بآجود حصول مغائرت کے عدم تغایر سے ہوتا ہے۔ اور یہ مسئلہ حیرت ہے۔ پھر اپنے اس قول سے جملہ کی تفسیر فرمائی۔ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا یعنی الہیۃ معبودہ میرے سوا کوئی نہیں میں ہی ان بتوں۔ افلاک۔ طبائع اور ہر اُس چیز میں جس کی اہل عقل و عقل پرستش کرتے ہیں۔ ظاہر ہوں۔ پھر یہ تمام معبود جن کی پرستش کی جاتی ہے میں ہی ہوں۔ اسی لئے لفظ اِلٰہ جملہ کی جمع ہے۔ ان معبودوں کے لئے ثابت کیا۔ اور اس لفظ سے ان کا نام کفسا اس حقیقت کی جہت سے ہے۔ جس پر کہ وہ ہیں۔ یعنی تسمیہ حقیقی ہے۔ نہ مجازی۔ ایسا نہیں ہے۔ جیسا کہ اہل ظاہر گمان کرتے ہیں۔ کہ خدا نے اس لئے یہ نام رکھا۔ کہ ان کے سچاری خود اس نام سے ان کو پکارتے تھے۔ ایسا سمجھنے والوں کی غلطی ہے۔ اور حق پر ان کا یہ اقترا ہے۔ اس لئے کہ ذات الہی کی جہت سے یہ تمام معبود بلکہ تمام موجودات حقیقتاً یہ نام رکھتی ہے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ عین اشیاء کا ہے۔ اگر تسمیہ مجازی طور پر ہوتا۔ تو یوں کہا جاتا۔ کہ یہ پتھر ستارے۔ طبائع۔ اور وہ چیزیں جن کو وہ پوجتے ہیں۔ معبود نہیں ہیں۔ میں ہی معبود ہوں۔ میری عبادت کرو۔ لیکن حق نے یہ ارادہ کیا۔ کہ ان پر یہ ظاہر کرے۔ کہ یہ معبود جن کو تم پوج رہے ہو۔ مظاہر حق ہیں۔ اور ان کی عبادت کا حکم ان میں حقیقی طور پر ہے۔ اور یہ کہ حقیقت ان سب کی عبادت اسی کی عبادت ہے۔ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا یعنی یہاں

جس چیز لفظ الہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ وہ میں ہی ہوں۔ اور میرے غیر کی پرستش کرنے والا دنیا میں کوئی آدمی نہیں ہے۔ اور وہ میرے غیر کی پرستش کس طرح کر سکتے ہیں۔ حالانکہ میں نے اپنی عبادت کے لئے انہیں پیدا کیا ہے۔ اور وہ ہی ہو رہا ہے جس کے لئے میں نے انہیں پیدا کیا ہے۔ اسی کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کلی میسر لما خلق لہ کہ جس چیز کے لئے کوئی پیدا کیا گیا ہے۔ وہ اس کے لئے آسان کی گئی ہے یعنی عبادت حق جس کے لئے لوگوں کو پیدا کیا گیا ہے۔ لوگ طبعاً اس کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ اور حسب خلقت آسانی سے اسے بجالا رہے ہیں۔ فرمایا وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُنِي میں نے جنوں اور انسانوں کو محض عبادت کے لئے ہی پیدا کیا ہے وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِي ہر شے اس کی حمد و تسبیح کرتی ہے۔ آیات دلیل ہیں کہ جو کچھ کوئی کر رہا ہے۔ وہ سب عبادت ہے۔ اس مذکورہ قول سے موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے۔ کہ ان معبودوں کے پجاری ان چند مظاہر سے خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ ہم تجھ سے یہ چاہتے ہیں کہ جمع مظاہر سے تو ہماری پرستش کرے۔ ہر وہ چیز جسے اسم الہ سے وہ پکارتے ہیں سو میں ہی ہوں بعد اس کے کہ اس نے موسیٰ علیہ السلام کو بتا دیا۔ کہ انا عین حق ہے جو اس کے اس مرتبہ کی طرف ہے۔ جس کا نام اللہ ہے۔ موسیٰ اس ایت کی جہت سے میری پرستش کر جو تمام ان مظاہر کی جامع ہے۔ جو عین ہوتی ہیں اور یہ اپنے نبی موسیٰ پر حق تعالیٰ کی خدائیت ہے۔ تاکہ وہ ایک جہت کو چھوڑ کر دوسری جہت سے اسکی عبادت نہ کرے پھر اس جہت سے جس سے اس نے پرستش کی۔ حق اس سے فوت نہ ہو جائے۔ اور اس کی عبادت فضول نہ جائے۔ اگرچہ ایک جہت سے اس نے ہدایت پائی بھی ہو جیسا کہ ارباب مذاہب متفرقہ خدا کی راہ کو بھول گئے۔ بخلاف اس کے اگر وہ اس ایت کی جہت سے عبادت کرتے۔ جس پر ان تمام مظاہر۔ تجلیات۔ شیون متغضیات کمالات سے تنبیہ کی گئی ہے۔ جو وصف کئے گئے ہیں۔ ہوتی ہیں معقول ایت میں مندرج اسم اللہ سے مفسر و مشرح ہیں۔ کہ وہاں سوائے میرے کوئی معبود نہیں ہے۔ تو پھر اس وقت جیسا کہ چاہئے تھو اس کی عبادت ہوتی مابنی معبود کی طرف خدا تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ وَإِنْ هَذَا إِلَّا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوا وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ عَنْ سَبِيلِهِ ترجمہ یہ ہے میری سیدھی راہ۔ اس پر چلو۔ مختلف راہیں اختیار نہ کرو۔ وہ اس کی راہ سے تمہیں جدا کر دیگی۔ متفرق راہوں پر چلنے والے لوگ اگرچہ اللہ کی راہ پر ہیں۔ پھر جب بندہ اللہ کی راہ پر ہوتا ہے۔ تو نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ کا راز اس پر روشن ہو جاتا ہے معنی اس قول کے یہ ہیں کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا۔ بیشک اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ پھر وہ اس کے بعد چاہتا ہے۔ کہ عبادت کرے۔ جیسا کہ عبادت کا حق ہے۔ اور وہ حقائق اسماء و صفات سے متحقق ہونا ہے اس لئے کہ جب وہ اس طور پر عبادت کرے گا۔ جان لیگا۔ کہ وہ اشیاء ظاہرہ و باطنہ کا عین ہے۔ اور اس وقت وہ جان لیگا۔ کہ وہ اس عین کی ایت ہے۔ جسے موسیٰ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر موسیٰ حق سے وہ چیز اس کے لئے طلب کرینگے۔ جو حق تعالیٰ نے ان کو بتائی اس لئے کہ وہ ان کمالات سے جو اسماء و صفات کے متقاضی ہیں۔ موسیٰ کی اس دعا کا مستحق ہے۔

تاکہ وہ ان کو پا کر اس وقت حق کی عبادت کرے جیسا کہ اس کی عبادت کا حق ہے۔ اور اس کا استیفاء ممکن نہیں ہے۔
 پھر حق عبادت کا ادا کرنا بھی۔ اس سے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ اللہ غیر متناہی ہے۔ اور اس کے اسماء و صفات
 کی کوئی نہایت نہیں۔ اور اسی طرح اس کے حق عبادت کی بھی کوئی حد نہیں۔ اس مقام میں بنی کریم علیہ الصلوٰۃ و السلام
 نے فرمایا ہے مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ ہم نے تجھے نہیں پہچانا۔ جیسا کہ تیرے پہچاننے کا حق ہے لَا عِبَادَ لَكَ
 حَقَّ عِبَادَتِكَ الحديث۔ اور نہ ہی ہم نے تیری بندگی کی ہے۔ جیسا کہ تیری بندگی کا حق ہے۔ تو ویسا ہی ہے۔
 جیسا کہ تو نے خود اپنی شناسائی۔ اور صدیق اکبر نے فرمایا العجز عن درك الادراك ادراك درك اور اک سے
 عجز کا اعتراف ہی اور اک ہے یعنی جس نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ میں اس کی یافت کی یافت سے عاجز
 ہوں۔ تو اس نے اسے پالیا۔ میں نے اپنے مذکورہ ذیل قول میں انہی معنوں کو نظم کیا ہے

يَا صَوْرَةَ حَيْرَالِ لِبَابِ مَعْنَاكَ	يَا دَهْشَةَ اِذْ هَلِ الْاَكْوَانِ مَشَاكَ
يَا غَايَةَ الْغَايَةِ الْقَصْوَى وَالْخُرْمَا	يَلْقَى الرِّشِيدَ ضَلَالًا بَيْنَ مَعْنَاكَ
عَلَيْكَ اَنْتَ كَمَا اَنْتَ تَكْرُمُ	نَزَهْتَ فِي الْحَمْدِ عَنْ ثَانٍ وَاشْرَاكَ
فَلَيْسَ يَدْرُكَ مِنْكَ الْمَرْءُ بِخَيْرٍ	حَاشَاكَ عَنْ غَايَةِ فِي الْجَدِّ حَاشَاكَ
فَبِالْقَصْرِ اعْتَرَفَ فِيكَ مَعْرِفَتِي	فَالْعِجْزُ عَنِ الدَّرَكِ اِدْرَاكَ

ترجمہ۔ اے صورت کہ غفلت تیرے معنوں میں حیران رہ گئے۔ اور اے دہشت و حیرت کہ مخلوق تیری منشاء و کھول
 گئی۔ اے انتہا و جہ کی غایت اور آخر اس چیز کے جس میں ہدایت یافتہ گمراہی میں پڑتا ہے۔ جبکہ وہ تیری منزل کے
 درمیان ہوتا ہے۔ جیسی کہ اپنی ہرمانی سے تو نے تعریف کی۔ وہی تعریف تیرے لئے واجب ہے۔ تو یعنی حمد میں
 دوئی اور شرک سے منزہ ہے۔ آدمی اپنی گمراہی کی وجہ سے تیرا ادراک نہیں کر سکتا۔ تو پاک ہے۔ اس بات سے
 کہ تیری بزرگی کی کوئی حد بیان کی جائے۔ تیری بابت میرا اپنے قصور کا اعتراف ہی میری معرفت ہے۔ پس
 تیری یافت یافت سے عجز کا اعتراف ہی یافت ہے۔

کبھی قوم انیت کا اطلاق مقول عبد پر کرتی ہے۔ مراد مقول عبد سے اناء عبد ہے۔ واللہ اعلم
 بالصواب۔ ترجمہ۔ اس لئے کہ انیت عبد مشاہدہ حاضرہ اور ہر مشہود امر پر آگاہ کرتی ہے۔ پھر ہوتیت اس
 کا غیب ہے۔ قوم نے ہوتیت کا اطلاق غیب پر کیا ہے۔ اور وہ ذات حق ہے۔ اور انیت کا اطلاق
 شہادت پر کہ وہ مقول عبد ہے۔ اس نکتہ کو سمجھ۔

اٹھائیسواں باب

ازل میں

مراد ازل سے بطور معقول کے سب چیزوں سے اس کا اول ہونا ہے۔ خدا تعالیٰ کے لئے حکم اس طور سے ہے۔ جس طور سے کہ وہ اپنے کمال میں اس کا انقضا کرتا ہے۔ نہ اس حیثیت سے کہ کئی متداول زمانوں سے جن کی کوئی ابتداء نہیں۔ وہ مخلوق سے پہلے تھا۔ پھر اس کو ازل سے تعبیر کیا جائے۔ جیسا کہ ان لوگوں کو متبادر ہوتا ہے۔ جن کو خدا کی معرفت نہیں۔ اور ان کے ذہنوں میں یہ بات سمائی ہوئی ہے۔ کہ ازل لا ابتداء زمانہ کا نام ہے۔ اور یہ نہیں سمجھتے۔ کہ زمانہ مخلوق و حادث ہے۔ جس سے خدا تعالیٰ کی ذات نہایت بلند و برتر ہے۔ اس کی ازلیت اب بھی موجود ہے۔ جیسا کہ ہمارے وجود سے پہلے موجود تھی۔ اس کی ازلیت میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوا۔ ابداً الابد تک اس کی یہ ازلیت برقرار رہیگی۔

وجود حادث کے لئے بھی ازل ہے۔ اور وہ اس وقت سے مراد ہے جس میں حادث کا وجود نہ تھا۔ ہر حادث کے لئے ازل ہے۔ جو دوسرے حادثات کی ازلیت کی مغائر ہے۔ پس معدن کی ازل نبات کی ازل سے ایک الگ شے ہے۔ اس لئے کہ وہ اس سے پہلے ہے۔ اور نبات کا وجود اس کے بعد ہے۔ پس نبات کی ازلیت معدن کے وجود کی حالت میں تھی۔ نہ یہ کہ وہ معدن سے پہلے تھی۔ اور معدن کی ازلیت وجود جوہر کی حالت میں تھی۔ اور جوہر کی ازلیت وجود ہیولی کی حالت میں اور ازلیت ہیولی غبار یعنی اجزاء و جھڑھٹیس کے وجود کی حالت میں اور طبائع کی ازلیت وجود عناصر کے حال میں اور ازلیت عناصر عظیمین مثل قلم اعلیٰ عقل بلک مستحق بالروح وغیرہ کے وجود کی حالت میں تھی۔ اور وہ تمام عالم ہے۔ اور ان کی ازلیت کلمہ حضرة ہے۔ اور وہ اس کے قول لَشَيْءٌ كُنْ فَيَكُنْ کے معنی ہیں۔ لیکن ازل مطلق صرف خدا تعالیٰ کا ہی حصہ ہے۔ اس سے مخلوق کو کچھ بہرہ نہیں۔ نہ حکماء۔ نہ عیناء۔ نہ اعتباراً۔ اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ ہم اللہ کے پاس ازل میں موجود تھے۔ جان۔ کہ وہ بجز ازلیت خلق کے اور کچھ نہیں۔ ورنہ ازلیت حق میں ان کا وجود کمال۔ پس ازل حق ازل الازل ہے۔ اور اس کا ذاتی حکم ہے۔ جو اس کے کمال کو لائق ہے۔

جان۔ کہ ازل نہ وجود سے موصوف ہے۔ نہ عدم سے۔ وجود سے اس کے عدم انصاف کی یہ وجہ ہے کہ وہ ایک حکمی امر ہے۔ کہ عینی وجودی۔ اور عدم سے اس لئے متصف نہیں۔ کہ وہ نسبت۔ حکم۔ عدم۔ شخص سے پہلے ہے۔ پس وہ نسبت اور حکم کو قبول کیسے کر سکتا ہے۔ اسی لئے اس کا حکم اس سے دور اور

ازل
اور زمان

کشیہ رہا۔ پس حق کی ازلیت اس کی ابدیت اور اس کی ابدیت اس کی ازلیت ہے۔ جان کہ حق کی ازلیت جو اس کے نفس کو ثابت ہے۔ اس میں مخلوق کی گنجائش نہیں۔ نہ بطور حکم کے اور نہ بطور عین کے۔ اس لئے کہ اس سے مراد قبلیت حق ہے۔ اور قبلیت حق میں کسی وجہ سے بھی خلق کا حکم متصور نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ قبلیت حق میں خلق کا وجود تعین علمی کی جہت سے تھا۔ نہ تعین وجودی کی جہت سے۔ اس لئے کہ اگر اس کے لئے وجود علمی کا حکم لگایا جائے۔ تو اس سے لازم آئیگا کہ حق کے ساتھ خلق بھی موجود تھی۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام مقدس میں خبر دی ہے کہ هَلْ اَتَى عَلَى الْاِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّحْدًا كُودًا کہ انسان پر ایک ایسا وقت بھی آچکا ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز نہ تھا جس کا ذکر کیا جاوے۔ مراد دیکھئے اللہ ہے۔ اور حین اس کی تجلیات میں سے ایک تجلی ہے جس میں انسان کوئی وجود نہ تھا۔ نہ وجود عینی کی حیثیت سے اور نہ وجود علمی کی حیثیت سے۔ اس لئے کہ وہ کوئی ایسی چیز نہ تھی جس کا ذکر کیا جاوے۔ پس وہ معلوم نہ تھا۔ اور یہ تجلی حق کی ازلیت ہے جو اس کا ذاتی وصف ہے۔ اور حدیث میں جو آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ازل میں ارواح کو کہا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں۔ تو وہ بولے کہ کیوں نہیں۔ تو یہ ازل ازل مخلوقات سے ہے۔ دیکھو۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ان کو پشت آدم سے مثل چیونٹی کے نکالا۔ اور یہ عالم علمی میں تعین معلومات کے حال سے مراد ہے کہ ان کی لطافت مخصوصت کی وجہ سے چیونٹی سے ان کو تشبیہ نہ تھی۔ اور ان کو اس کا یہ کہنا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ استعداد الہی ان میں رکھی گئی۔ اور جواب میں ان کے بتلی کہنے سے مراد ان کی وہ قابلیت ہے جس سے انہوں نے قبول کیا۔ کہ وہ اس کے مظهر ہوں گے۔ حتیٰ سحائہ و تعالیٰ نے اپنے رب ہونے کی نسبت ان سے سوال نہیں کیا۔ مگر اس حال میں کہ وہ جانتا تھا کہ ان میں اعتراف ربوبیت کی استعداد رکھی گئی ہے۔ اور وہ اس قابلیت پر مضطرب ہیں۔ کہ وہ اس کی ربوبیت کو ثابت کریں گے۔ اس کا انکار نہیں کریں گے۔ انہوں نے بھی اقرار کر لیا کہ ہاں کیوں نہیں مان کی بابت خدا نے اپنی کتاب میں اپنی کتاب میں شہادت دی۔ تا قیامت کے دن ان کو اس بات پر گواہ کرے۔ کہ وہ اس کی ربوبیت کے قائل اور اس کی توحید کرنے والے ہیں۔ اس لئے کہ ہم شہداء علی التائیس یعنی لوگوں پر گواہ ہیں پس اس دن ان کی بابت فرشتوں کی شہادت بہ سبب ان کے کفر و انکار کے جو آدم کے خلیفہ بنائے گئے وقت ان سے وقوع میں آیا قبول نہیں کی جائیگی۔ اس لئے کہ ان کو اس چیز کے باطن پر اطلاع الہی حاصل نہیں ہوئی جس کو وہ کفر گمان کرتے تھے۔ پس ان کی شہادت بلا تحقیق ہے۔ اور ہماری شہادت تحقیق سے اس لئے کہ اس نے اس پر ہمیں مطلع کر دیا ہے۔ پس ہماری حجت کامل ہے۔ کیونکہ وہ اللہ کی حجت ہے۔ اپنی خلق کیلئے سعادت کے ساتھ۔ اور فرشتوں کی حجت باطل و ناپختہ ہے کہ انہوں نے ظاہر حکم لگایا اور سوائے ظاہر کے ان کے پاس کچھ نہیں۔ کیا تو قصہ آدم میں ان کا حال نہیں دیکھتا کہ بنی نوع انسان پر انہوں نے زمین میں فساد کرنے کا حکم لگایا۔ اور یہ جان کر کہ ہم اس کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں خود مصلح ہونے

کے مدعی بنے۔ اُس امر کا باطن انہیں معلوم نہ ہوا۔ جس پر آدم علیہ السلام تھے یعنی خلائق رحمانیہ و صفات ربانیت پر۔ جب حق کی صفتیں آدم پر ظاہر ہوئیں۔ اور اس نے فرشتوں کو ان کے اسماء سے خبر دی۔ اس وجہ سے کہ صفت علیہ الہیہ ان کو محیط تھی۔ تو وہ بول اٹھے۔ کہ پاک ہے تو۔ ہم کو علم نہیں۔ مگر وہ ہی جو تو نے ہم کو سکھایا۔ فرشتوں کا علم تخصیصی و تقییدی تھا۔ بخلاف آدم علیہ السلام کے کہ وہ علی الاطلاق علم الہی سے اشیاء کو جانتے تھے۔ کیونکہ علم الہی سے وہی مراد ہیں۔ اور حق کی صفتیں انہی کی صفتیں ہیں۔ اور حق کی ذات انہی کی ذات ہے۔ پس اس کو کچھ اور اللہ ہی مدد ملی جاتی ہے۔

۲۹ انیسواں باب

ابدیں

اللہ تعالیٰ کی ابدیت سے مراد یہ ہے۔ کہ معقولی طور پر اس کے بعد کوئی شے نہیں۔ اور یہ حکم اس کے لئے اُس طور سے ہے۔ جس طور سے کہ اس کا وجود جو بنی ذاتی اس کا نقضا کرتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا ذاتی وجود قائم ہوتا خود ہے اسی لئے بقا و حقیقت اسی کو ثابت ہے۔ کہ عدم اس سے پہلے نہیں۔ پس قائم بالذات ہونے کی وجہ سے قبل از ممکن وہ بعد از ممکن اسی کے لئے بقا و حکم دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنی بقا میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔ بخلاف اس کے ممکن کہ اگرچہ وہ غیر متناہی ہے۔ لیکن اس وجہ سے کہ اس سے پہلے عدم تھا۔ وہ انقطاع کا حکم لگایا جائیگا۔ ورنہ لازم ہوگا۔ کہ وہ اپنی بقا میں حق تعالیٰ کی برابری کو۔ اور یہ محال ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ کے لئے بعدیت صحیح نہ ہوتی۔ جان کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں قبلیت و بعدیت دو کئی امر ہیں نہ زمانی اس لئے کہ اس پر زمانہ کا گذر نامحال ہے۔ اس بات کو سمجھ۔ جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔

پس حق کی ابدیت اس کی ذاتی شان ہے۔ اس اعتبار سے کہ انقطاع و وجود ممکن اس کا وجود ہمیشہ رہیگا جان۔ کہ ہر ممکن شے کے لئے بھی ابد ہے۔ دنیا کا ابد آخرت کی طرف اس کا بدل جانا ہے۔ اور آخرت کا ابد حق کی طرف اس کے امر کا بدل جانا ہے۔ یہ امر ضروری و لابدی ہے۔ کہ آبا و مخلوق پر انقطاع کا حکم لگایا جائے۔ آبا و اہل جنت و آبا و اہل نار اگرچہ ایک گونہ ان میں شکی ہوگی۔ اور ان کی بقا کا حکم دراز ہوگا۔ لیکن پھر بھی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل ہونے سے ان پر انقطاع کا حکم لگایا جائیگا۔ مخلوق کا یہ کوئی حق نہیں۔ کہ وہ اپنی بقا میں حق کی برابری کرے۔ اگرچہ اس امر کو ہم نے معقول کے رنگ میں بیان کیا ہے۔ لیکن ہمارا یہ شکی امر ہے۔ جو

چاہتا ہے۔ اسے مان لے۔ اور جو نہیں چاہتا۔ انکار کر دے۔

جان۔ کہ احوال آخرت میں سے ہر حال خواہ وہ جنتیوں کا ہو۔ خواہ دوزخیوں کا بذات خود ازلیت وابدیت کا حکم رکھتا ہے۔ یہ ایک قابل قدر راز ہے۔ جسے اربابِ وق ہی سمجھ سکتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ کبھی ان کو انقطاع نہیں۔ وہ ایک ہی حالت ہے۔ لیکن کبھی وہ اس حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اور کبھی نہیں ہوتی۔ جب منتقل ہوتی ہے۔ تو اس کا پہلا حکم بھی باقی رہتا ہے۔ وہ منقطع نہیں ہوتا۔ اور نہ دوسرے منتقلیہ حالات سے اس میں کوئی تغیر و خلل پیدا ہوتا ہے۔ یہ ایک شہودِی امر ہے۔ بندہ کے لئے اس میں کوئی مجال نہیں۔ اس لئے کہ وہ اس کا محل ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ جنت دوزخ کے ذکر میں پھر اس کا بیان آئیگا۔ پس اس نہ کو وہ ابد کی نسبت کے لحاظ سے حق کا بابرآیا ہو ہے۔ اور اس کا ازل ازل لازل

جان۔ کہ اس کا ابد اس کی ازل کا اور اس کا ازل اس کے ابد کا عین ہے۔ اور یہ اسکی دو اضافی طرفوں قبلیت و بعدیت کے ٹوٹنے سے مراد ہے۔ تاکہ وہ اپنی بقاء ذاتی میں منفرد ہو۔ اس لئے کہ اضافیت اولیٰ کے سمجھنے کا لازم ازل ہے۔ اور اس کا وجود اولیت ازل کے سمجھنے سے پہلے تھا۔ اور اضافیت آخرت کے اس سے منقطع ہونے کا نام ابد ہے۔ اور اس کی نقار آخریت کو ابد سمجھنے کے بعد بھی ہے۔ اور یہ دونوں یعنی ازل و ابد اللہ تعالیٰ کے دو صنف ہیں جن کو جوہر وجود کے سمجھنے کے لئے اضافیت زمانیہ نے ظاہر کر دیا ہے۔ ورنہ نہ ازل ہے نہ ابد۔ تھا اللہ اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ پس اس کیلئے کوئی وقت نہیں ہے۔ سوائے ازل کے کہ وہ ابد ہے۔ جو اس کا وجود واجب ہے باعتبار زمانہ کے اس پر نہ گذرنے کے اور زمانہ کے حکم کے منقطع ہونے کے نہ لمحاظ زمانہ کی اس درازی کے جس میں وہ اس کی برابری کرے۔ پس اس کی بقاء جس میں زمانہ نہ ہو۔ اور امتداد میں زمانہ اس کے ساتھ برابر نہ چلے وہی ابد ہے۔ اس بیان کو سمجھو۔

تیسواں باب

قدم میں

قدم وجوب ذاتی کے حکم سے عبادت ہے۔ اور وجوب ذاتی وہ ہے جس کو اس کے اسم قدیم نے ظاہر کیا ہے اس لئے کہ بذات خود جس کا وجود واجب ہوتا ہے۔ عدم اس سے پہلے نہیں ہوتا۔ اور جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ لازم ہے کہ وہ قدیم کا حکم رکھے۔ ورنہ وہ قدم سے بالاتر ہے۔ اس لئے کہ قدم مستحق ہے بر ایک نہایت لمبی مدت گذرنے کا نام ہے

جس سے خدا کی شان بلند ہے۔ پس اس کا قدیم بجز اس کے نہیں۔ کہ وہ وجوب ذاتی کے لئے ایک لازمی حکم ہے۔ ورنہ خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان کوئی زمانہ نہیں ہے۔ اور نہ کوئی وقت جامع ہے۔ بلکہ مخلوق کے وجود پر اس کے وجود کے حکم کا تقدم اسی کا نام قدیم کی حاجت ہے۔ اور مخلوق موجود کے محتاج ہونے کی وجہ سے کہ اسے ایجاد کرے۔ حدوث کے نام سے موسوم ہے۔ اگرچہ حدوث کے ایک اور معنی بھی ہیں۔ اور وہ اس کے وجود کا ظہور ہے۔ بعد اس کے کہ وہ کوئی ایسی شے نہ تھا۔ جس کا ذکر کیا جائے۔ پس حدوث جو حق مخلوق میں لازم و شائع ہے۔ وہ موجود کی طرف اس کی احتیاج و افتقار ہے۔ کہ وہ اسے پیدا کرے یہ وہ امر ہے جس نے مخلوق پر اسم حدوث کو واجب کر دیا ہے۔ پھر مخلوق اگرچہ قدیم سے علم الہی میں موجود ہے۔ اپنے ذاتی وجود میں حادث ہے۔ اس لئے کہ وہ موجود کی احتیاج رکھتی ہے۔ جو اسے ایجاد کرے۔ پس مخلوق اسم قدیم کی مصداق نہیں ٹھہر سکتی۔ مگرچہ وہ اپنے ظہور سے پہلے علم الہی میں موجود تھی۔ اس لئے کہ اس کا حکم یہ ہے۔ کہ وہ موجود بغیر ہو۔ اور اس کا وجود وجود حق پر مرتب ہو۔ یہی معنی ہیں حدوث کے۔ اسی جہت و اعتبار سے اعیان ثابتہ علم الہی میں حادث قرار دیئے گئے ہیں۔ اس مسئلہ سے ہمارے امام غافل رہے ہیں۔ کہ کسی کی کلام میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ ہاں ان کا کلام اعیان ثابتہ کو قدیم کا حکم عطا کرتا ہے۔ اور اعیان ثابتہ کا قدیم ہونا بھی ایک وجہ رکھتا ہے۔ جو ایک دوسرے اعتبار سے ہے۔ کو میں اس کو بھی تیرے لئے واضح کر دیتا ہوں۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ جب علم الہی قدیم ہے۔ یعنی قدیم کا اس پر حکم لگایا گیا ہے۔ کہ وہ حکم وجوب ذاتی ہے۔ اس لئے کہ جو احکام الہیہ جناب الہی کو لائق ہیں۔ صفات بھی ان احکام میں لائق بذات ہیں۔ یعنی صفات بھی وہی حکم رکھتی ہیں۔ کیونکہ علم کو علم نہیں کہا جاتا۔ لیکن اس صورت میں جبکہ معلوم بھی اس کے ساتھ ہو۔ ورنہ درآخالیکہ معلوم نہ ہو۔ علم کا وجود محال ہے۔ جیسا کہ جب عالم یعنی صاحب علم نہ ہو۔ تو دونوں کا وجود محال ہو جاتا ہے۔ معلومات کہ وہ اعیان ثابتہ ہیں۔ حکم قدیم میں علم کے ساتھ ملتی ہیں اور معلومات حق اس کے لئے قدیم ہیں۔ اور بذات خود حادث ہیں۔ پس خلقت حق سے حکمی طور پر پلٹی۔ اس لئے کہ حق کی طرف وجود خلقی کا رجوع واقعہ کے لحاظ سے عینی ہے۔ اور ذات کی جہت سے حکمی۔ اور جو کچھ ہم نے کہا ہے اسے افراد کمال کے سوا کوئی نہیں سمجھ سکتا ہے۔ اس لئے کہ یہ اذواق الہیہ کی ایک قسم ہے۔ جو محقق عارفوں سے مخصوص ہے۔ کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کا طور فرمایا۔ اور اپنے ارادہ سے علمی تخلیقی فرما کر اعیان ثابتہ کو نیتہ کو اس میں موجود کر دیا۔ تو اس وقت علم کا تعلق معلومات سے ہو گیا۔ ورنہ اگر معلومات کو علم الہی میں قدیم سمجھا جائے۔ تو آیت لہ یکن شکاً مئذ کور کا مضمون صحیح نہیں رہ سکتا۔ اور نیز احدیت الذات کا بھی یہی تقاضا ہے۔ کہ اس میں کسی اسم و صفت۔ عین و اعتبار وغیرہ کا ظہور نہ ہو۔ جیسا کہ خود مصنف علیہ الرحمۃ نے اسے مصرح طور پر بیان فرمایا ہے۔ پس ایک وقت ایسا بھی تھا۔ کہ وہ اپنی شان احدیت سے موجود تھا۔ اگرچہ صفات اس میں خفیہ تھیں۔ لیکن صفات اور ان کے مقتضیات کا اصلاً ظہور نہ تھا۔ پھر معلومات کا قدیم کس طور پر صحیح سمجھا جاسکتا ہے۔ محقق عارفین سے مجھے

ایسا ہی مستفاد ہوا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ (مترجم)

چونکہ ایمان شائستہ کا یہ قدم مخلوقات کے حق میں ایک حکمی امر ہے۔ اور حدوث ایک امر عینی ہے۔ لہذا اس چیز پر جو حکمی طور پر ان کو ثابت ہے۔ ہم نے اس چیز کو مقدم رکھا۔ جس کے وہ حیثیت اپنی ذوات کے مستحق ٹھہرتے ہیں یعنی ان کے حدوث عینی کو ان کے حکم قدم پر ہم نے ترجیح دی۔ جس کا تعلق علم الہی کی جبرت سے ان پر حکم لگایا گیا ہے پس حق تعالیٰ کی قدامت اس کے لئے ایک حکمی ذاتی وجوبی امر ہے۔ اور حدوث خلق مخلوقات کے لئے ایک امر ہے۔ حکمی ذاتی وجوبی مخلوقات کو حیثیت اپنی ہوتیت کے حق میں کہا جاسکتا۔ مگر حکمی طور پر جبکہ اسے اپنے مرتبہ ہوتیت سے منتزل کیا جائے۔ ورنہ حق ذات خود اس بات سے منفرہ ہے۔ کہ من حیث الذات کوئی شے اس سے ملتی ہو۔ الا حکمی طور پر طوق جائز ہے۔ اور یہ لحوق جو عارف صاحب کشف پر لحوق ذاتی کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے تو یہ امر علی قدر ہتعداد عارف ہوا کرتا ہے۔ نہ اس امر کے موافق کہ جس کو اللہ تعالیٰ بالذات اپنے نفس کے واسطے جانتا ہے۔ سنن و شرائع میں اسی بات کی تصریح ہے۔ جو مخصوص بہ حق ہیں۔ اور یہ تشریع اس امر کی بنا پر ہے۔ جو ایک امر واقعی ہے۔ نہ کہ اس شخص کے گمان کے موافق جو حقیقۃ الحقائق سے نا بلند ہے۔ کہ کوئی شے اس پر ظاہر ہوتی ہے۔ اور حق کی کئی چیزیں اس سے مخفی رہتی ہیں۔ وہ شریعت کو پوست خیال کرتا ہے۔ اور یہ نہیں جانتا۔ کہ حقیقت الامر کے پوست و مغز دونوں کی جامع ہے۔ آنحضرت صلعم نے امت کی خیر خواہی فرمائی۔ امانت کو ادا کر دیا۔ اور ذات کی کوئی بات نہیں چھوڑی۔ مگر اس پر مطلع فرمایا۔ اور کوئی معرفت نہیں جس کی طرف آنحضرت نے رہنمائی نہیں فرمائی۔ پھر وہ کیسے اچھے امین کامل اور ایک باعمل عالم الہیات ہیں۔ پس قدم ذات واجب الوجود کے لئے ایک امر حکمی ہے۔ اور ازل و قدم میں یہ فرق ہے۔ کہ ازل سے اللہ تعالیٰ کی قبلیت سمجھی جاتی ہے۔ اور قدم سے یہ کہ اس پر کوئی ایسا وقت نہیں آیا جس میں وہ معدوم ہو۔

ہا ایات

ان القديم هو الوجود الواجب وان الحكم للباري بذلك واجب
لا تعتبر قدم الاله بسمة اواز من معقوله تتعاقب
فاناسب له القدم الذي هو شانہ من كون ذلك حكم من هو واجب
معناه ان وجوده لا مسبق بالانعدام ولا قطيع ذاهب
بل ان له لغائه في ذاته يسحق قد يساهو هو حكم اثب

مترجمہ۔ قدیم وہی ذات واجب الوجود ہے۔ اور ذات باری کے لئے حکم واجب ہے۔ قدم الہی میں، امت کا اعتبار نہیں۔ اس میں زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ جو پے درپے آتا رہتا ہے۔ قدم کو اس کی طرف منسوب کر جو اسکی شان کو لائق ہے۔ اس لئے کہ وہ اس ذات کا حکم ہے۔ جو واجب بالذات ہے۔ قدم سے مراد یہ ہے۔ کہ اس کا وجود مسبق بالعدم نہیں۔ اور نہ اس کا کوئی شریک۔ سوائے یعنی اس کے ساتھ برابر چلنے والا ہے۔ لفظ قطیع کے معنی شریک بہتاکے بھی ہیں یعنی قدم سے مراد قدم زمانی نہیں۔ کہ زمانہ اس میں شریک ہو۔ اور ازلیت و قدامت میں اس کے ساتھ برابر چلے۔ مترجم۔ بلکہ وہ اپنی غناء ذاتی کی

وجہ سے کہ وہ اپنے وجود میں کسی علت فاعلی کا محتاج نہیں۔ قدم کے نام سے موسوم ہے۔ اور یہ حکم اس کے لئے موافق دستور کے ہے۔

کتب سوال باب ۳۱

ایام اللہ میں

ایام حق سے مراد اس کی تجلیات ہیں۔ اور مقتضاء ذات گوناگون کمالات میں اس کا ظہور کرتا ہے۔ ہر تجلی الہی کے لئے ایک حکم ہے۔ جسے شان کہا جاتا ہے۔ اور اس حکم کے لئے وجود میں ایک اثر ہے۔ جو اس تجلی کے لائق ہوتا ہے۔ ہر زمانہ میں وجود کا اختلاف و تغیر اس شان الہی کے اثر سے ہوتا ہے۔ جس کا وہ تجلی تقاضا کرتی ہے۔ جو اولیٰ لئے میں وجود پر حاکم ہے۔ اس کے قول **كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** کے یہی معنی ہیں۔

جان۔ کہ اس آیت کے ایک اور معنی بھی ہیں۔ جو حق کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اس کی تفسیر یہ ہے۔ کہ جیسا کہ تجلی کی ایک شان ہوتی ہے۔ اور اس شان کا وجود حادث میں ایک اثر ہوتا ہے۔ ایسا ہی اس تجلی کا ایک مقتضاء بھی ہوتا ہے۔ من حیث الذات ذات حق میں اس مقتضاء کے لئے ایک تنوع ہے۔ اس لئے کہ ذات حق گو بذات خود تغیر پذیر نہیں ہے۔ لیکن ہر تجلی میں اس کے لئے تغیر ہے۔ جس سے مراد صورتوں میں اس کا تبدیل ہے۔ پس عدم تغیر اس کا ایک حکم ذاتی ہے۔ اور تنوع فی التجلیات ایک امر وجودی عینی ہے۔ پس وہ تغیر لا متغیر یعنی متنوع لا متنوع ہے یعنی صورتوں میں وہ تبدیل ہے۔ لیکن بذات خود جیسا کہ اس کا کمال تقاضا کرتا ہے۔ تبدیل نہیں۔ وہ اسی طرح ہے۔ جیسا کہ ہے۔ اور جس حالت میں وہ ہے۔ اس میں تغیر نہیں آ سکتا۔ یعنی با اینہما تغیر جس طرح وہ ہے۔ اسی طرح ہے۔ اس کا کمال ذاتی جو گوناگون تجلیات اور لا انتہا تغیرات وجودی کا مقتضی ہے۔ اس میں کچھ تغیر پیدا نہیں ہوا۔ مترجم) اس کے قول **كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** کا یہی سر ہے۔ جو مذکور ہوا۔

جاننا چاہئے۔ کہ حق سبحانہ و تعالیٰ جب کسی بندہ پر تجلی فرماتا ہے۔ تو حق کی نسبت کے لحاظ سے اس تجلی کا نام شان الہی ہوتا ہے۔ اور بندہ کی نسبت کے لحاظ سے حال۔ یہ ضروری امر ہے۔ کہ اسماء الہی سے کوئی اسم یا کوئی وصف اس تجلی پر حاکم ہو۔ وہ حاکم اس تجلی کا نام ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ ان اسماء الہی کی قبیل سے نہیں ہوتا۔ جو ہمارے ماتحتوں میں ہیں۔ یعنی جن کو ہم جانتے ہیں۔ ولی جس پر تجلی کی جاتی ہے۔ اس کے اسم کا حال عین اس اسم کا ہوتا ہے۔ جس سے حق نے اس پر تجلی فرمائی۔ آنحضرت صلی علیہ وسلم کے اس قول کے یہی معنی ہیں۔ جو انہوں نے فرمایا ہے۔ کہ قیامت کے دن میں خدا کی حمد کروں گا۔ ان صفات سے جن سے اس روز سے پیشتر میں نے خدا

تعالیٰ کی حمد نہیں کی ہوگی۔ اور آپ کا یہ ارشاد کہ اے باری تعالیٰ میں تجھ سے ہر اسم کا سوال کرتا ہوں۔ جس سے تو نے اپنی ذات کو موسوم کیا ہے یا علم غیب میں اپنے لئے اسے اختیار فرمایا ہے۔ اور اپنے ہاں اسے چُن رکھا ہے تو اس ارشاد میں وہ اسماء جن سے اس نے اپنی ذات کو موسوم کیا ہے۔ وہ وہی ہیں۔ جن کو تو اس کے بندوں میں شناخت کرتا ہے۔ اور جن کو اس نے اپنے غیب میں مختار فرمایا ہے۔ یہ وہ نام ہیں۔ جن پر ہم نے تبتیہ فرمائی ہے۔ کہ وہ اُن احوال کے اسماء ہیں۔ جن سے وہ اپنے بندوں میں سے کسی پر تجلی فرماتا ہے۔ اور اب کا یہ کہنا کہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں۔ دعا مانگتا ہوں۔ اس سے مراد اس ادب کے قیام کی درخواست ہے۔ جو اس تجلی کو دے۔ ہے۔ اس بات کو وہی پہچانتا ہے۔ جو اس مشہد کا ذائقہ چکھ چکا ہے۔ ورنہ عقل من طریق نظر و فکر و ماں پہنچ نہیں سکتی۔ بار خدا یا۔ مگر یہ کہ ایمان عقل کا ساتھ دے۔ اور قفل کو کھولے۔

ان مقامات سے سمجھا گیا۔ کہ یوم سے مراد تجلی الہی ہے۔ نہ آیام مخلوقہ کا اس پر گزرنہ۔ کیونکہ یہ امر شایاں شان الہی ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ یہ ارشاد باری اَلَّذِي يَنْزِلُ فِي الْجُودِ اَيَّامَ اللّٰهِ جَوَّامِ اَلِہی کی توقع نہیں رکھتے اس سے مراد وہ لوگ ہیں۔ جو اس بات کی امید نہیں رکھتے۔ کہ وہ ان پر تجلی فرمائے گا۔ اس لئے کہ وہ سرے سے اس کے وجود کے بھی منکر ہیں۔ اور اس پر ایمان نہیں رکھتے۔ جو کسی چیز کا منکر ہو۔ وہ اس کے ظہور کی کیسے توقع رکھ سکتا ہے۔ یہ وہی لوگ ہیں۔ جن کی بابت ایک اور مقام میں فرمایا ہے۔ کہ وہ لقاء الہی کی امید نہیں رکھتے۔ اس لئے کہ لقاء الہی اس کی قربت ہے۔ اور ان پر اس کا تجلی ہونا ہے۔ خواہ دنیا میں ہو۔ خواہ آخرت میں۔ اس کو سمجھ۔ اور جان کہ اللہ تعالیٰ حق بولتا ہے۔ اور وہی راہ بتاتا ہے۔

۲۲ بیسواں باب صلصلۃ البحر میں

صلصلۃ البحر سے مراد بطریق تجلی ساق سے صفت قادریہ کا برہنہ ہونا ہے۔ جس میں ایک قسم کی عظمت بھی ہو۔ اور وہ بنیبت قاہرہ کے ظہور و بروز سے مراد ہے۔ یہ اس طور پر ہوتا ہے۔ کہ ظاہری عالم سے بندہ پر ایک رلودگی طاری ہوتی ہے۔ تاکہ حقیقت قادریہ سے وہ متحقق ہو۔ ابتداء میں گھنٹہ کی سی چھنکار کی مانند اس کو ایک آواز کانٹے لگتی ہے۔ پھر وہ ایک ایسا امر پاتا ہے۔ جو بطریق قوت عظموتیہ اس کو مقہور و مغلوب کر لیتا ہے۔ پھر بعض حقائق کے بعض کے ساتھ ٹکرائے سے پالائے تر

کے چرچرائے کی سی آواز سنتا ہے۔ گویا کہ وہ خارج میں ایک گھنٹہ کے بجنے کی آواز آرہی ہے۔ یہ ایک ایسا مشہد ہے۔ جو حضرت عظیموتیہ میں داخل ہونے کی جرات سے قلوب کو مانع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ اتصال پانے والے کے لئے اس میں ایک قہری قوت ہوتی ہے۔ یہ ایک حجاب اعظم ہے۔ جو تہذیب الہیہ اور قلوب عباد کے امین حائل ہو جاتا ہے۔ مرتبہ الہیہ کا انکشاف نہیں ہوتا۔ مگر صلۃ البحرین کے سنائی دینے کے بعد۔ جس رات مجھے بلند آسمانوں کی طرف اٹھا کر لے گئے۔ اور اس نہایت روشن مقام اور خوبصورت و ترقی یافتہ منظر میں میری رسائی ہوئی۔ اُس رات میں نے اس مقام کی ایسی سببت محسوس کی۔ کہ میری قوتوں کے بند کھل گئے۔ اور میرے وجود کی ترکیبیں درہم برہم ہو گئیں۔ میرے اجزاء میں گئے۔ میری پسلیاں چورچور ہو گئیں۔ اس وقت میں ایک آواز سنتا تھا۔ جس سے مارے ہیبت کے پھاڑ ٹکڑے ٹکڑے ہو رہے تھے۔ اور جن والہ اس کی عورت کے آگے سر جھکا گئے ہوئے تھے۔ میں کیا دیکھتا ہوں کہ ایک پُرانوار بادل ہے۔ جو آگ برسا رہا ہے۔ میں باوجود اس کے تاریکیوں میں مبتلا تھا۔ جو ایک دوسری کے اوپر تھیں۔ وہ تاریکیاں کیا تھیں۔ ذات کے دریاؤں کی تاریکیاں تھیں۔ وہاں نہ کسی آسمان کا وجود تھا۔ نہ زمین کا۔ پہاڑ جو اپنی جگہ پر ڈٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ چلائے گئے۔ ایک نئی زمین کو میں نے ظاہر ہونے دیکھا۔ اُس وقت مجھے حشر تَاھُمْ فَلَهُمْ نَارُ حَرِّهَا فَذُرْ مِنْهُمْ اَحَدًا وَخَيْرُ صَوَاعِقِی رَبِّکَ صَقَا کا نظارہ نظر آیا۔ اور میں نے ایسا محسوس کیا۔ کہ ازل و اہد میں اس کا یونہی حال ہے۔ معنی اس قول کے یہ ہیں۔ کہ ہم نے ان کو جمع کیا۔ اور کسی کو ان میں سے نہ چھوڑا۔ اور وہ صف یا بندھ کر اپنے رب کے سامنے پیش کئے گئے۔ پھر میں نے کہا۔ کہ آسمان کو کیا ہوا۔ جواب ملا۔ پھٹ گیا۔ اور اپنے رب کے لئے اس نے کان رکھ دئے۔ اور وہ اسی لائق تھا۔ زمین کی بابت سوال کیا۔ تو اس کی بابت کہا گیا۔ کہ وہ کھینچی گئی۔ اور جو کچھ اس میں تھا۔ اس کو باہر پھینک دیا۔ اور خالی ہو گئی۔ آفتاب کی بابت جواب ملا۔ کہ وہ پیٹا گیا اور نجوم کی بابت یہ کہ وہ تاریک ہو گئے۔ پہاڑوں کی بابت یہ کہ وہ چلائے گئے۔ دس ماہ کی گیا بھن اٹھیں۔ کی بابت یہ کہ وہ بیکار ہو گئیں۔ اور جانوروں کی بابت یہ کہ وہ ایک جا اکٹھے کئے گئے۔ دریاؤں کی بابت یہ کہ وہ بھر کاٹے گئے۔ روحوں کی بابت یہ کہ وہ اپنے قالبوں کے ساتھ جوڑ دی گئیں۔ زندہ گاڑی لڑکی سے سوال کیا جائیگا۔ کہ وہ کس گناہ کے پیچھے قتل کی گئی۔ اعمال نامے پھیلائے گئے۔ آسمان کا پوست اتارا گیا۔ ووزخ بھر کاٹی گئی۔ جنت نزدیک لائی گئی۔ پھر میں نے کہا۔ کہ مجھے کیا ہوا۔ کہا گیا۔ کہ میرے جلال کی قسم ہر نفس جان لیگا۔ جو اس کے لئے حاضر کیا گیا ہے۔ یہ قیامت صغریٰ تھی۔ جس کو حق تعالیٰ نے قیامت کبریٰ کے لئے مثال کے طور پر میرے سامنے قائم کر دیا۔ تاکہ میں اپنے رب کی طرف سے ایک کھلی اور روشن دلیل پر ہوجاؤں۔ اور اپنی جماعت کی رہنمائی کروں۔ اسیثناء میں ایک سائل تدقیق نے ترجمان تحقیق سے سوال کیا۔ پھر باوجود خود و جاہل نہ ہونے کے میں نے ذات و صفات کی بابت اس

سے پوچھا۔ اور اس مقام الہی کی بابت سوال کیا۔ جو اس کے بعد آتا ہے۔ کہ وہاں کا پورا حال بیان کرے۔ اور انسان کی بابت پوچھا۔ کہ کس جہت سے اس کی کتاب یعنی کتاب وجود قرآن ہے۔ اور اس مہر کی کیفیت کیا ہے جو حضرت ذوالجلال والا کرام کے پاس ہے۔ پھر وہ مسکرا کر منہس پڑا اور قسمیہ اشارات میں ان عبارتوں کا جواب مرموز و مخفی رکھا۔ اور کہا۔ **فَلَا أَقْدِمُ بِالْحُكْمِ لِنُجُوِّ الْكُنْهِسِ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالضُّبْحِ إِذَا أَسْفَسَ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مَطَّاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ** ترجمہ۔ میں پیچھے ہٹ جانے والے۔ چلنے والے۔ غائب ہو جانے والوں کی قسم اٹھاتا ہوں۔ رات کی قسم جبکہ اس کی اٹھان ہوتی ہے۔ اور صبح کی قسم جبکہ وہ دم بھرتی ہے۔ بے شک وہ ایک رسول بزرگ قدر کا قول ہے جو صاحب عرش کے ہاں ایک ذی رتبہ اور ذی قوت شخص ہے۔ اور وہاں یعنی عالم ملکوت میں وہ امین اور مطاع تسلیم کیا گیا ہے۔ پھر میں نے اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان ہوسہ دیا۔ اور جس چیز کی طرف اس نے اشارہ کیا تھا۔ اس کو پورا کیا۔

فَنَکَانَ لِلْوَصْلِ حَالُ الْبُوحِ بِلَهٍ	فَطَنَ مَا شِئْتَ أَنْ أَلَامَ مَرْتَسِعَ
صَبَّ وَحُبُوبُهُ فِي أَوْجِ خُلُوتِهِ	مَلَکَ وَمَالِکُهُ وَالْجُنْدُ مَجْتَمِعَ
جَلَّتْ عَرُوسُ التَّدَانِي فَوْقَ مَرْتَبَةٍ	مَنْ الْجَلَالُ کَمَا لَا ظِلَّ مَنُجْمِعَ
فَالْأَفَقُ دَائِرَةٌ وَالسَّحْبُ مَاطِرَةٌ	وَالرَّعْدُ نَاجِرَةٌ وَالْبَرْقُ مَلَقِعَ
فَالْبَحْرُ فِي زَخَرٍ وَالرَّيْحُ فِي هُدًى	وَالثَّادِي شَرٌّ وَالْمَاءُ يَنْدِفِعُ
وَسَائِرُ الْفَلَکِ الدَّوَارِ قَامَ عَلَى	سَاقٍ ذَلِيلَةٍ لِعِزِّ الْعِزِّ يَخْضَعُ

ترجمہ۔ وصل کا ایک حال تھا۔ جسے میں بیان نہیں کر سکتا۔ پھر جیسا تو چاہے۔ خیال کر۔ یہ امر نہایت وسیع ہے۔ عاشق و معشوق اپنی خلوت کی بندہ میں ہیں۔ ملک ہے۔ اور اس کا مالک ہے۔ اور لشکر جمع ہے۔ عروس قرب مراتب وجود سے بالاتر رتبہ میں اتر پڑی۔ جلال سے کمال برسے لگا۔ جیسے شبنم برہتی ہے۔ افق نے گھومنا شروع کیا۔ اور باؤل برسے لگے۔ گردنے لگی۔ بجلی چمکنے لگی۔ دریا باب بھرا ہوا ہے۔ ہوا تباہی پھا کر رہی ہے۔ آگ شرور انگیز ہے۔ پانی اچانک آنے والا ہے۔ اذغراع و اشدن و ناگاہ رسیدن تمام گھومنے والے آسمان اس غالب کی عورت کے آگے ساق پر فاشیع و فاضیع کھڑے ہیں۔

بیتیسوال باب

ام الکتاب کے بیان میں

ہی نقطۂ منها انتشاء صفاتہ

ام الکتاب فکھہ فی ذاتہ

ہی کالد و اے لا حرف تبد و اعلى
فالمصطلات من الحروف اشارة
والمعجمات عبارة عن حادث
ومتى تركبت الحروف فانها
ورق الوجود بحکم ترتیباته
فیما تعلق بالقدریم بذاته
من انه طار علی نقاطه
کلما فتکلم محض مخلوقاتہ

ترجمہ۔ ام الکتاب اس کی کئی ذات ہے۔ وہ ایک نقطہ ہے۔ جو منشاء صفات ہے۔ وہ حرفوں کے لئے مثل دوات کے ہے۔ کہ علی الترتیب وجود کے دوقوں پر ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر حروف مہلات سے اشارہ اس چیز کی طرف ہے۔ جو اس کی ذات قدیم سے متعلق ہے۔ اور حروف معجمات سے مراد حادث چیزیں ہیں۔ اس جہت سے کہ حدوث ان کے لفظوں پر طاری ہے۔ جب حروف ترکیب پاتے ہیں۔ تو کلمے بن جاتے ہیں۔ پھر مخلوق محض بول اٹھی۔

جان۔ کہ ام الکتاب کئی ذات کی ماہیت سے مراد ہے۔ جو اپنے بعض وجوہات سے ان حقائق کی ماہیتوں سے تعبیر کی گئی ہے۔ جن پر اسم۔ لغت۔ وصف۔ وجود۔ ی۔ م۔ حق و خلق کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ کتاب جو مطلق ہے جس میں عدم نہیں۔ اور ماہیت کئی اس کتاب کی ماں یعنی اصل ہے۔ اس لئے کہ وجود اس میں اسی طور پر مندرج ہے جیسے حروف دوات میں مندرج ہوتے ہیں۔ پھر اسماء حروف میں سے کوئی نام اس دوات پر نہیں لایا جاتا۔ خواہ حروف ملکہ ہوں یا معجمہ۔ عنقریب اسی باب میں حروف کا بیان آئے گا۔ ایسا ہی ماہیت کئی پر اسم وجود کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ اسم عدم کا۔ اس لئے کہ وہ عقل و ادراک میں نہیں آسکتی۔ اور ایسی چیز پر کسی چیز کا حکم لگانا محال ہے۔ نہ اس کو حتیٰ کہا جاسکتا ہے۔ نہ خلق۔ نہ غیر۔ نہ عین۔ لیکن وہ ایک ایسی ماہیت ہے۔ جو کسی ایسی عبادت میں منحصر نہیں جس کی ہر جہت سے ضد بھی اس پر صادق نہ لے۔ وہ ایک وجہ و اعتبار سے الوہیت ہے۔ وہ اشیاء کا محصل ہے۔ مصدر وجود ہے۔ اور وجود اس میں مثل کلی منطقی کے عقلی ہے۔ اگرچہ عقل تقاضا کرتی ہے۔ کہ وجود حقائق کی ماہیت میں بالقوہ موجود ہو۔ جیسا کہ درخت کا ٹھکی میں وجود ہوتا ہے۔ لیکن شہود بالفعل اس سے وجود عطا کرتا ہے۔ نہ بالقوہ۔ یہ اس کا ذاتی الہی مقتضاء ہے۔ لیکن اجمال مطلق ہے۔ جس نے عقل پر حکم لگایا ہے۔ کہ وہ کدے سے کہ وجود ماہیت حقائق میں بالقوہ ہے۔ بخلاف اسکے شہود کا یہ حال ہے۔ کہ وہ تجھے ایک امر محل مفصل عطا کرتا ہے۔ جو اس تفصیل کے خود اس تفصیل میں لینے اجمال پر راتی رہتا ہے۔ یہ ایک ذوقی کشفی شہودی امر ہے۔ جس کا میں حیث نظر عقل و ادراک نہیں کر سکتی۔ لیکن جب وہ اس محل میں پہنچتی ہے۔ چیزیں اس پر ظاہر ہوتی ہیں۔ تو وہ ان کو قبول کرتی ہے۔ اور ان کا ادراک کرتی ہے۔ اسی طور پر جس طور پر کہ وہ ہیں۔

جب تو نے جان لیا۔ کہ کتاب وجود مطلق ہے۔ تو تجھے پھر بات واضح ہو گئی۔ کہ وہ امر جس پر نہ وجود کا حکم دیا جاتا ہے۔ نہ عدم کا۔ وہی ام الکتاب ہے۔ اور وہ ماہیت الحقائق کے نام سے موسوم ہے۔ اس لئے کہ وہ مثل اس چیز کے ہے۔ جس سے کتاب پیدا ہوئی۔ کئی ماہیت کی دو جہتوں میں سے کتاب صرف ایک جہت رکھتی ہے۔ اس لئے کہ وجود اس کی ایک طرف ہے۔ اور عدم اس کی دوسری طرف۔ اسی لئے عبادت نے نہ اسے وجود کے ساتھ قبول کیا

نہ عدم کے ساتھ۔ کیونکہ ان وجوہ میں سے اس میں کوئی وجہ نہیں۔ جس کی وہ ضد نہ ہو۔ اور وہ کتاب جو حق تعالیٰ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان پر نازل فرمائی۔ وہ وجود مطلق کے احکام سے مراد ہے۔ جو باہت احتقائق کی وجوہوں میں سے ایک وجہ ہے۔ پس وجود مطلق کی معرفت ام الکتاب ہے۔ چنانچہ خدا نے اس قول میں اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے وَكُلُّ شَيْءٍ اَحْصَيْنَاهُ فِيْ اِمَامٍ مُّحَمَّدٍ ہر چیز ہم نے امام حسین یعنی لوح محفوظ میں گن رکھی ہے۔ وَاَقُولُ لَا رَطْبَ وَلَا يَابِسَ اِلَّا فِيْ كِتَابٍ مُّبِينٍ کوئی خشکی اور تری نہیں۔ جو کتاب حسین میں نہ ہو۔ وَاَقُولُ لَا كَلَّا شَيْءٍ فَفَصِّلْنَا بعد اس کے کہ ہم نے تجھ پر ظاہر کر دیا۔ کہ ام الکتاب باہت کتب سے عبادت ہے اور کتاب وجود مطلق ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ کتاب سورتیں ہیں۔ آیات ہیں۔ کلمات ہیں۔ حروف ہیں۔ پھر سورتیں تو ضرور ذاتیہ ہیں۔ اور وہ تجلیات کمال ہیں۔ اور ہر سورت کے لئے فارق معنوں کا ہونا بھی ضروری ہے۔ جن سے وہ ایک دوسری سے متمیز ہوں۔ پھر اس صورت میں ہر صورت الہیہ کمالیہ کو شان سے چارہ نہیں ہے۔ جس سے ایک صورت دوسری سے متمیز ہو۔ اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا۔ تو ان میں سے ہر صورت پر نام تجھے آگاہ کرتے۔ اور آیات حقائق جمع سے عبادت کے ہر آیت ایک مخصوص معنوں کی جہت سے جمع الہی پر دلالت کرتی ہے۔ وہ جمع الہی آیت متلوہ کے مفہوم سے معلوم کی جاتی ہے۔ اور ہر جمع کے لئے ایک اسم جالی و جلالی کا بھی ہونا ضروری ہے۔ تجلی الہی اس جمع میں اسی اسم کی حیثیت سے ہوگی۔ مراد جمع سے آیت ہے۔ اس لئے کہ مختلف کلموں کے ملنے سے وہ ایک عبادت بن گئی ہے۔ اور جمع بجز ان منفرق اشیاء کے شہود کے اور کچھ نہیں۔ جو عین واحدیت الہیہ حقیقہ میں متعین ہیں۔ اور کلمات حقائق مخلوقات عینیہ سے مراد ہے۔ جو عالم شہادت میں متعین ہیں۔ حروف منقوط اعیان ہیں۔ جو علم الہی میں ثابت ہوئے۔ اور حروف حلقہ کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی نوع وہ مصل حروف ہیں۔ جن سے دوسرے حروف تعلق پاتے ہیں۔ اور وہ ان سے تعلق نہیں پاتے اور وہ پانچ ہیں۔ الف۔ وال۔ وا۔ ولام۔ مشابہ بالالف اور وہ اشارہ ہے۔ مقتضیات کمال کی طرف اور وہ پانچ ہیں ذات بیحیات علم قدرت مبادات ذات ان پانچوں میں اس لئے شمار کی گئی ہے۔ کہ یہ پہلی چار نہ کوہ چیزیں بجز ذات کے وجود پر نہیں ہو سکتیں۔ اور ذات کا کمال ان چاروں کے سوا ظہور پذیر نہیں ہو سکتا۔ دوسری نوع وہ حروف حلقہ ہیں۔ جن سے دوسرے حروف تعلق پاتے ہیں۔ اور وہ بھی ان سے تعلق پاتے ہیں۔ اور وہ نو ہیں۔ حو۔ ا۔ ن۔ سے انسان کامل کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے کہ انسان کامل حقائق الہیہ و حقائق خلقیہ کا جامع ہے۔ اور ان حروف میں سے بھی پانچ الہیہ ہیں۔ اور چار خلقیہ۔ وہ چار خلقیہ اربعہ عناصر ہیں۔ جن کے ساتھ وہ چیزیں بھی ہیں۔ جو ان سے پیدا ہوئیں۔ انسان کامل کے حروف کے غیر منطوقہ ہونے کی یہ وجہ ہے۔ کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور خدا کی ذات بھی مجرور ہے۔ لیکن حقائق مطلقہ الہیہ حقائق مقیدہ انسانیہ سے متمیز ہیں۔ اس لئے کہ انسان محتاج موجود ہے۔ جو اس کو پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ وہ خود بھی موجود ہے۔ مگر اس کا حکم یہی ہے۔ کہ وہ منسوب و مستند الی الغیر ہے۔ اسی لئے اس کے حروف دوسرے حروف سے تعلق پاتے ہیں۔ اور دوسرے حروف ان سے تعلق پاتے

ہیں۔ حروف کی حقیقت اور الف سے ان کے پیدا ہونے اور الف کے نقطہ سے پیدا ہونے کی کیفیت ہم نے اپنی کتاب مسیحی بالکھف والرقیم میں بیان کر دی ہے۔ جس کو اس کا شوق ہو۔ وہ کتاب مذکور کا مطالعہ کرے۔

چونکہ واجب الوجود قائم بالذات ہے۔ اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہیں۔ اور سب چیزیں اس کی محتاج ہیں۔ لہذا وہ حروف جو کتاب کے ان معنوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہمہ ہیں۔ کہ حروف ان سے تعلق پاتے ہیں۔ اور وہ کسی حرف سے تعلق نہیں پاتے۔ اور وہ یہ پانچ مذکورہ حروف ہیں۔ الف۔ وال۔ را۔ واو۔ لام مشابہ بالالف اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ لام الف دو حرف ہیں۔ اس لئے کہ حدیث نبویؐ نے تصریح کر دی ہے۔ کہ لام الف ایک حرف ہے۔ فانہم جان۔ کہ حروف کلمے نہیں ہیں۔ اس لئے کہ ایمان ثابتہ کلمہ کن کی تحت میں داخل نہیں ہوئے۔ مگر اس وقت

جبکہ وہ عین خارجی میں موجود ہوں۔ وہ اپنے ادبی تجربہ اور تعین علمی میں۔ اسم محکومین ان پر داخل نہیں ہو سکتا۔ پس وہ حق ہیں۔ خلق نہیں۔ اس لئے کہ خلق سے مراد وہ چیزیں ہیں۔ جو کلمہ کن کی تحت میں داخل ہوں۔ اور ایمان ثابتہ علم میں اس مذکورہ وصف کے ساتھ حادث نہیں ہیں۔ ہاں ان کا حدوث ایک حکمی امر ہے۔ اس لئے کہ انکی ذوات فی نفسہ محتاج قدیم ہیں۔ جیسا کہ اسی کتاب میں مذکور ہو چکا۔ ایمان موجودہ جو حروف سے تعبیر کئے گئے ہیں۔ عالم علمی میں علم سے ملتی ہیں۔ اور علم عالم یعنی صاحب علم سے متعلق ہے۔ پس وہ اس دوسرے اعتبار سے قدیم ہیں۔ چنانچہ باب قدیم میں اس کا مفصل ذکر ہو چکا۔ جب تو یہ سمجھ چکا۔ کہ کتاب وجود مطلق ہے۔ جو حروف۔ آیات۔ سور کی جامع ہے۔ جیسا کہ ہر ایک کی حقیقت کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ تو اب جاننا چاہئے۔ کہ لوح اس چیز سے مراد ہے۔ جو ترتیب حکمی کے بموجب وجود میں اس کتاب کی تعین کا تقاضا کرتی ہے۔ نہ بمقتضاء الہی جو کسی ایک بات میں منحصر نہیں۔ اس لئے کہ لوح میں اس کا وجود ناممکن ہے۔ مثلاً جنتیوں اور دوزخیوں کے احوال کی تفصیل اور ارباب تجلیات اور انکی مانند اور چیزوں کی تفصیل کہ لوح میں ان کا وجود ناممکن ہے۔ ہاں یہ سب باتیں کتاب میں موجود ہیں۔ کتاب ایک کلی عام ہے۔ اور لوح اس کی ایک جزئی خاص۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس کا بیان آئندہ مذکور ہو گا۔ واللہ یعلم الحق وھو جید دی الشہید

چونتیسواں باب

قرآن میں

انقرآن ذات محض۔ احدیتہا حق فرض۔ ہی مشہد کا فیدہ ولہ۔ من حیث ہویتہ غرض

یتلو ما یطلبہ منہ + وهو المطلب لہ الفرض + فقراتہ ہی حلیۃ + بحلالہ وذاک فلانخص + لکن
من حیث الذات لہ + لا کل ہناک ولا بعض + ہی لذتہ فی الذات بلہ + من حیث الذوق
ولا غرض + والفہم لتلك الذات قرآن + ہی ہو ہذا الفرض -

ترجمہ - قرآن ذات محض ہے۔ اس کی احادیث اس کا لازمی کا حق ہے۔ وہ اس میں اس کا مشہد ہے۔ اور ہر حیثیت اسکی ہوتی ہے
اس کو غموض و پوشیدگی ہے۔ اس کو پڑھتا ہے۔ جو اس سے اس کا طالب ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ مطلوب ہے۔ اور طالب اس کا ایک
فرضی نام ہے پس اس کی قرأت اس کے زیور میں سے ایک اس کا زیور ہے۔ حالانکہ وہ یعنی قرأت فناء محض کا نام ہے
لیکن من حیث الذات اس کے لئے وہاں نہ لگ ہے۔ نہ بعض۔ وہ من حیث الذوق ذات میں اس کی لذت ہے۔ جو اسی کے ساتھ ہے
اور اس لذت میں تر و تازگی نہیں کیونکہ سیر ذات میں حیرت و راجحہ ہے۔ اس لذت کے نام قرآن ہے۔ اور یہی فرض ہے
جان۔ کہ قرآن مراد ذات سے ہے جس میں تمام صفات مضمحل ہیں۔ وہ ایک مشہد ہے۔ جس کا نام احادیث ہے

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام پر سے نازل کیا ہے۔ تاکہ عالم کون میں اس کے لئے احادیث کا مشہد ہو۔ او
اس انزال کے معنی یہ ہیں۔ کہ حقیقت احادیث جس کی چوٹی نہایت بلند ہے۔ اپنے اوج منزلت سے اتر کر آنحضرت
جسید مبارک میں مع اپنے کمال کے ظاہر ہوئی۔ باوجود اس کے کہ عروج و نزول اس میں محال ہے۔ لیکن چونکہ آنحضرت
کا جسید مبارک جمیع خلائق الہیہ سے متحقق تھا۔ اس لئے یہ استحالہ لازم نہیں آتا۔ آنحضرت اپنے جسم پاک سے اسم واحد کے
منظر تھے۔ جیسا کہ وہ اپنی ہوتیت سے احادیث کے مظہر ہیں۔ اور اپنی ذات سے عین ذات ہیں۔ اسی لئے آپ نے
فرمایا کہ قرآن کجبارگی مجھ پر نازل ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ ان کا وجود مبارک ان تمام امور سے متحقق ہوا۔ اور یہ متحقق
ذاتی۔ کلی۔ جسمانی تھا۔ قرآن کریم سے اشارہ اسی طرف ہے۔ اس لئے کہ اس نے یہ سب چیزیں اس کو عطا کیں۔

اور یہی کامل حرمت اور کرم تام ہے۔ اس لئے کہ اس نے کوئی چیز پیچھے نہیں چھوڑی۔ بلکہ بطور اپنے ذاتی الہی کرم کے
سب چیزوں کا فیضان کر دیا۔ اور قرآن حکیم سے مراد مقتضاء حکمت الہیہ جس پر ذات مترتب ہے۔ خلائق الہیہ کا
تھوڑا تھوڑا اثر ہے۔ اس وقت جبکہ بندہ ذات میں ان سے متحقق ہونے کے لئے عروج کرتا ہے۔ سوائے اس کے

اس کی اور کوئی سبیل نہیں۔ اس لئے کہ بندہ کی حیثیت امر کا فی کی جہت سے یہ جائز نہیں ہے۔ کہ شروع پیدائش میں ہی
کوئی شخص جمیع خلائق الہیہ سے متحقق ہو۔ لیکن جو شخص الوہیت پر منظور ہوتا ہے۔ وہ اس میں ترقی کرتا ہے۔ اور
ساتھ اس چیز کے اس سے متحقق ہوتا ہے۔ جو تھوڑی تھوڑی ہو کر اس سے اس پر منکشف ہوتی ہے۔ اور ترتیب الہی سے
ترتیب یافتہ ہوتی ہے۔ خدا تعالیٰ کے اس قول میں کہ ہم نے اسے تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا۔ اس امر کی طرف
اشارہ ہے۔ نہ حکم منقطع ہوتا ہے۔ اور نہ فیضان ختم ہوتا ہے۔ بلکہ بندہ ہمیشہ اسی طور پر ترقی کرتا جاتا ہے۔ اور
حق تعالیٰ ہمیشہ تجلی میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ غیر تنہا ہی شے کا استیفاء ممکن نہیں۔ اور خدا تعالیٰ کی ذات غیر تنہا ہی
ہے۔ اگر تو یہ اعتراض کرے۔ کہ آنحضرت کے اس قول کا فائدہ کیا ہے۔ کہ قرآن کجبارگی مجھ پر نازل ہوا۔ اس کے
جواب میں ہم کہتے ہیں۔ کہ یہ فائدہ دو وجوہوں سے ہے۔ ان میں سے ایک جو حکمی ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ جب حق تعالیٰ

اپنے کسی کامل بندہ کے لئے اپنی ذات سے تجلی فرماتا ہے۔ تو جو کچھ وہ دیکھتا ہے۔ اس پر حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ تمام ذات غیر متناہی ہے۔ حالانکہ وہ بدول اپنے محل سے مفارقت کرنے کے جس کا نام مرکبات ہے۔ اس میں یکبارگی اتر چکا ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یقیناً بشریت کے استیفاء اور اس کے کمال میں رسوم خلقیت کے انحصار کی جہت سے ہے۔ اس لئے کہ حقائق الہیہ مع اپنے آثار کے جسم کے ہر عضو میں ظہور کئے ہوئے ہیں۔

پس اس دوسری وجہ پر یہ تمام ان کے قول جملہ واحدۃ کے ساتھ متعلق ہے۔ اور اس کے معنی حقائق الہیہ سے متحقق ہونے سے جملہ نقائص خلقیت کا دور ہونا ہے۔ حدیث میں آچکا ہے۔ کہ ایک ہی دفعہ سارے دنیا میں قرآن نزل ہوا۔ پھر حق تعالیٰ نے مجھ پر بھی اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے آئیں نازل کیں۔ یہ ان اسماء و صفات کے آثار کے ظہور کی طرف اشارہ ہے۔ جو ذات کے ساتھ بندہ کے متحقق ہونے سے ٹکڑے ٹکڑے ہو کر اس سے ظاہر ہوتے ہیں سو قولہ تعالیٰ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْحَظِيمَ قرآن سے یہاں مراد ذات مجید ہے نہ باعتبار نزول اور نہ باعتبار مرکبات بلکہ وہ مطلق احدیت ذاتیہ و ہوتیہ مطلقہ ہے۔ کہ جمیع مراتب و صفات۔ شیون و اعتبارات کی جامع ہے۔ اور ذات سادجہ جمیع کمالات سے تعبیر کی جاتی ہے۔ اسی عظمت کی وجہ سے لفظ عظیم قرآن کے ساتھ جوڑا گیا ہے۔ اور سبع مثانی اس چیز سے مراد ہے۔ جو آپ کے وجود جسمی کے صفات بہشت گانہ کے ساتھ متحقق ہونے سے آپ پر ظاہر ہوئی سو قولہ تعالیٰ الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بندہ پر جب رحمن تجلی فرماتا ہے۔ تو بندہ اپنے نفس میں ایک لذت محسوس کرتا ہے۔ جس سے وہ ذات کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ پھر وہ صفات کی حقیقتوں سے متحقق ہوتا ہے۔ پس بجز رحمن کے کسی نے اس کو قرآن نہیں سکھلایا اور نہ بدول تجلی رحمن کے جو جملہ اسماء و صفات سے مراد ہے۔ وصول الی الذات کی کوئی راہ نہیں۔ اس لئے حق تعالیٰ کی معرفت کی راہ بجز اسماء و صفات کے اور کوئی نہیں۔ فافہم۔ یہ ایک چیز ہے۔ جس کو نادراں خواص ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اور وہ افراد کامل بزرگ قدر ہیں۔ جو بندگانِ خدا میں سے حق کی نظر کرنے کی حکم ہیں۔ وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ

پینسوال باب

فرقان میں

صِفَاتُ اللّٰهِ فَرَقَانٌ ۚ وَذَاتُ اللّٰهِ ثَرَانٌ ۚ وَفَرَقُ الْجَمْعِ تَحْقِيقٌ ۚ وَجَمْعُ الْفُرْقِ وَجَدَانٌ ۚ وَتَفْسِرُ قَۃُ

الصفات علی اختلاف النعت جمعان + وَحُكْمُ الذَّاتِ فِي اِحَادِيَةِ التَّوْحِيدِ فَرْقَان + لَا تِ
الوصف لا ینفک وَهَوَ لَا ذَاتَ شَان +

ترجمہ - صفات الہی فرقان ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات قرآن - اور جمع میں فرق ایک امر ہے - تحقیق اور فرق میں جمع ایک
شے ہے وجدانی - اور باوجود اختلاف لغت تفرقہ صفات وہ جامع امر ہیں ر ایک جلال دوسرے جمال کہ ان میں سے ہر
ایک جامع صفات متفرقہ ہے اور توحید کی احدیت میں ذات فرقان کا حکم رکھتی ہے اس لئے کہ وصف جدا نہیں ہوتا
ہے - اور وہ اس کی ذات کی ایک شان ہے -

جان کہ فرقان یا وجود اختلاف تنوع کے حقیقت اسماء و صفات سے مراد ہے - پھر بسبب اپنے
اعتبارات کے ہر اسم و صفت اپنے غیر سے متمیز ہے - پس اسماء حسنی کی حیثیت سے اور اس کی صفات کی
جہت سے نفس حق میں فرق ثابت ہوا - اس لئے اس کا نام جہم اس کے اسم شدید کا غیر ہمسوا اس کا اسم نعم
اس کے اسم متعم کا اور صفت رضا صفت غضب کی غیر ہے - حدیث قدسی سَبَقْتُ دَحْمَتِي عَلَيَّ غَضَبِي
میں اسی کی طرف اشارہ ہے - ظاہر ہے کہ سابق مسبوق سے افضل ہے - ایسا ہی اسماء مرتبہ میں فرق تفضیل
ہے - چنانچہ مرتبہ رحمانیت مرتبہ ربیت اور مرتبہ الہیت جمیع مراتب اعلیٰ ہے - پس بعض اسماء بعض سے متمیز
ہو گئے - اور ان میں فرق ثابت ہو گیا - ہر اعلیٰ اپنے محکوم علیہ سے افضل ہے - اسم اللہ اس کے اسم رحمن سے اور
اسم رحمن اسم رب سے اور اسم رب اسم ملک سے افضل ہے - ایسا ہی باقی اسماء و صفات کو قیاس کر لو کہ فضیلت
ان کے اعیان میں ثابت ہے - اس اعتبار سے کہ ان میں سے کسی شے میں نقص ہے اور نہ مفضولیت ہے -
پر اسی وجہ سے جس نے اعیان اسماء و صفات میں فضیلت کا تقاضا کیا - اسی لئے بعض نے بعض پر حکم کیا
اور کہا گیا - اَعُوذُ بِمَعَا فَاتِكَ مِنْ عَقُوبَتِكَ وَاَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَاَعُوذُ بِكَ مِنْكَ
لَا اُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ ترجمہ میں پناہ مانگتا ہوں - تیری عقوبت سے تیرے عفو کی پناہ لیتا ہوں - اور تیرے غصے
تیری رضا کی - اور تجھ سے تیری پناہ لیتا ہوں - میں تیری تعریفیں شمار نہیں کر سکتا - پس یہ فرق ہے نفس ذات
میں - کہ عفو نے عقوبت سے پناہ دی - معافات باب مفاعلہ سے ہے - فعل عفو فعل عقوبت سے افضل ہے اس
لئے کہ فعل عفو مزید کے باب یعنی باب مفاعلہ سے لایا گیا - اسی فضیلت کی وجہ سے اس نے عقوبت سے پناہ دی
اور رضا نے غصہ سے پناہ دی - جس سے ثابت ہوا کہ رضا غصہ سے افضل ہے - ذات سے ذات نے پناہ
دی - جیسا کہ افعال و صفات میں فرق ہے - ایسا ہی نفس واحدیت الذات میں اگرچہ کوئی فرق نہیں - لیکن ذات
کی عجیب و غریب شانوں نے فرق دکھا دیا ہے - اور تفضیل میں محال و واجب کو جمع کر دیا ہے - پھر ہر چیز
جو عقل میں محال ہے - اور عبارت و نقل میں آسکتی ہے - ذات میں تو اسے مشاہدہ کر لیا کہ وہ احکام و احیاء سے
ہے - مترجم کہتا ہے - کہ مثلاً اس کی تشلیت محال ہے - اور یہ امر متنع ہے - کہ وہ اپنی مثل بنانے پر قادر ہو سکے
عالم شہود میں انسان کامل کو دیکھو - کہ وہ ایک نسخہ کامل ہے - حدوث و قدم - حق و خلق کا جامع ہے - جیسا کہ

خود مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے کواشف مشاہدات میں اسی کتاب میں اس کی تصریح کر دی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
اسی کی طرف امام ابو سعید خزار نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ کہ میں نے اللہ کو جمع ضدین سے پہچانا۔
یہ گمان نہ کر۔ کہ وہ اول۔ آخر۔ ظاہر و باطن بلکہ حق و خلق۔ تفاضل و عدم تفاضل محال و واجب۔ معدوم و موجود
محدود و غیر محدود وغیرہ نقیضوں اور ضدوں کا مطلق طور پر جامع ہے۔ نہ بلکہ وہ اپنی شان ذاتی سے ان سب کا
جامع ہے۔ اور اس کی توحید ان تمام سے عبادت ہے۔ ابو سعید خزار کے قول کے یہی معنی ہیں۔ پس اس کو سمجھ۔ اے
جب تو نے سمجھ لیا۔ تو اس کو لازم پکڑ۔ وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَكْدِي لِلصَّوَابِ وَالْيَدِ الْمَرْجِحِ وَالْمَنَابِ

چھتیسواں باب^{۳۶} توحید میں

اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام پر توحید کی نو تختیاں نازل کیں۔ جن میں سے سات کی تبلیغ کا حکم دیا۔ اور دو
لوگوں کی تبلیغ سے روک دیا۔ اس لئے کہ جو کچھ ان دو لوگوں میں تھا۔ عقول اس کو قبول نہیں کر سکتے۔ اگر مومن ان کو
ظاہر کرتے۔ تو مطلب ثابت نہ رہتا۔ اور کوئی اس پر ایمان نہ لاتا۔ پس وہ دونوں لوہیں موسیٰ علیہ السلام سے مخصوص
تھیں۔ ان کے سوا اس زمانہ کے کسی شخص کا ان میں حصہ نہ تھا۔ وہ لوہیں جن کی تبلیغ کا حکم دیا۔ ان میں اولین و آخرین
کے علوم جمع تھے۔ مگر علم محمد صلی اللہ علیہ وسلم و علم ابراہیم علیہ السلام و علم عیسیٰ و علم وزنا و محمد صلعم کہ یہ علوم توحید میں نہ تھے۔
آنحضرت صلعم اور ان کے وزانہ کی خصوصیت اور ابراہیم علیہ السلام کے اکرام کی جہت سے خدا نے ان علوم کو
ان سے مستثنیٰ رکھا۔ وہ سات لوہیں جن کی تبلیغ کا حکم ہوا۔ سنگ مرمر کی تھیں۔ اور باقی کی دو لوہیں نور کی تھیں۔
اسی لئے ان کے دل سخت ہو گئے۔ کہ ان کی لوہیں پتھر کی تھیں۔ وہ تمام علوم جن پر وہ سات لوہیں متضمن تھیں۔ وہ غار
الواح کے موافق سات قسم کے تھے۔ جو سب مقتضیات الہیہ کی قبیل سے تھے۔ پس لوح اول نور لوح ثانی ہدی کے
نام سے موسوم تھی۔ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيْهَا هُدًى وَنُورٌ يَّحْكُمُ بَيْنَ الْاَنْبِيَاءِ اَمِنْ
توحید کو نازل کیا۔ اس میں ہر بات و نور ہے۔ جس سے نبی حکم کرتے ہیں۔ اور لوح ثالث حکمت ہے۔ اور لوح رابع یعنی
جو فضی لوح قوی اور پانچویں حکم چھٹی عبودیت ہے۔ ساتویں میں طریق سعادت کو شقاوت سے واضح کر دیا ہے۔ اور
یہ بیان کر دیا ہے۔ کہ ان میں سے بہتر کونسی راہ ہے۔ اور یہ سات لوہیں میں۔ جنکی تبلیغ کا موسیٰ کو حکم دیا گیا۔
اور وہ دو لوہیں جو موسیٰ علیہ السلام سے مخصوص تھیں۔ ان میں سے ایک لوح ربوبیت تھی۔ دوسری لوح قدر

چونکہ سب لوگ مومن تھے۔ نے اپنی قوم پر ظاہر نہیں کیا۔ اس لئے ان کے بعد کوئی ان کی قوم سے کامل نہیں ہو سکا اور ان کا وارث نہیں بنا۔ بخلاف اس کے آنحضرت صلعم نے کوئی چیز نہیں چھوڑی۔ سب کی تبلیغ کر دی۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ مَا فَرَضْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ہم نے کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں رکھی۔ اور فرمایا۔ وَلِكُلِّ شَيْءٍ أَفْصَلْنَا تَفْصِيلًا ہر چیز کو ہم نے کھول کر بیان کر دیا۔ اسی لئے آپ کی امت سب امتوں سے بہتر ہے۔ اور ان کا دین جمیع ادیان کا ناخ ہے۔ اس لئے کہ وہ سب ان چیزوں کو لائے۔ جن کو پہلے بنی فرداؤ فرداؤ لاکچے میں۔ اور زیادہ کیا اس چیز کو جو انبیاء سابقہ کے علوم میں نہ تھی۔ پس کسی کی وجہ سے ان کے دین منسوخ ہو گئے۔ اور آپ کا دین اپنے کمال کی وجہ سے شہرت پا گیا۔ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى اَلْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَارْتَمَكْتُ عَلَيْكُمْ فَخَصَمَتِي میں نے آج کے دن تمہارا دین کامل کر دیا۔ اور اپنی نعمت تم پر پوری کر دی۔ آنحضرت صلعم کے سوا کسی نبی پر یہ آیت نازل نہیں ہوئی۔ اگر کسی پر نازل ہوتی۔ تو وہی خاتم النبیین ہوتا۔ حالانکہ آپ کے سوا اور کوئی خاتم نبوت نہیں۔ آپ خاتم النبیین اس لئے ٹھہرے کہ آپ نے کوئی حکمت۔ ہدایت۔ علم اور ستر نہیں چھوڑا۔ جس سے آگاہ نہ کیا ہو۔ اور جس کی طرف اشارہ نہ کیا ہو۔ ایسے بیان سے اس ستر کو ظاہر کیا۔ جو اس کے لائق تھا۔ تصریح سے توحیح سے اشارہ سے کنایہ سے استعارہ سے محکم۔ مفسر۔ مؤول۔ متشابہ وغیرہ مختلف انواع بیان سے اس راز کا افشاء کیا۔ غیر کا اس میں دخل باقی نہ رہا۔ یہ امر متقل ہو گیا۔ نبوت ختم ہو گئی۔ اس لئے کہ آپ نے کوئی ایسی چیز نہیں چھوڑی جس کی حاجت باقی ہو۔ مگر اس حال کہ وہ سب کی سب لاکچے۔ آپ کے بعد نفوس کامل میں سے کوئی انسان ایسی چیز نہیں پاتا۔ اور اس پر آگاہ نہیں کرتا۔ جو آنحضرت صلعم عمل میں نہ لاکچے ہوں۔ اور اس پر متنبہ نہ کر چکے ہوں۔ پس وہ کامل جیسا کہ آپ نے متنبہ فرمایا ہے۔ آپ کی پیروی کرتا ہے۔ اور اس پیروی میں آپ کا تابع ہے۔ پس آپ کے بعد نبوت تشریع کا حکم بند ہو گیا۔

اگر مومن کو ان دو مخصوص احوال کی تبلیغ کا بھی حکم ہوتا۔ تو عیسیٰ علیہ السلام ان کے بعد مبعوث نہ ہوتے۔ اس لئے کہ عیسیٰ نے انہی دو احوال کا راز اپنی قوم کو بتایا ہے۔ چنانچہ پہلی ہی دفعہ حضرت عیسیٰ قدرت در بو بیت کی صفت سے ظاہر ہوئے۔ اور وہ بھنگوڑے میں ان کا کلام کرتا ہے۔ انا رسول اور کوڑھیوں کو اچھا کرنا ہے۔ مردوں کو زندہ کرنا ہے۔ انہوں نے مومن کے دین کو منسوخ کیا۔ اس لئے کہ وہ اس چیز کو لائے۔ جو مومن نے نہیں لائے تھے۔ لیکن جب انہوں نے اس علم کے احکام ظاہر کئے۔ تو ان کے بعد ان کی قوم گمراہ ہو گئی۔ اور ان کی سرکش کئے گئے۔ اور ان کو تین معبودوں میں سے ایک معبود ماننے لگے۔ وہ تین معبود باپ۔ ماں۔ بیٹا ہیں۔ جن کا نام انہوں نے افاغیم شہ رکھا۔ اور اس پر ان کی قوم متفرق ہو گئی۔ پھر بعض تو ان کو ابن اللہ کہنے لگے۔ اور ملائکہ کے نام سے موسوم ہوئے۔ اور بعض نے کہا۔ کہ وہ خدا ہے۔ جو زمین میں اترا۔ ابن آدم کا نام پایا۔ اور پھر لوٹ گیا۔ یعنی آدم کی صورت میں متصور ہوا۔ اور پھر اپنے عالم قدس کی طرف چلا گیا۔ قوم عیسیٰ میں اس فریق کا نام یعیاقبہ ہے۔ اور بعض نے کہا۔ کہ اللہ تعالیٰ ہدایت خود ان میں چیزوں سے مراد ہے۔ یعنی باپ۔ اور وہ روح القدس ہے۔ اور ماں سے اور وہ

مرتب ہے۔ اور بیٹے سے اور وہ عیسیٰ علیہ السلام ہیں۔ پس عیسوی قوم گمراہ ہو گئی۔ اس لئے کہ ان کے عقائد اس چیز کے مطابق نہ تھے۔ جو عیسیٰ ان کے پاس لائے تھے۔ ان کے گمراہ ہونے کی وجہ یہ ہوئی۔ کہ عیسیٰ علیہ السلام کے کلام کا ظاہر مفہوم وہی تھا جو انہوں نے سمجھا۔ اس بات کی دلیل کہ ان کا اعتقاد اپنے پیغمبر کے غمزدہ کے مطابق نہ تھا۔ یہ ہے۔ کہ جب اللہ تعالیٰ نے عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا۔ کہ تو کہہ آیا تھا۔ کہ اللہ کو چھوڑ کر مجھے اور میری ماں کو معبود بناؤ۔ تو اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا۔ سُبْحَانَكَ تیری ذات پاک ہے اس تشبیہ میں تنزیہ کو مقدم رکھا۔ کہ مجھے یہ سزاوار نہیں ہے۔ کہ میں ایسی چیز کہوں۔ جس کے میں لائق نہیں ہوں۔ یعنی میں تیرے اور اپنے درمیان مغائرت کس طرح ثابت کروں۔ کہ ان کو یہ کہوں۔ کہ خدا کو چھوڑ کر میری عبادت کرو۔ حالانکہ تو عین تو میری حقیقت اور ذات ہے۔ اور میں عین تیری حقیقت اور ذات ہوں۔ پس میرے اور تیرے درمیان مغائرت نہیں ہے۔ پس عیسیٰ نے اپنے نفس کو اس چیز سے منزہ کیا۔ جو ان کی قوم کا انکی بابت اعتقاد تھا۔ اس لئے کہ ان کا اعتقاد بغیر تنزیہ کے مطلق تشبیہ کی صورت میں تھا۔ اور یہ بات شایان شان الہی نہیں۔ پھر کہا یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کہ اگر میں نے یہ بات ان کو کہی ہوئی۔ یعنی حقیقت عیسویہ کی نسبت ان کو یہ کہا ہوتا۔ کہ وہ اللہ ہے۔ تو مجھے بھی یہ بات معلوم ہوتی۔ یعنی میں نے بجز تنزیہ و تشبیہ دونوں کے جمع کرنے اور ظہور واحد نے اکثریت کے اور کوئی بات ان کو نہیں کہی لیکن وہ اپنے غم و ادراک میں گمراہ ہو گئے۔ اور جو کچھ انہوں نے سمجھا تھا۔ وہ میری مراد نہ تھی۔ تو جو کچھ میرے جی میں ہے جانتا ہے۔ یعنی یہ کہ جو کچھ ان کا اعتقاد تھا۔ وہی میری مراد تھی۔ ان امور میں جن کی میں نے ان پر تبلیغ کی۔ یا کہ میری مراد اس کے خلاف تھی۔ یعنی ظہور حقیقت الہیہ کی کیفیت جو وہ سمجھ بیٹھے ہیں۔ کیا میری مراد بھی یہی تھی۔ اور میں نہیں جانتا ہوں۔ جو تیرے جی میں ہے۔ یعنی میں نے تیرا فرمان ان کو پہنچا دیا۔ اور میں نہیں جانتا۔ کہ تیرے دل میں کیا ہے۔ اس امر کے متعلق کہ تو ہدایت کے بعد ان کو گمراہ کر دیگا۔ اگر میں یہ جانتا ہوتا۔ تو میں ان چیزوں میں سے کوئی چیز ان کو نہ پہنچاتا۔ جن سے ان کے گمراہ ہونے کا خدشہ تھا۔ بے شک تو ہی تو غیب دان ہے۔ اور میں غیبوں کو نہیں جانتا ہوں۔ پس میرا عذر قبول کر۔ میں نے ان کو نہیں کہا۔ مگر وہی بات جس کا توف مجھے حکم دیا۔ اس چیز کی بابت جو میں نے تجھے اپنے نفس میں پایا۔ پھر میں نے وہ بات ان کو پہنچائی۔ اور ان کو نصیحت کی۔ تاکہ وہ تیری طرف اپنے نفسوں میں راہ پائیں۔ میں نے اسی طور میں حقیقت الہیہ پر ظاہر کی۔ تاکہ ان پر وہ بات ظاہر ہو جو ان کے نفسوں میں ہے۔ میں نے صرف ان کو یہی کہا تھا۔ کہ اللہ کی عبادت کرو۔ جو میرا بھی اور تمہارا بھی رب ہے۔ میں نے اپنے نفس کو حقیقت الہیہ سے مخصوص نہیں کیا۔ بلکہ اس بات کا میں نے اُن تمام میں اطلاق کیا۔ اور میں نے ان کو بتا دیا۔ کہ جیسا کہ تو میرا رب ہے۔ یعنی میری حقیقت ہے۔ ایسا ہی تو ان کا رب ہے۔ یعنی ان کی حقیقت ہے۔ وہ علم جو عیسیٰ علیہ السلام لائے تھے۔ تو ریت پر ایک زائد شے تھی۔ اور وہ ستر بربیت و ستر قدرت تھا۔ جس کو انہوں نے ظاہر کیا۔ اسی لئے ان کی قوم نے ان پر کفر کا فتوے لگایا۔ کیونکہ انشاء ستر بربیت کفر ہے اگر عیسیٰ علیہ السلام اس علم کو چھپا رکھتے۔ اور عبارات و اشارات کے بیلئے میں جیسا کہ ہماری نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام

نے کیا۔ اس علم کو ان پر ظاہر کرتے۔ تو وہ گمراہ نہ ہوتے۔ یہ اسلئے ہوا۔ کہ اس کے بعد علم الوہیت و علم ذات کی بھی کمال دین کو حاجت تھی۔ جن کو ہمارے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام فرقان و قرآن لے کر آئے۔ من حیث لذلک والصفات۔ ان دونوں علموں کے متعلق پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اس کو ایک ہی آیت لیکن کثیرہ شکی و ھو السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ میں جمع کر دیا ہے۔ پس اس کی مانند کوئی چیز نہیں۔ اس چیز سے جو ذات سے نفل رکھتی ہے۔ اور وہ سینے والا دیکھنے والا ہے۔ اور یہ اس قسم سے ہے۔ جو صفات کے ساتھ متعلق ہے۔ اگر مومن بھی اپنی قوم کو وہ چیز پہنچاتے۔ جو عیسیٰ علیہ السلام نے پہنچائی۔ تو قوم قتل فرعون میں ان پر تمت لگاتی۔ اس لئے کہ اس نے دعویٰ کیا تھا۔ اَنَا رَبُّكُمْ اَلَا عَلٰی۔ میں تمہارا اعلیٰ درجہ کا رب ہوں۔ اور اس کا یہ دعویٰ سب ربوبیت کے انشاء کے موافق تھا۔ لیکن چونکہ اس کا یہ ادعاء تحقیق پر مبنی نہ تھا۔ مومن علیہ السلام نے اس سے جنگ کی۔ اور اس سے انتقام لیا۔ اگر حضرت موسیٰ نے توریت میں علم ربوبیت سے کوئی چیز ظاہر کرتے۔ تو قوم انکی تکفیر کرتی۔ اور فرعون کے ساتھ جنگ کرنے میں ان پر تمت لگاتی۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس علم کے چھپانے کا ان کو حکم دیا۔ جیسا کہ ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ کو بعض ایسی چیزوں کے چھپانے کا حکم دیا۔ جن کا دوسرا شخص نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ کہ شب معراج میں مجھے تین قسم کے علم دئے گئے۔ ایک قسم کے چھپا رکھنے کا حکم دیا۔ اور ایک قسم کی تبلیغ کا اور ایک قسم میں مجھے اختیار دیا گیا۔ جس علم کی تبلیغ کا حکم دیا۔ وہ علم شرائع تھا۔ اور جس میں مجھے اختیار رکھا۔ وہ علم حقائق تھا۔ اور جس کے کتمان کا حکم دیا۔ وہ اسرار الوہیت کا علم ہے۔ اور یہ تمام علوم قرآن میں خدا تعالیٰ نے ودیعت رکھے ہیں۔ جن کی تبلیغ کا حکم دیا۔ وہ ظاہری علوم ہیں۔ اور جن میں اختیار دیا گیا۔ وہ علم باطن ہے۔ مثلاً تَوْرٰہُ تَعَالٰی سِرِّہٖ اٰیٰتِنَا فِی الْاَفَاقِ وَ فِی الْاَنْفُسِہُمْ حَتّٰی یَتَّبِعْنَ لَہُمْ اٰیٰتُہُ الْحَقِّ۔ و قوله و مَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَ مَا بَیْنَہُمَا اِلَّا سِتْرًا وَ قَوْلہ وَ سَخَّرَ لَکُم مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا مِنْہُ و قوله وَ فَتَحْتُ فِیْہِ مِنْ دُوْحٰی۔ یہ سب آیات ایک وجہ سے حقائق پر دلالت کرتی ہیں۔ اور ایک وجہ سے علم شرعی ہے۔ اور یہ دوسری وجہ شل تمیز کے ہے پس جو شخص فہم الہی رکھتا ہے۔ وہ باطن کو پالے گا۔ اور جو نہیں رکھتا۔ اس کے لئے ظاہری علم شرعی کی سمجھ ہی کافی ہے۔ اگر ناگاہ اس پر حقائق کا اظہار ہوتا۔ تو وہ انکار کر دیتا۔ اس پر ان آیات کا باطن اس لئے نہیں پہنچایا گیا۔ تاکہ وہ اُسے ضلالت و شقاوت میں نہ ڈال دے۔ اور جس علم کے مخفی رکھنے کا حکم دیا۔ وہ قرآن کریم میں جو نہایت غامض۔ باریک و پوشیدہ ہونے کے بطور تاویں کے رکھا گیا ہے۔ اور اس کو وہی جانتا ہے۔ جو بطریق تعلیم و بطریق کشف الہی نفس علم پر مطلع ہوا۔ پھر اس کے بعد قرآن کو سنا۔ پس وہ اُس محل کو جان لیگا جس میں اللہ تعالیٰ نے اس علم سے کوئی شے رکھی ہے۔ جس کے چھپا رکھنے کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا تھا۔ اور اسی کی طرف خدا تعالیٰ نے اس قول میں اشارہ ہے و مَا یَعْلَمُ تَاوِیْکَ اِلَّا اللہُ عَرَفَ اس شخص کی قرأت کے بعد اس پر وقت کرتا ہے۔ پس جو شخص فی نفسہ اس کی تاویل پر مطلع ہوتا ہے۔ اسی کا نام اللہ ہے (صوفیہ فرم)

کے نزدیک ایک عین احد پر الوہیت کا حصر جائز نہیں۔ اگرچہ وہ اپنے فہم و ادراک میں عالم اطلاق میں پروانہ کر رہا ہو۔ میرا دل اس سے قلق و اضطراب میں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مترجم) یہاں کے گھوڑے نے تیریاں کے میدان میں ہمارے ساتھ یہاں تک جولائی کی۔ کہ میں نے وہ چیز ظاہر کر دی۔ جس کے ظاہر کرنے کا خیال کبھی میرے دل میں نہیں آیا۔ اب ہم توریت کے ذکر کی طرف پھر رجوع کرتے ہیں۔

جان۔ کہ توریت اسماء صفاتیہ کی تجلیات سے مراد ہے۔ اور یہ مظاہر حقیقہ میں حق تعالیٰ کا ظور ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے اسماء کو اپنی صفات پر دلائل کے طور پر قائم کیا ہے۔ اور صفات کو اپنے مظاہر میں ذات پر لیں بنایا ہے۔ اور خلق میں اس کا ظور بوساطت اسماء و صفات کے ہے۔ اور اس کے سوا اور کوئی راہ نہیں۔ اس لئے کہ خلق اپنی سبابت پر پیدا کی گئی ہے۔ کہ وہ جمیع معانی الہیہ سے خالی ہے۔ لیکن وہ مثل سفید کپڑے کے ہے کہ جو چیز اس کے مقابل آتی ہے۔ اس میں امتیاز پاتی ہے۔ پس حق ان ناموں سے موسوم ہے تاکہ وہ اسماء خلق کے لئے اس کی صفات پر دیں ہوں۔ پھر ان اسماء سے خلق نے صفات حق کو پہچانا۔ پھر اہل حق نے اس پر ہدایت پائی۔ اور وہ ان اسماء و صفات کے لئے مثل آئینہ کے ہو گئے۔ کہ اسماء و صفات ان میں ظاہر ہوئے پھر اپنے نفسوں میں اسماء ذاتیہ و صفات الہیہ کو جو ان میں منقوش تھے۔ مشاہدہ کیا۔ پس جب اللہ کا کسی اسم انہوں نے ذکر کیا تو وہ انہی کا ذکر کرتا۔ یہی ہیں۔ تورات کے۔ لغت میں تور یہ کہ معنی یہ ہوتے ہیں کہ دو مفہوموں میں سے جو نہایت بعید ہو۔ لفظ کو ان معنوں پر حمل کیا جائے۔ جیسے ابراہیم علیہ السلام نے اپنی بیوی کی نسبت کہا تھا۔ کہ یہ میری بہن ہے۔ مخاطب نے یہ سمجھا۔ کہ یہ ان کی حقیقی بہن ہے۔ لیکن آپ کی مراد اس سے اسلامی اقصیت سے تھی۔ مترجم) پس عامہ الناس کے نزدیک حق کی تصریح خیال اعتقاد ہی تھا۔ اور اس سے اس کے ان کے لئے اور کچھ نہ تھا۔ اور عارفین کے نزدیک حق ان کی ذوات کی حقیقت تھی۔ خدا نے ان کو سمجھا دیا۔ کہ اس سے یہی مراد ہے۔ توریت میں یہ زبان لسان الاشارہ کے نام سے موسوم تھی۔

جس چیز پر نبی کی وہ سات اوصیٰ متضمن تھیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے (۱) پہلی لوح لوح نور تھی معلوم کرنا چاہئے۔ کہ ہر لوح اسی قسم کے نام سے موسوم تھی جس قسم کے علوم اس میں رکھے گئے تھے۔ اگرچہ اولوہ بھی اس لوح میں تھے۔ مگر جس علم کا علم غالب تھا۔ اسی کے نام پر اس لوح کا نام رکھا گیا۔ جیسا کہ قرآنی سورتوں کا حال ہے۔ کہ جس امر کا کسی سورت کے مضمون میں غلبہ پایا۔ اسی کے نام پر اس سورت کا نام رکھ دیا۔ حالانکہ وہ اس کے سوا اور چیزوں پر بھی مشتمل ہے۔ لوح نور میں حق کا وصف تشریفہ مطلق کے طور پر واحدیت تفرید کے ساتھ تھا۔ اور حق تعالیٰ کے متعلق ایک ایسی نسبت بھی تھی جس سے وہ خلق سے متمیز ہو اس میں ربوبیت حق و قدرت حق مع جمیع اسماء حسنی و صفات علیا کا بھی ذکر تھا۔ یہ سب امور اسی طور پر پیر نہ کر تھے۔ جو بطریق تعالیٰ و تشریفہ حق کو مخصوص ہے۔ اور اس جنس سے تھے جن کا ذکر لوح نور سے مناسبت رکھتا ہے۔ (۲) دوسری لوح لوح ہدی ہے۔ اس میں خود اس کے لئے اخبارات الہیہ تفصیل سے بیان

ذوقی ہے۔ اور مومنوں کے دلوں میں نور الہامی کی یہی صورت ہے۔ اس لئے کہ ہدایت بذاتِ خود ایک وجودی الہامی راز ہے۔ جو اچانک بندوں پر کھل جاتا ہے۔ اور یہ جذب الہی کا نور ہے۔ جس سے عارف الہی طریق سے مناظر علیا کی جانب ترقی پاتا ہے۔ اور یہ نور الہی کے جو انسانی صورت پر نازل ہوتا ہے۔ اپنے محل اور مکان کی طرف رجوع کرتے کی کیفیت سے مراد ہے۔ اور ہدایت اس چیز سے مراد ہے۔ جس کو اس نور والا بندہ احدیتِ لطیف سے نہایت قریب کے مرتبہ اور روشن تر مقام میں بدول اعتبار کسی حیثیت کے پاتا ہے۔ اس لوح میں احوال مذاہب کا بیان اور پہلے اور پچھلوں کی خبریں۔ عالم ملکوت کا علم جو عالم ارواح کہلاتا ہے۔ اور عالم جبروت کا علم تھا۔ جو عالم ارواح پر حاکم ہے۔ اور حضرت قدس کے نام سے موسوم ہے۔ منجملہ اُن چیزوں کے جو اس لوح میں تھیں۔ علم برزخ۔ قیامت۔ ساعت۔ میزان۔ حساب۔ جنت۔ نار کا ذکر تھا۔ اور نیز ملائکہ کی ایک جماعت کی خبریں تھیں۔ اور اُن اسرار کا بیان تھا۔ جو شکل میں ولایت رکھے گئے ہیں۔ اور ایسا ہی اور چیزیں تھیں کہ ان اسرار کی معرفت بنی اسرائیل نے کیا جو کیا اور ان کے ذریعہ وہ کرامات دکھائیں جو دکھائیں۔ تیسری لوح لوح حکمت ہے۔ اس میں بطریق تجلی ذوق کیفیت سلوک علمی کا بیان ہے۔ جن کا منشأ حظائر قدسیہ یعنی قدسی مقامات ہیں۔ دونوں جوتیوں کا اتارنا کوہ طور پر چڑھنا۔ ازراہِ درختِ مکالمہ کرنا۔ اندھیری رات میں آگ کا دیکھنا۔ یہ سب اسی قبیل سے ہیں اور یہ تمام اسرار الہی ہیں۔ اور یہ لوح بطریق تخیل علم تنزل روحانیات وغیرہ کی اصل ہے۔ اس لوح میں وہ علم بھی ہے۔ جو حکمت الہیہ کی ان تمام قسموں کو شامل ہے۔ اور نیز اس لوح میں علم فلکیات۔ ہیئت۔ حساب۔ علم خواص شجر و حجر وغیرہ کی بھی اصل ہے۔ بنی اسرائیل میں سے جو اس لوح کے علم میں رسوخ پیدا کر لیتا تھا۔ وہ راہب کہلاتا تھا۔ اور راہب ان کی بولی میں اس شخص کو کہتے ہیں۔ جو عابد تارک دنیا ہو۔ اور اپنے مولا کی طرف راغب ہو۔

چوتھی لوح لوح قوی ہے۔ اس میں علم تنزیلاتِ حکیمہ ہے۔ اور قوی بشریہ کا بیان ہے۔ یہ علم اذواق ہے جس کا یہ علم حاصل ہوتا تھا۔ وہ جبر کہلاتا تھا۔ اور وہ لئے کے ورنہ کا درجہ حاصل کرتا تھا۔ اس لوح کے اکثر علوم ورنہ کہاوتوں اور اشارات کے رنگ میں ہیں۔ جن کو خفی تو لے تویت میں نصب فرمایا۔ تاکہ قوی بشریہ میں حکمت الہیہ قائم ہو۔ اُنہ تھانے نے اپنے اس قول میں اسی راز پر آگاہ کیا ہے۔ جس میں یحییٰ علیہ السلام کو مخاطب کر کے فرمایا ہے۔ **يَا حَيُّ اَخَذَ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَاَيَّتُهُ اَلْحُكْمُ صَبِيحًا** پس یہ قوت کے ساتھ پکڑنا اُنسی شخص کو میسر ہوتا ہے۔ جو حکمت جاننا ہو۔ اور نور الہی کی طرف ہدایت پاچکا ہو۔ پھر مقتضائے اُس علم حکمت الہیہ کے وہ علم اس کی قوتوں میں ڈال دیا گیا۔ اور یہ ایک ذوقی امر ہے جس کو وہی سمجھتا ہے جس نے اسے بطریق ذوق حاصل کیا ہو۔ اور یہ خواص کا حصہ ہے۔ نہ عوام کا۔ منجملہ ان علوم کے جو اس لوح میں ہیں۔ ایک علم سیمیا ہے۔ اور اعلیٰ قسم کے سحر کی کیفیت ہے۔ جو مشابہ بالکرامات ہے۔ اس قسم کا سحر بدول

ادویہ اور بدول عمل اور کسی چیز کے پڑھنے کے بلکہ بجز دقوی سحر یا انسان کے وجود میں اپنا اثر دکھاتا ہے جیسا ساحر چاہتا ہے۔ اسی طور پر امور جاری ہوتے ہیں۔ وہ صورتیں جو صرف خیال میں ممکن ہوتی ہیں۔ جس ظاہری میں محسوس طور پر مشہود ہوتی ہیں۔ کبھی ناظرین کی آنکھ اس کے ذاتی خیال کی طرف لگی رہتی ہے۔ وہ جو چاہتا ہے۔ اس کی صورت بنا دیتا ہے۔ جس کو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ وہ اس کی خیالی صورتیں ہوتی ہیں۔ اور دیکھنے والے ان کو عالم حس میں گمان کرتے ہیں۔ توحید کی راہ میں میرا بھی اس علم پر گزر رہا تھا۔ پھر میں ایسا ہو گیا۔ کہ اگر میں چاہتا۔ کہ تصور سے کسی چیز کی صورت وجود میں دکھا دوں تو میں اس کی صورت وجود میں دکھا سکتا تھا۔ اور اگر میں کسی فعل کا ارادہ کرتا۔ تو کر سکتا تھا۔ لیکن میں نے اس علم کو مہلک سمجھ کر چھوڑ دیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مجھ پر قدر موصون یعنی لوح محفوظ کو کھل دیا۔ جو کاف و نون کے درمیان ہے۔

پانچویں لوح لوح حکم ہے۔ اس میں امر و نہی کا علم ہے۔ اور یہ وہ علم ہے۔ جو بنی اسرائیل پر اللہ تعالیٰ نے فرض فرمایا۔ اور جس کو حرام کرنا چاہا۔ ان پر حرام کر دیا۔ اس لوح میں مولیٰ علیہ السلام کی شریعت تھی جس پر مذہب یہود کی بنا ہے۔

چھٹی لوح لوح عبودیت ہے۔ اس میں ان احکام کی معرفت کا ذکر ہے۔ جو ذلت۔ انتقار۔ خوف و خضوع سے خلق کو لازم ہیں۔ حتیٰ کہ حضرت موسیٰ نے اپنی قوم کو کہدیا کہ جب تم سے کوئی بدی کی سزا دی جائے گا۔ تو اس بدی کا ارتکاب ایسا ہی ہے جیسا کہ فرعون نے رب ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور یہ سزا اسلئے اس کو ملتی ہے۔ کہ بندہ کا کوئی حق نہیں ہے۔ کہ رب ہونے کا خیال دل میں لائے۔ اور اس لوح میں علم سرور توحید تسلیم۔ توکل۔ تفویض۔ رضا۔ خوف۔ رجا۔ رغبت۔ زہد اور توجہ الی الخ و ترک ماسوا وغیرہ کے علوم بھی تھے۔

(لوح ہفتم) اس لوح میں سلوک الی اللہ کا ذکر تھا۔ اور طریق سعادت و شقاوت سے جدا بیان تھا۔ منجملہ ان علوم کے جو اس لوح میں تھے۔ ان امور کا بھی بیان تھا۔ جو طریق سعادت میں دوسرے امور کی نسبت مستحب امر تھے۔ اور یہ بات طریق سعادت میں جائز ہے۔ اس لوح سے قوم موسیٰ نے نئی باتیں نکال لی تھیں۔ جن کو اپنی غبت و خوشی سے اپنے دین میں ان لوگوں نے پیدا کر لیا تھا۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وَدَّعَا بَنِي إِسْرَءِیْلَ أَنْ يَدْعَوْهَا۔ رہبانیت جس کو خود انہوں نے اپنے عقول و انوکھ سے پیدا کر لیا موسیٰ کی کلام سے یہ بات ثابت نہ تھیں۔ بلکہ اللہ کے کلام سے یہ باتیں محض اپنی رائے سے نکال لی تھیں۔ فَمَا رَدُّوْهَا حَقِّ رِعَايَتِهَا۔ پھر وہ اس کو یعنی رہبانیت کو نگاہ نہ رکھ سکے۔ جیسا کہ اس کے نگاہ رکھنے کا حق ہے۔ اگر وہ اس کو اخبار الہیہ و کشف الہی کے طریق سے نکالتے۔ تو البتہ اللہ تعالیٰ ان کو اس پر قدرت دے دیتا۔ اور یہ بات کس طرح ہو سکتی تھی۔ اگر اس کی رعایت جیسا کہ اس کی رعایت کا حق ہے۔

ان کے امکان میں ہوتی۔ تو حق تعالیٰ اپنے پیغمبر موسیٰ علیہ السلام کی زبان پر اُن رہبانیت کی باتوں سے ان کو مامور کرتا۔ پس موسیٰ علیہ السلام ازراہ جہالت اُن باتوں سے اعراض نہیں کیا تھا۔ لیکن یہ ان پر انکی مہربانی تھی۔ پھر جب خود ہی انہوں نے رہبانیت کو نکالا۔ اور اس کو نگاہ نہ رکھ سکے۔ تو اس پر انکو مواخذہ کیا گیا۔ اور اس لوح میں بہت سے علوم تھے۔ جو ادیان و ابدان سے تعلق رکھتے تھے۔ میں نے بطریق اختصار ان سب باتوں کو ان ورقوں میں جمع کر دیا۔ جن کو توریت متضمن تھی۔ اور میرا یہ بیان کشفی جہت سے ہے نہ کسی اور جہت سے۔ اگر میں پورے طور پر ان کو ظاہر کرنے لگتا تو بہت سی تطویل کی ضرورت پڑتی اور اس میں کچھ فائدہ نہیں ہے۔ وَاللّٰہُ یَقُولُ الْحَقَّ وَہُوَ یُہْدِی السَّبِیلَ *

سنتیواں باب

زبور میں

زبور مہربانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی کتاب کے ہیں۔ عرب نے بھی انہی معنوں میں اس کو استعمال کیا ہے۔ جتنے کہ کلام الہی میں وارد ہوا ہے۔ وَکَلَّ شَیْئٌ فَعَلُوْهُ فِی الزُّبُرِ۔ ہر وہ چیز جو اُن سے عمل میں آئی کتابوں میں ہے۔ زبور کو داؤد نبی پر خدا نے اتارا تھا۔ اور وہ مفصل آیتیں تھیں۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ داؤد علیہ السلام پر اس کا نزول پورا کر چکا۔ تو ایک ہی دفعہ تمام کتاب کو انہوں نے اپنی قوم پر ظاہر کیا۔ داؤد کی زبان اور گفتگو میں نہایت لطافت تھی۔ اور وہ خصائل حسنہ رکھتے تھے۔ جب وہ زبور پڑھتے۔ تو وحوش و طیور سے حیوانات ان کے گرد کھڑے ہو جاتے۔ آپ نجیف البدن۔ قصیر القامت تھے۔ یعنی بدن کے دبلے چھوٹے قدر کے تھے۔ بڑے طاقتور تھے۔ اور اپنے زمانہ کے مستعمل علوم سے واقف تھے۔

جان۔ کہ ہر کتاب جو کسی نبی پر نازل کی گئی ہے۔ اس میں وہی علوم رکھے گئے۔ جو اس نبی کے حدود علم سے خارج نہ تھے۔ اور حکمت الہی تھی۔ تاکہ نبی اُس چیز سے بچر نہ رہے۔ جس وہ لایا۔ پس کتب الہیہ بعض بعض پر اُسی قدر فضیلت رکھتی ہیں۔ جس قدر کہ اللہ کے ہاں بعض رسول بعض پر فضیلت رکھتے ہیں۔ اسی لئے قرآن جمیع کتب منزلہ سے افضل ہے۔ کہ محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام تمام پیغمبروں سے افضل تھے۔ اگر تو یہ کہے کہ کلام الہی بعض بعض پر کیسے فضیلت رکھ سکتی ہیں۔ تو اس کے جواب میں میں کہتا ہوں۔ کہ حدیث میں آچکا ہے۔ کہ سورہ فاتحہ تمام آیات قرآنی سے افضل ہے۔ جب قرآن کی بعض سورتوں میں تفصیل جاری ہے۔ تو

پھر باقی تمام کتابوں میں کون سا متنازع رہا۔

جان۔ کہ زبور کے اکثر علوم مواعظ ہیں۔ اور باقی اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء ہے۔ جس کا کہ وہ مستحق ہے۔ اور اس میں شرائع و احکام کی چند خصوصیات ہیں۔ لیکن یہ مواعظ اور حمد و ثناء کے علوم بہت سے علوم کو شامل ہیں۔ مثلاً علم الہیہ حقیقیہ۔ علوم وجود مطلق۔ علم تجلی حق نے المخلوق۔ علم تسخیر و التدریر۔ علم مقتضیات حقائق الوجود۔ علم قواہل و استعدادات۔ علم طبیعیات۔ علم ریاضیات۔ علم المنطق یعنی علم منطق الطیر۔ علم خلافت۔ علم حکمت۔ علم فراست وغیرہ علوم۔ یہ کل علوم بطریق تتبع کے ہیں۔ اور کچھ ان میں سے مصرح طور پر ہیں۔ جن کا اظہار بیان رساں نہیں۔ اور نہ اسرار الہی میں سے کوئی ستران سے ظاہر ہوتا ہے۔ داؤد علیہ السلام کثیر العبادت تھے۔ اور کشف الہی سے پرندوں کی بولی جانتے تھے۔ اور توحۃ الہیہ سے ان سے باتیں کرتے تھے۔ پھر جس لفظ سے چاہتے معافی ان کے کانوں میں پہنچا دیتے تھے۔ جن کا وہ طیور ان سے ارادہ کرتے تھے۔ نہ جیسا کہ وہ شخص گمان کرتا ہے۔ جس کو اس کے حال کی واقفی نہیں۔ پس وہ گمان کرتا ہے۔ کہ وہ بالذات جانور کی زبان میں باتیں کرتے تھے۔ اس خیال سے کہ وہ اصطلاحی الفاظ تھے۔ بلکہ وہ باوجود ان کی آوازوں کے مختلف ہونے کے طیور کی باتوں کو سمجھتے تھے۔ اور ان معافی کو جان لیتے تھے۔ جن پر وہ آوازیں دلالت کرتی تھیں۔ اور یہ جاننا بطریق کشف الہی ہوتا تھا۔ یہ قول ان کے بیٹے سلیمان علیہ السلام کا ہے۔ کہ ہم کو پرندوں کی بولی سکھائی گئی۔ ہمیشہ ہی حال رہا جتے کہ گمان کرنے والوں نے گمان کیا۔ کہ پرندوں کے لئے ایک معین بولی ہے۔ جس سے بعض ان کے بعض کے ساتھ باتیں کرتے ہیں۔ او داؤد علیہ السلام چونکہ اس وضع کو پہچانتے تھے۔ اس لئے ان کی باتیں سمجھ لیتے تھے۔ بلکہ بجز اس کے کوئی بات نہ تھی۔ کہ ان کی آوازیں تھیں۔ جن کو وہ بدوں کسی وضع معلومہ کے نکالتے تھے۔ لیکن جب ان کو کوئی حاجت پیش آتی تھی تو ان سے ایک ایسی آواز ظاہر ہوتی تھی۔ کہ طیور بھی بطور الہام الہی اس کو سمجھ لیتے تھے۔ کیونکہ ان میں وحی بطاعت تھی۔ جب ان کو دوسری حالت پیش آتی۔ تو بعینہ اسی قسم کی آواز یا اس کے سوا کوئی اور آواز ان سے نکلتی پھر اس کو کوئی پرندہ یا اس کے سوا کوئی یا اس کے سوا کوئی اور بطریق الہام الہی کے سمجھ لیتا تھا۔ پس تمام حیوانات سے جو آواز نکلتی تھی۔ داؤد علیہ السلام بطور الہام کشف الہی اس سے اس چیز کو سمجھ لیتے تھے۔ جس کو وہ آواز متضمن ہوتی تھی۔ اور جب خود ان ہی سے کسی سے کلام کرنی چاہتے تھے۔ تو سریانی زبان میں باتیں کرتے تھے۔ یا کبھی حیوانات کی آوازوں میں۔ پھر وہ حیوان اس کو سمجھ لیتا تھا۔ اس توحۃ الہیہ کی وجہ سے جسے خدا نے داؤد علیہ السلام کی کلام میں رکھا تھا۔ اور یہ امر صرف داؤد و سلیمان علیہما السلام سے ہی مخصوص نہ تھا۔ بلکہ وہ جمیع خلفاء میں ایک عام بات ہے۔ میری مراد خلافت سے خلافت کبریٰ ہے۔ منطق الطیر میں ان دونوں پیغمبروں کی خصوصیت صرف یہی ہے کہ یہ باتیں کثرت ان سے ظہور میں آئیں۔ اور اس کا انہوں نے اذکار فرمایا۔ ورنہ جمیع افراد و اقطاب کو مملکت وجود میں تصرف حاصل ہے۔ اور ہر ایک ان میں سے وہ باتیں جانتے ہیں۔ جو رات اور دن میں نکلتی ہیں۔ پرندوں کی بولیاں نود رکھنا رہیں۔ چنانچہ شبلی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔ کہ اگر ایک سیاہ چیتوئی اندھیری رات میں ایک

سخت پتھر پر چل رہی ہو۔ اور میں اس کی آواز نہیں سنتا۔ تو میں خیال کرتا ہوں۔ کہ میں فریب میں آ گیا ہوں۔ یا میرے ساتھ کمر گیا گیا ہے۔ اور ایک اور بزرگ نے فرمایا ہے۔ کہ میں نہ یہ بات کہتا ہوں۔ جو شبلیؒ نے کہی۔ اور نہ اس کو سمجھتا ہوں۔ اس لئے کہ وہ حرکت کرنے کے لئے بھی تیار نہیں ہے۔ مگر میری قوت کے ساتھ۔ اور میں ہی اس کا محرک ہوں پھر میں کس طرح کہوں۔ کہ میں اس کو نہیں جانتا۔ اور ایک حدیث میں آیا ہے۔ کہ ایک جن نے آنحضرتؐ کو دغا مانا چاہا۔ تو آپؐ نے چاہا۔ کہ اُسے پکڑ کر مسجد کے کسی ستون کے ساتھ باندھ دیں۔ پھر سلیمان علیہ السلام کی دعاء ریت ہب لیٰ مَدَّكَ الْآلَاءِ ياد آگئی۔ تو اس کو چھوڑ دیا۔ ان کی دعاء یہ تھی۔ کہ اے الہی مجھے ایسا مالک بخش جو میرے بعد کسی کے لئے نہ ہو۔ اس دعاء سے ان کا مقصد۔ توحیدی یعنی دعوئے کرنا اور جلیج دینا اور ظہور تھا۔ جو اس خلافت سے متعلق تھا یعنی جنوں اور وحوش و طیور میں تصرف کے متعلق۔ اور یہ بات بعد سلیمان علیہ السلام کے علے و حیرت کمال کسی کے لئے نہیں ہوئی۔ لیکن بعض اشیاء میں سوائے بعض دوسری کے انبیاء علیہم السلام سے یہ باتیں ظہور میں آئیں۔ اور ان کے اتباع میں آویسا سے بھی یہ باتیں وقوع میں آئیں۔

جان۔ کہ زبور اشارت میں تخلیقات صفات افعال سے مراد ہے۔ اور زوریت فقط جملہ اسماء و صفات کی تخلیقات سے اور انجیل فقط تخلیقات اسماء ذات سے مراد ہے۔ اور فرقان مطلقاً جملہ صفات و اسماء کی تخلیقات سے مراد ہے۔ ذاتی ہوں یا صفاتی اور قرآن ذات محض سے مراد ہے۔ قرآن۔ فرقان۔ توریت کے متعلق پہلے ذکر ہو چکا۔ زبور کا تخلیقات صفات افعال سے مراد ہونا اس وجہ سے ہے۔ کہ وہ تفریعات فعلیہ اقتدار الہیہ کی تفصیل ہے۔ اسی لئے داؤد علیہ السلام عالم میں خلیفہ تھے۔ پھر انہوں نے ان احکام کو عالم میں ظاہر کیا۔ جن کی زبور میں ان کو وحی ہوئی تھی۔ پھر مضبوط اور محکم پر بار پلٹے تھے۔ لوہا نرم ہو جاتا تھا۔ اور طرح طرح کی مخلوق پر حکمرانی کرتے تھے۔ پھر ان کے ملک کے وارث سلیمان ہوئے سلیمان ان کے وارث تھے۔ اور داؤد حق مطلق کے وارث تھے۔ اور داؤد افضل تھے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ نے بتدارت کو خلافت دی۔ اور اس خطاب سے مخصوص فرمایا۔ يٰۤاٰدُۢدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِیْفَہٗ فِی الْاَرْضِ اور یہ بات سلیمان کو نصیب نہ ہوئی۔ مگر ایک قسم کے حصر کے ساتھ دعا کرنے کے بعد۔ حصر کے ساتھ اس طرح کہ میں میرے بعد کسی کو یہ خلافت حاصل نہ ہوں۔ اور داؤد نے یہ سمجھ لیا تھا۔ کہ کسی کے لئے یہ ممکن نہیں ہے۔ کہ ظاہر و باطن میں خلافت اس پر مخصوص ہو پس نہیں عطا کرتا حق تعالیٰ اس کو مگر بحیثیت ظہور یعنی خلافت کا کسی شخص پر حصر حرف ظہور میں ہو سکتا ہے۔ ظہور و بطون دونوں میں نہیں ہو سکتا۔ کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ سلیمان مذکورہ دعا کے جواب میں خدا نے فرمایا۔ کہ ہم نے ریح اس کے لئے سستہ کر دی۔ کہ اس کے علم کے مطابق چلتی تھی۔ پھر وہ چیزیں شمار کیں۔ جو اقتدار الہیہ سے سلیمان کو دی گئیں۔ یہ نہ کہا۔ کہ جو کچھ اس نے مانگا۔ ہم نے اس کو دیدیا۔ اس لئے کہ مخلوق کے کسی فرد کیلئے ایسی خصوصیت محال متعین تھی۔ یہ بات صرف خدا کی ذات سے ہی مخصوص ہے۔ جب خدا تعالیٰ بذات خود کسی منظر میں ظاہر ہوتا ہے۔ تو وہ منظر اس کی زمین میں خلیفہ اللہ کہلاتا ہے۔ خدا نے اپنے اس قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ کہ بیشک توریت کے بعد زبور میں ہم نے لکھ دیا ہے۔ کہ زمین کے وارث میرے نیکو کار اور صلح بندے ہونگے یعنی جو وراثت الہیہ کی صلاحیت سے

رکھتے ہیں۔ زمین سے یہاں مراد حقائق وجودیہ ہیں جو مظاہر حقیقہ و معانی غلطیہ میں منحصر ہیں ماسی کی طرف خدا نے اپنے قول میں اشارہ فرمایا ہے کہ میری زمین کشادہ ہے۔ پس میری ہی بندگی کرو۔ اگر تو کہے کہ سلیمان کی دعا ایک اعتبار سے تو قبول ہو چکی یعنی اس اعتبار سے کہ خلافت کبریٰ اللہ کے بعد کسی کے لئے نہ ہو۔ اور وہ یعنی اللہ حقیقت سلیمان ہے۔ تو پھر دعائان کی صحیح ہو گئی۔ تو تیرا یہ کہنا بجا اور سچ ہے۔ اور اگر تو یہ کہے کہ انکی دعا مستجاب ہوئی۔ اس اعتبار سے کہ خلافت صرف انہی پر مخصوص نہیں رہی۔ تو یہ بھی صحیح ہے۔ اس لئے کہ ان کے بعد بہت سے قطب بارخورد پیدا ہوئے جن کو اقتدار الہیہ سے حصہ ملا۔ پس تیرا یہ کہنا بھی سچ ہے جس اعتبار سے تو چاہے کہہ دے۔

جب داؤد نے یہ سمجھا کہ خلافت مخلوق میں سے کسی شخص پر خاص نہیں ہو سکتی۔ کہ اس کے بعد کسی کو اس سے حصہ نہ ملے۔ تو ایسی دعا سے وہ باز رہے۔ اور سلیمان نے بطریق تادب الہیہ اس دعا کو مانگا۔ وہ تادب الہیہ یہ کہ مظاہر الہیہ میں وہ متفرد ہوں۔ اس لئے کہ حق جو عین ان کی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔ وہ بذات خود ان مذکورہ مظاہر میں متفرد ہے۔ اور یہ بات اگرچہ ظاہر حال میں ممنوع ہے۔ لیکن وسعت الہی اور امکان وجودی کی جہت سے امکان رکھتی ہے۔ لیکن کوئی شخص نہیں جانتا کہ یہ بات اس کو ثابت ہوئی یا نہیں۔ اسی مقام سے خدا نے اپنے اولیاء کی بابت خبر دی کہ وَمَا قَادَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ پس اس جہت سے امتناع بھی ثابت ہو گیا۔ اسی لئے صدیق اکبر نے فرمایا العجز عن درك الادراك ادراك اور آنحضرت نے فرمایا لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ پس آنحضرت نے طلب میں ادب کی رعایت کی اس امر میں جس کا حصول ممکن نہیں۔ اور اپنے رب کے کمال کی وجہ سے عجز کے معترف ہوئے۔ آپ سلیمان کی نسبت اپنے رب کی شناسائی میں بڑھ کر تھے۔ اس لئے کہ سلیمان نے وہ چیز مانگی۔ اور اسے شناخت کیا جو انہما رکھتی ہے۔ اور آپ نے اس چیز کو شناخت کیا۔ جو انہما نہیں رکھتی۔ اور ایسی چیز کے اور اک کی طلب میں تب کو ملحوظ رکھا جو اور اک نہیں کی جاسکتی۔ اور اسی کے حصول کی بابت دعا کو ترک رکھا۔ اس لئے کہ وہ جانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کے لئے یہ بات نہیں رکھی۔ اس لئے کہ یہ اس کی ذاتی خصوصیت ہے۔ جس کو خدا نے اپنی تمام مخلوق سے اپنے لئے مختار فرمایا ہے۔ پس دیکھ کہ کتنا فرق ہے۔ اس شخص کے مرتبہ میں جس کی معرفت محدود ہے اس شخص کے مرتبہ سے جس کی معرفت غیر محدود ہے۔ اس مقام میں محمدی اولیا نے کہہ دیا۔ جو کہہ دیا۔

شیخ عبد القادر کا قول فتوحات کبیرہ میں محی الدین ابن عربی نے بے اسناد خود بیان کیا ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ اے انبیاء کے گروہ تم کو تو نبوت کا لقب ملا اور ہم نے وہ چیز پائی جو تم کو نہیں ملی۔ اور شیخ ابو الفیث بن جلیل نے کہا ہے کہ ہم نے ایسے دریا میں غوطہ لگایا کہ نبی جس کے صرف کنایہ پر نظر رہے ہیں۔ یہ کلام اگرچہ ایک جزاویل کی رکھتا ہے لیکن ہمارا انداز یہ ہے کہ مطلق نبی مطلق ولی سے نفص ہے۔ نبوت اور ولایت کے متعلق انشاء اللہ اسی کتاب میں ذکر آیا گیا۔ منہر جم عرض کرتا ہے کہ جس شخص کو صوفیہ کرام کی کلام سے حیرت پیدا ہو۔ وہ شاہ ولی اللہ صاحب ہلوی کی کتب متصرف کا مطالعہ کرے۔ صوفیہ کرام کے یہ تمام حقائق نفس کلیہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور نبوت کا مقام اس سے بالاتر ہے

اُتیسواں باب

انجیل میں

اللہ تعالیٰ نے سریانی زبان میں عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی۔ اور سترہ زبانوں میں اسکی قرأت کی گئی۔ انجیل کی ابتداء اسم اب وام وابن سے ہے۔ جیسا کہ قرآن کی ابتداء بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سے۔ انکی قوم نے اس کلام کو ظاہر پر محمول کیا۔ اور گمان کیا۔ کہ اب۔ ام۔ ابن۔ روح۔ مریم۔ عیسیٰ سے مراد ہیں۔ اور کہہ دیا۔ کہ اللہ میں کایسرا ہے۔ یہ نہ جانا۔ کہ اب سے مراد اسم اللہ ہے۔ اور ام سے کنہ ذات جو ماہیت حقائق سے معتبر ہے۔ اور ابن سے کتاب مراد ہے۔ اور وہ وجود مطلق ہے۔ اس لئے کہ وہ ماہیت کنہ کی ایک فرع اور نتیجہ ہے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ وَحَدِّثْهُمْ اَنْ اَقْرَأَ الْکِتَابَ اور یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ جس کا ذکر کیا گیا۔ اور پہلے بھی اپنے باب میں اس کا مفصل ذکر ہو چکا ہے۔ عیسیٰ نے اپنے قول مَا قُلْتُ لَهُمْ اَلَا مَا اُكْرِتْنِيْ بِہ میں اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ کہ میں نے ان کو وہی بات کہی ہے۔ جسے ان کو پہنچانے کا تو نے مجھے حکم دیا ہے۔ اور یہ کلام ہے۔ پھر کہا۔ اِنْ اَعْبَدُوا اللّٰهَ سَرِیْئًا وَكِرْہًا۔ کہ اللہ کی بندگی کرو۔ جو میرا بھی رب ہے۔ اور تمہارا بھی۔ حتیٰ کہ وہ جان لے۔ کہ عیسیٰ نے ظاہر انجیل پر اقتصار نہیں کیا۔ بلکہ اپنے قول اِنْ اَعْبَدُوا اللّٰهَ سَرِیْئًا وَكِرْہًا سے وضوح و بیان میں زیادتی کر دی ہے۔ تاکہ ان کا یہ وہم رفع ہو جائے۔ کہ وہ اب۔ ام اور روح ہے۔ اور اللہ کے نزدیک عیسیٰ بری الذمہ ہو جائیں۔ اس لئے کہ انہوں نے انجیل کے اس قول کا اصل مطلب ان پر واضح کر دیا۔ مگر وہ عیسیٰ کے بیان پر نہ رہے۔ بلکہ کلام الہی کے ظاہر مفہوم کی طرف چلے گئے۔ اور جواب میں مسیح کا یہ کہنا مَا قُلْتُ لَهُمْ اَلَا مَا اُكْرِتْنِيْ بِہ اس میں انکی اپنی قوم کی طرف سے بھی عذر خواہی تھی۔ یعنی تو نے مجھے اس کلام سے جس کی ابتداء اب۔ ام۔ ابن کے نام سے ہے۔ انکی طرف بھیجا۔ پھر جب میں نے یہ اکلام بجنسہ ان کو پہنچا دیا اور انہوں نے وہی معنی لئے۔ جو بظاہر تیری کلام سے تبادر ہوتے تھے۔ تو پھر اس پر تو ان کو کلامت نہ فرما۔ اس لئے کہ وہ اسی بات میں ہیں۔ جس کو تیری کلام سے انہوں نے سمجھا۔ پس ان کا شرک عین توحید ہے۔ اور انکی مثال اس مجتہد کی سی ہے۔ جس نے جہنم کو کیا اور اپنے اجتہاد میں خطا کی۔ اس کے لئے اجتہاد کا اجر ہے۔ پس عیسیٰ نے خدا تعالیٰ کے اس قول کے جواب میں کہ اَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اَتَّخِذُوْنِیْ وَاَتَّحِیْ الرَّہْمٰنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اپنی قوم کی عذر خواہی کی۔ جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔ اپنے قول میں انہوں نے یہ راہ اختیار کی۔ یہاں تک کہ کہا۔ وَاِنْ تَغْفِرْہُمْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْمَغْفِرُ الْکَبِیْرُ اور یہ نہ کہا۔ وَاِنْ تَعَذِّبْہُمْ فَاِنَّکَ شَدِیْدُ الْعِقَابِ اور نہ جو مشابہ اس

قول کے ہے۔ بلکہ مغفرت کا ذکر کیا۔ اس لئے کہ وہ حق سے ان کی مغفرت کی خواہش رکھتے تھے۔ وہ خدا کی طرف سے اس بات کے منصف ٹھہرے۔ کہ انہی قوم حق سے باہر نہیں نکلی۔ اس لئے کہ انبیاء علیہم السلام کسی ایسے شخص کی بات مغفرت طلب نہیں کرتے۔ جس کو وہ عذاب کا مستحق سمجھیں۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ابراہیم نے اپنے باپ کے لئے مغفرت نہیں مانگی۔ مگر ایک اور کے لئے جو جب جس کا انہوں نے اس سے وعدہ فرمایا۔ جب ان پر عذاب ہو گیا۔ کہ وہ خدا کا دشمن ہے۔ لہذا وہ اس سے بیزار ہو گئے۔ ایسا ہی تمام انبیاء کا حال ہے۔ عیسےؑ کا اپنی قوم کے لئے مغفرت کا طلب کرنا اسی لئے تھا۔ کہ وہ سمجھتے تھے۔ کہ وہ اپنی طرف سے حق پر ہیں۔ اگرچہ وہ نے حقیقت باطل پر تھے۔ اور ان کا اپنے اعتقاد میں حق پر ہونا یہی اُن کا آل کار ہے۔ اگرچہ وہ عقاب کے لائق ہیں۔ اس لئے کہ درحقیقت ان کا اعتقاد باطل ہے۔ اسی لئے مسیح نے کہا۔ کہ اگر تو ان کو عذاب کرے۔ پھر اس کے بعد وہ خوب بولے۔ یہ کہ وہ تیرے عباد یعنی عابد ہیں تیرے معاند نہیں ہیں۔ اور نہ اُن لوگوں میں سے ہیں۔ جن کا کوئی مولیٰ نہیں ہے۔ اور وہ کافر ہیں۔ جن کا کوئی مولیٰ نہیں ہوتا۔ لیکن وہ حقیقت میں اہل حق ہیں۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ عیسےؑ کی اور انہی ماں اور روح القدس کی حقیقت ہے۔ بلکہ تمام چیزوں کی حقیقت ہے عیسےؑ علیہ السلام کے اس قول کے کہ وہ تیرے عباد یعنی عابد ہیں یہی معنی ہیں۔ پس مسیح نے شہادت دی۔ کہ وہ عباد اللہ ہیں۔ اور ان کی ذات یہی تیرے لئے کافی ہے۔ کہ ان کے پیغمبر نے ان کے عباد اللہ ہونے کی شہادت دیدی۔ اسی لئے حق تعالیٰ نے اس کا نام کے بعد فرمایا۔ کہ یہ وہ دن ہے۔ کہ جس میں اللہ کے ہاں صادقوں کو ان کا صدق نفع دیگا۔ یہ عیسےؑ کے لئے اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ ان کے مطلب کو پورا کر دیا۔ یعنی جبکہ وہ میری کلام کی تاریخ میں جیسا کہ ان پر ظاہر ہوا۔ اپنی طرف سے صادق ہیں۔ اگرچہ حقیقت الامر اس کے خلاف ہے۔ تو ان کا یہ صدق ان کو اللہ کے ہاں نفع دیگا۔ نہ اس کے غیر کے ہاں۔ کہ جس کی نسبت وہ الہیہیت کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ امر اس شخص پر بھی جس کے نفس کے متعلق وہ الہیہیت کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے۔ کہ وہ ہمارے نزدیک ایسے اعتقاد میں گمراہی کا علم رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ اس اعتقاد پر عذاب دئے گئے۔ لیکن چونکہ اُن کا آل حق کی اس تجلی کی طرف ہو گا۔ جو ان کے دلی اعتقاد کی حقیقت ہے جس پر کہ اب وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہیں۔ اور وہ ان کے صدق کی ایک صورت ہے۔ اس لئے اُس اعتقاد میں ان کا صدق اپنے رب کے ہاں ان کو نفع دیگا۔ حتیٰ کہ ان کا علم آخر کار رحمت الہیت کی طرف رجوع کرے گا۔ پس حق تعالیٰ اُن پر بھی ان کے نفسوں میں اسی اعتقاد کے موافق تجلی فرمایا۔ جو عیسےؑ کے متعلق وہ رکھتے ہیں۔ پھر ان پر ظاہر ہو جائیگا۔ کہ ان کا اعتقاد اسی وجہ سے حق تھا۔ ان کے اعتقاد کے موافق تجلی اس لئے ہو گی۔ کہ حدیث میں آپ کا ہے۔ کہ حق تعالیٰ کا سلوک بندہ کے ساتھ اسی طرح کے موافق ہوتا ہے۔ جو بندہ اس کے ساتھ رکھتا ہے۔

پھر اس کے بعد جانتا چاہئے۔ کہ انجیل تجلیات اسماء ذات سے مراد ہے۔ یعنی اسماء میں ذات

کی تجلیات سے۔ اور تجلیات مذکورہ میں سے ایک واحدیت میں اس کی تجلی ہے جس میں کہ وہ قوم عیسٰی پر عیسٰی
 مریم۔ روح القدس کی صورت میں ظاہر ہوا۔ پھر ان مظاہر میں سے ہر مظہر میں انہوں نے حق کو مشاہدہ کیا۔
 اور وہ اگرچہ اس تجلی کی جہت سے حق پر تھے۔ لیکن اس میں انہوں نے خطا کی۔ اور گمراہ ہو گئے۔ خطا تو یہ تھی کہ
 انہوں نے الوہیت کو عیسٰی۔ مریم۔ روح القدس میں محصور کر دیا۔ اور گمراہی یہ کہ وہ اس حضرت واحدیت میں تجسیم
 مطلق اور شبیہ مطلق کے قائل ہو گئے۔ حالانکہ اس حضرت واحدیت کا یہ حکم نہیں ہے۔ جس کے کہ وہ لقیہ و
 حصہ کے ساتھ قائل ہوئے۔ یہ تھا۔ ان کی خطا و ضلالت کا محل اس کو سمجھ۔ انجیل میں وہی بات تھی جس
 کے ساتھ ناموس لاہوتی وجود فاسوتی میں قائم ہے۔ اور وہ خلق میں ظہور حق کا مقتضاء ہے۔ لیکن چونکہ نصاریٰ
 تجسیم اور حصہ کی طرف چلے گئے۔ اور ان کا یہ اعتقاد انجیل کے مخالف تھا اس لئے وہ حقیقت وہ انجیل پر قائم
 نہ رہے۔ ہاں محمدیوں نے اس سے فائدہ اٹھایا۔ اس لئے کہ انجیل کا لب لباب قرآن کی ایک ہی آیت میں مل جاتا
 ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے وَفُتِحَتْ يَدُكَ مِنْ مُرْدُجٍ اور اس کی روح اس سے کوئی جدا گانہ چیز نہیں
 ہے۔ یہ تو اس ظہیر سے اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے۔ جو آدم کے وجود میں تھا۔ پھر اس آیت سے اس کی تائید
 فرمائی ہے۔ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ۔ عقرب ہم
 اپنے نشان عالم میں اور خود ان کے نفسوں میں دکھائیں گے۔ حتیٰ کہ ان پر ظاہر ہو جائیگا۔ کہ وہ حق ہے یعنی نام
 عالم جو آفاق وَفِي أَنْفُسِهِمْ سے عبارت ہے۔ وہ حق ہے۔ پھر بیان کیا۔ اور اپنے اس قول میں اس کی تصریح
 کی۔ جو آنحضرت صلعم کے حق میں فرمایا اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ اور اپنے اس قول میں وَمَنْ
 يُطِيعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اطَاعَ اللّٰهَ پس محمدیوں نے اس سے حق امر کی طرف ہدایت پائی۔ اسی لئے وجود حق کو انہوں
 نے صرف آدم میں ہی محصور کر لیا۔ باوجود اس کے کہ آیت اس حقیقت کو صرف آدم میں ہی متعین کر رہی ہے۔
 لیکن انہوں نے پاس ادب کیا۔ اور جاننا کہ مراد آدم سے ہر فرد انسانی ہے۔ حق کو اپنے کمال کے ساتھ انوار
 امتثال امر الہی جمیع اجزاء وجود میں مشاہدہ کیا۔ اور وہ امر الہی خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ
 الْحَقُّ۔ ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابی مسلمانوں نے کہا۔ اگر اس قسم کی آیت انجیل میں نازل
 ہوتی۔ تو نصاریٰ اس حقیقت کی طرف ہدایت پاتے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ جو کتاب ہمارے نازل فرمائی
 ہے۔ اس میں یہ لابی خصوصیت تھی۔ کہ بہتوں کو اس سے گمراہ کرتا تھا۔ اور بہتوں کو اس سے ہدایت دیتا تھا۔
 جیسا کہ قرآن شریف میں آچکے ہیں۔ کیا تو علماء ظاہر کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ وہ دونوں آیتوں کی تاویل میں کیسے
 گمراہ ہوئے۔ کہ وہ بھی ان دونوں آیتوں کی تاویل میں اسی طرف گئے۔ جس طرف کفر ناری گئے۔ اگرچہ جس طرف
 وہ گئے ہیں۔ وہ بھی حق کی جہتوں میں سے ایک جہت ہے۔ لیکن ان کے ہاں چونکہ اس کے اصول حکم ہو گئے ہیں
 اس لئے وہ ان محکم اصولوں کی وجہ سے حق سے بہت دور پڑ گئے ہیں۔ اور وہ اس کی شناخت نہیں کر سکتے۔ بیشک
 محقق عارفوں نے ان دونوں آیتوں سے معرفت الہی کی طرف ہدایت پائی۔ پس وہ چیز جس سے انہوں نے بات

یائی۔ عین اُس چیز کا ہے۔ جس سے وہ گمراہ ہوئے۔ قال اللہ تعالیٰ یُضِلُّ بِهِ کَثِیْرًا وَیَهْدِیْ بِہٖ کَثِیْرًا
وَمَا یُضِلُّ بِہٖ اِلَّا الْفٰسِقِیْنَ۔ گمراہ کرتا ہے۔ ساتھ اس کے بہتوں کو اور ہدایت کرتا ہے ساتھ اس کے
بہتوں کو۔ اور نہیں گمراہ کرتا مگر فاسقوں کو۔ عربی زبان میں انڈے کی بابت بھی جبکہ وہ بگڑ جاتا ہے۔ اور چوزہ کے
نکلنے کے قابل نہیں رہتا۔ فاسق کا لفظ بولا جاتا ہے۔ اور یہاں اس لفظ سے مراد وہ قوم ہے۔ جن کی قابلیتیں اس
قابل نہیں رہیں۔ کہ وہ تجلی الہی کو قبول کر سکیں۔ اس لئے کہ ان کے ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی ہے۔ کہ حق تعالیٰ
اپنی خلق میں ظاہر نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ یہاں کسی صورت میں بھی ان پر ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس پر انہوں
نے تنزیہ کے ان اصولوں کو مؤید پایا۔ جن سے ذات الہیہ پر حکم لگایا جاتا ہے۔ ان اوصاف حکمیہ کو لیکر وہ امور
عینیہ کو چھوڑ بیٹھے۔ اور یہ نہ جانا۔ کہ یہ اوصاف حکمیہ اپنے کمال کی صورت میں بعینہ اسی امر عینی اور وہ جو خلقی حق
کے اوصاف ہیں۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے خود اپنی طرف سے اپنی کتاب کے بعض مقامات میں اس سے خبر دی ہے
جیسا کہ فرمایا فَاَیْمًا تَوَلَّوْا فَرَجًا۔ اللہ اور فرمایا وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تَنْصُرُوْنَ اور نیز فرمایا وَمَا
خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِیَّ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ اور نیز یہ قول وَسَخَّرَ لَکُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی
الْاَرْضِ جَمِیْعًا مِنْہٗ رَاسٌ ایت میں لفظ مِنْہٗ محل حجت ہے۔ مترجم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد
کہ اللہ تعالیٰ بندہ کی آنکھ کاں۔ ہاتھ اور زبان ہے۔ اور اس قسم کی ادبیات و احادیث جن کا حصر ممکن نہیں پس
اس کو سمجھ۔ وَاللّٰہُ یَقُوْلُ الْحَقُّ وَہُوَ یُہْدِی السَّبِیْلَ

۳۹ انتالیسواں باب

اس حدیث کے بیان میں کہ اللہ آخر کی تہائی پہلے آسمان میں نیا پڑھول فرماتا ہے پس کہتا ہے

عاریہ اشارۃ ہرزہ و حمد میں حق سبحانہ و تعالیٰ کے ظہور پر ولادت کرتی ہے۔ پس رات سے مراد یہ خلق
کی ظلمت ہے۔ اور آسمان دنیا سے مراد خلق کا ظاہر وجود ہے۔ اور ثلث اخیر سے مراد اس کی حقیقت ہے۔ اس لئے
کہ موجودات کی ہر شے تین قسموں میں منقسم ہے۔ ایک ظاہر جو ملک کے نام سے موسوم ہے۔ اور ایک باطن جسے ملکوت
کہا جاتا ہے۔ اور تیسری قسم ان دونوں قسموں سے منزہ ہے۔ اور وہ قسم جبروتی الہی کے نام سے موسوم ہے۔ جسے
اس حدیث میں بلسان اشارۃ ثلث اخیر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور حقیقت میں کوئی انقسام نہیں۔ اس لئے کہ ایک چیز
جب اپنے عدم انقسام سے اعتبار کی جاتی ہے۔ تو یہ امر لابدی ہے۔ کہ اس کا ایک ظاہر سمجھا جائے۔ اور وہ اس کی

صورت ہے اور ایک اس کا باطن سمجھا جائے۔ اور وہ اس کا نفس ہے۔ اور ضروری ہے۔ کہ ایک اس کی حقیقت بھی ہو۔ جس کے ساتھ وہ قیام رکھتا ہے۔ پس ثلث اخیر سے اشارہ ظاہر ہو گیا۔ پھر حق کا تنزل خود تشبیہ خلقی میں اپنی تنزیہ کے ساتھ اس کا ظہور ہے۔ اور اس حدیث کا بہ اشارہ دیگر ایک اور اعتبار بھی ہے۔ یہ دوسرا اشارہ پہلے اشارہ سے اعلیٰ ہے۔ اور وہ تیرا اس بات کا جانتا ہے۔ کہ مراد ثلث اخیر سے صفت الہیہ ہے۔ جس سے وہ اپنے بندہ پر تجلی فرماتا ہے۔ اور ظہور ذات کی حقیقت اس صفت کے اخیر میں ہوتی ہے۔ نہ اس کے ابتدائی امور میں اور نہ اس کے اوسط میں۔ اور یہ ایک ذاتی امر ہے۔ جو بدول کشف شناخت نہیں کیا جاتا۔ میری مراد اس امر سے ظہور صفت کے اواخر میں ذات کا ظہور ہے۔ اور صفات کی کسی شے کی حد نہیں۔ اور یہ انتہا جو ہمارے قول سے ثابت ہو رہی ہے۔ ذات کا حکم ہے۔ پس ذات لیلۃ الصفات کے ثلث اخیر میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس کا قول کہ سماء و نیا کی طرف اس کا تنزل ہوتا ہے۔ سماء و نیا سے مراد اس کی وہ صفات ہیں۔ جن سے اس کی خلق نے اس کو اسماء میں پہچانا۔ اور وہ اسماء دینا ہیں۔ اس لئے کہ اس کی صفتیں بلند ہیں۔ اور اسماء کے لئے عبودیت کی پستی ہے۔ پس وہ یعنی اسماء خلق جن میں اس کی صفات علیاء کا ظہور ہوا۔ دنیا ہیں۔ جو لفظاوت کی ٹوٹ ہے جو ذات سے ماخوذ ہے۔ اور اس کے اسماء کہ یہی سماء و نیا ہے۔ وہ چیز ہے۔ کہ جس کے ساتھ ان کی عبودیت نے قیام پایا۔ ان اعتبارات کا حاصل یہ ہے۔ کہ حق تعالیٰ کا ظہور اپنے بندوں پر ان صفات میں ہوتا ہے۔ جن سے انہوں نے اس کو پہچانا۔ جبکہ ان صفات کا ظہور پورا ہو چکا ہے۔ یعنی وہ اس صفت کے کمال ظہور سے پہلے ان صفات کے ساتھ تھے۔ نہ اس کے ساتھ۔ پھر جب ظہور کی نہایت میں ذات نے آلیا۔ تو وہ اس کی ذات کے ساتھ ہو گئے۔ نہ اس کی صفات کے ساتھ۔ پس اس کو خوب سمجھ۔ مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ پہلے اشارہ کا حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے۔ کہ یہ خلق عین حق ہے۔ جس کی صورتیں حق نے تنزل کیا۔ ثلث اخیر سے مراد اس کی حقیقت اور ذات سے مراد خلق کی تاریکی ہے۔ اور سماء و نیا سے مراد یہ عالم خلق ہے۔ اور دوسرے اشارہ میں جو حدیث کا مطلب بیان کیا گیا ہے۔ اس کو وہ عارف سالک سمجھ سکتے ہیں۔ جو بہ ترتیب افعال و صفات و ذات میں سیر کرتے ہیں۔ ذات کی سیر ثلث اخیر میں ان کو حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ مصنف نے تفصیل اور بیان فرمایا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مترجم

اور بطریق ستر اس حدیث کا ایک اور بھی اشارہ ہے۔ اور وہ کاملوں کے غنی میں ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ جب تو نے اس بات کو سمجھ لیا۔ کہ مراد میں سے ذات الہیہ ہے۔ اور ثلث اخیر سے کمال معرفت مراد ہے۔ جو ذات کے لئے جائز ہے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ کی دو معرفتیں ہیں۔ ایک وہ جس کے کمال کا ادراک کرنا جائز ہے۔ اور دوسری وہ جس کے کمال کا ادراک جائز نہیں۔ کمال معرفت جائز ہے۔ جو جس نے ثلث اخیر کو مراد لیا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ دل کو اللہ سے تین معرفتیں ہیں۔ پہلی معرفت منہا عرف نفسہ فقد عرفہ۔ و ربہ کے معنی ہیں۔ جس کا بیان پہلے ابواب میں مذکور ہو چکا۔ دوسری معرفت معرفت الوہیت ہے۔ جس میں

تو جمال ذات کو صفات سے شناخت کرتا ہے۔ اور یہ معرفت معرفت رب کے بعد ہوتی ہے۔ جو معرفت نفس کے ساتھ مقید ہے۔ اور تیسری معرفت ذوق الہی ہے۔ جو وجودِ عبد میں سرایت کرتا ہے۔ پھر وہ اس ذوق الہی کی معرفت سے حق میں ہو کر غیب سے شہادت میں نمودل کرتا ہے۔ یعنی ربوبیت کے آثار اسی کے جسم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر اس کا ہاتھ قدرت اور اس کی زبان تکوین ہو جاتی ہے۔ (کہ جس چیز کے لئے کہتا ہے۔ ہو جلد وہ ہو بڑی ہے۔ مترجم) اور اس کے ہاؤں چلنے لگ جاتے ہیں۔ اور اس کی آنکھ کے کوئی چیز پوشیدہ نہیں رہتی۔ اور اس کے کان ہر شے کا کلام سننے میں لگے رہتے ہیں۔ انہی معنوں کی طرف آنحضرت صلیع نے اس حدیث میں اشارہ فرمایا ہے۔ حتیٰ کون سمعہ الذی سمعہ اللہ ویبصر الذی یبصرہ اللہ الخ حدیث سنہ کریں اس کے کان آنکھ ہو جاتا ہوں۔ جن سے وہ سنتا دیکھتا ہے۔ پس حق اس کا ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور وہ اس کا باطن۔ اس کلام کا حاصل یہ ہے۔ کہ نمودل رب سے مراد اس کے آثار و صفات کا ظہور ہے۔ جو ربوبیت کے مقتضیات سے ہے۔ اور سماء و دنیا سے مراد جسم ولی کا ظاہر ہے۔ اور ثلث اخیر سے مراد معرفت ذوق الہی ہے۔ جو بندہ کے وجود میں ساری ہوتی ہے۔ اور جس سے اس کا محقق صحیح اور سخی تمام ہوتا ہے (اصطلاحاً) صوفیہ سے ایک حق و سخی ہے۔ جس کا مطلب اس سے پہلے خود مصنف نے بیان کر دیا ہے) اور پھر جس سے اس کا حق متحقق ہوتا ہے۔ اور ہر بات سے مراد اس کا ہر ظہور و فانی ہے۔ جو ہر ولی میں ہوتا ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اور حدیث کی عبارت کو اس چیز سے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ حدیث کے ظاہر مفہوم سے نکال۔ بلکہ جس بات پر ہم نے تجھے آگاہ کیا ہے۔ اس سے متحقق ہو۔ اور ظاہر مفہوم حدیث کو بھی نہ چھوڑ۔ اس لئے کہ آنحضرت صلیع کا کلام لا انتہا اسرار کو شمل ہوتا ہے۔ اور آپ کے کلام کا ظاہر بھی ہے۔ اور باطن بھی۔ اور ہر باطن کے لئے ظاہر اور ہر ظاہر کے لئے باطن ہے۔ اسی طرح سات بطون تک ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلیع نے فرمایا ہے۔ کہ قرآن کے سات بطون ہیں۔ اور آنحضرت صلیع کا کلام بھی کلام الہی کا ایک شعبہ ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنی خواہش نفس سے نہیں بولتے۔ بلکہ وہ خدا کی بلائی بولتے ہیں۔ خدا تعالیٰ ان پر رحمت بھیجے اور انکو مزید شرف و عظمت۔ محمد اور کرم عطا کرے۔

چالیسواں باب

فاتحہ الکتاب کے بیان میں

جان۔ کہ فاتحہ الکتاب کا نام سبع مثانی ہے۔ اور وہ سات صفات نفسیہ ہیں۔ کہ وہ حیات۔

علم۔ ارادت۔ قدرت۔ سمع۔ بصر۔ کلام ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ فاتحہ کو اپنے اور اپنے بندہ کے درمیان تقسیم کیا ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ وجودِ خلق اور حقِ مطلق میں تقسیم ہے۔ پس انسان بہ اعتبار اپنے ظاہر کے خلق اور بہ اعتبار اپنے باطن کے حق ہے۔ اور وجود بھی ظاہر و باطن میں منقسم ہے کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ صفاتِ نفسیہ نفسِ خود و ذواتِ خود صفاتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ جیسا کہ حق کی نسبت کہا جاتا ہے۔ کہ وہ حقِ عالم یعنی زندہ جاننے والا ہے۔ محمد کی بابت بھی کہا جاتا ہے کہ وہ حقِ عالم ہے۔ اسی طرح جمیع صفات کو قیاس کر۔ پس یہ سورۃ فاتحہ کا حق اور عباد میں انقسام ہے۔ فاتحہ جس سے اس پر دلالت کی جاتی ہے۔ اس میں انسانی کی طرف اشارہ ہے جس سے خدا نے وجود کے قفل کھولے۔ اور عباد اور رب کے باطن اُس کا انقسام اس امر کی طرف اشارہ ہے۔ کہ انسان اگرچہ خلق ہے۔ پر حق اس کی حقیقت ہے۔ پھر عباد کہ وہ اوصافِ عبودیت کو حاد ہی ہے۔ ایسا ہی اوصافِ ربوبیت کو بھی حاد ہی ہے۔ اس لئے کہ اللہ اس کی حقیقت ہے۔ اور وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد ہے۔ اور وہاں کوئی اس کا غیر نہیں ہے۔ اور دونوں مرتبوں خالق و حق میں وہی معتبر ہے۔ اور ان دونوں ملکوتوں میں وہی موجود ہے۔ کیا تو سورۃ فاتحہ کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تقسیم دو باتوں پر کی ہے۔ ایک شاعرِ حق و دہری بندہ کے لئے دعا۔ پھر بندہ کو دیکھو۔ کہ کیسے اس کے بھی دو حصے کئے ہیں۔ ایک کمالاتِ الٰہیہ حکمیہ۔ ایک کمالاتِ الٰہیہ حکمیہ غیبیہ وجودیہ دوسرا نقائصِ خلقیہ غیبیہ شہودیہ ہیں وہ یعنی عہدِ فاتحہ الکتاب ہے۔ اور وہ سبع مثانی ہے۔ اور اس سورۃ میں بہت سے اسرار ہیں جن کی ان اوراق میں گنجائش نہیں۔ بلکہ بعض ایسے ہیں۔ جن کی اشاعت کی ہم کو بھی وسعت نہیں۔ لایہدی ہے۔ کہ ہم بطریقِ تفسیرِ کلامِ الٰہی سے برکت لینے کے طور پر ظاہرِ سورۃ کے متعلق گفتگو کریں۔

قال اللہ تعالیٰ۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بسم اللہ کے متعلق ہم نے ایک مستقل کتاب مسمیٰ بالکیف والرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھی ہے۔ جو اس کی شرح دیکھنی چاہیے۔ وہ اس کا مطالعہ کرے۔ اس کتاب میں ہم بطریقِ اشارہ اس کے متعلق کچھ گفتگو کریں گے۔ اور اشارہ کا یہی مقام ہے۔ علماء عرب نے کہا ہے۔ کہ باءِ بسمۃ استغاثت کے معنوں میں ہے۔ معنی اس کے یہ ہیں۔ کہ اللہ کے نام کی برکت سے فلاں کام کر۔ فعل کا ذکر چھوڑ دیا گیا ہے۔ تاکہ ہر فعل کو عام ہو۔ اور لسانِ اشارہ سے فعل کی تقریر یوں ہے۔ بسم اللہ یعرف اللہ اللہ کہ اس کی معرفت کی طرف کوئی راہ نہیں۔ لیکن اس وقت جبکہ اس اسم کی تجھ پر تجلی ہو۔ اس لئے کہ وہ کمالات کیلئے ایک آئینہ رکھا گیا ہے۔ جس میں تو اپنے چہرہ کو مشاہدہ کرتا ہے۔ پس تو اپنے چہرہ کو سوائے آئینہ کے اور کسی چیز میں نہیں دیکھ سکتا۔ پس جس چیز کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اس کو سمجھ۔ اس لئے کہ تیرا آئینہ بحرِ حقیقت کی کشتی ہے۔ جس کا چیلنا اور ٹھیکرنا اللہ کے نام کے ساتھ ہے۔ نہ اس کے غیر کے نام سے۔ پھر جب بحرِ توحید میں قلب کا فلاح اسم کی کشتی پر سوار ہو گیا۔ اور رحمانیت کی ہوائی لاجنہ فی الرحمن من جانبہ السین کی جڑیں چلنے لگی۔ معنی اس حدیث کے یہ ہیں۔ کہ میں مین کی جانب سے رحمن کی سبجِ طیبہ کو محسوس کرتا ہوں حدیث میں لفظ

نفس نفع فاء آیا ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے نفس بسکون فاء کے معنی لئے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں (یعنی
 نفس اسم رحیم کی رحمت کی ہدایت سے ذات کے کنارے تک پہنچ گیا۔ پھر وہ اپنے اسماء و صفات
 میں منترہ ہوا۔ اور وجود کی فائز کو کھولا۔ اور ثابت ہو گیا۔ کہ عابدین محبوب ہے۔ پھر کہا الحمد للہ۔ اللہ کے
 نفس کی شنائی۔ ساتھ اس چیز کے جس کا کہ وہ مستحق ہے۔ اور اس کے نفس کی ثناء عین اس کا ظور ہے
 اور اس چیز میں اس کی تجلی ہے۔ جو اس کے لئے وہ ہے۔ اور الف اور لام اگر دونوں شمول کے معنوں میں
 ہوں۔ جس کا ان معنوں پر اعتبار کیا گیا ہے۔ کہ جمیع محامد اللہ کے لئے ہیں۔ اور وہ حق و خلق کی جمیع صفات
 محمودہ سے مراد ہے۔ پس اپنے نفس پر اس کی ثناء مراتب الہیہ و مراتب خلقیہ میں اس کا ظور کرنا ہے جیسا
 کہ وجود میں وہ ظور کئے ہوئے ہے۔ اور لام حمد کے متعلق اہل سنت کا یہی مذہب ہے۔ کہ وہ شمول کے
 معنوں میں ہے۔ اور اس کا بیان پہلے ہو چکا۔ اور معتزلہ نے کہا ہے۔ اور بعض علماء سنت کا بھی یہ قول
 ہے۔ کہ لام الحمد عہد کا ہے۔ اور اس صورت میں معنی یہ ہیں۔ کہ وہ حمد جو اللہ کو لائق ہے۔ اللہ کے لئے ہے۔
 اس اعتبار سے فقط الحمد میں اشارہ ان معنوں کی طرف ہے۔ کہ اپنے نفس پر اس کی ثناء ان محامد و اوصاف
 کے ساتھ ہے۔ جو اس کے مرتبہ الہیہ کے لائق ہیں۔ اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ مقام حمدا ایک اعلیٰ درجہ کا
 مقام ہے۔ اسی لئے قیامت کے دن محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جھنڈا احمد کا جھنڈا یعنی دوا حمد ہو گا۔ اس حمد سے
 کہ انہوں نے ذات حق سبحانہ و تعالیٰ کی ثناء کی۔ اس چیز کے ساتھ جو اس کی شان الوہیت کے نمایاں ہے
 اور مراتب حقیقہ و خلقیہ میں ظاہر ہوئے جیسا کہ اس پر وہ ظور ہے۔ اسم اللہ کو حمد کے لئے اس نے مخصوص
 کیا گیا ہے۔ کہ الوہیت جمیع معانی وجود اور اس کے مراتب کو شامل ہے۔ اور اسم اللہ حقائق وجود میں سے ہر
 ذی حق کو اس کا حق عطا کرنے والا ہے۔ اور یہ بات کسی دوسرے اسم کو حاصل نہیں۔ اور اس کا بیان باب
 الوہیت میں مذکور ہو چکا ہے۔ پھر اسم اللہ، جس کی بابت ہم نے ذکر کیا ہے۔ کہ وہ حقیقت انسان ہے۔
 نعمت فرمائی۔ کہ وہ رب العالمین ہے۔ یعنی جمیع عوالم کا صاحب۔ ان کا پیدا کرنے والا اور ان میں وجود رکھنے
 والا اور ان کا منظر پس عوالم الہیہ اور عوالم عبائیہ میں سوائے اس کے اور کوئی نہیں ہے۔ اور وہی ظاہر ہے جو
 باطن اور وہی رحمن و رحیم سے مراد ہے۔ اسم سب و اسم رحمن کی تفسیر شروع کتاب میں ہو چکی ہے۔ پس
 وہاں اس کو دیکھ لینا چاہئے۔

جان۔ کہ اسم رحیم اس کے اسم رحمن سے زیادہ خاص ہے۔ اور رحمن اس سے عام تر ہے۔ اور وہ رحمت
 جس نے ہر چیز کو احاطہ کیا ہوا ہے۔ اس کے اسم رحمن کا فیضان ہے۔ اور وہ لوگ جو ڈرتے ہیں۔ اور رکاوٹ
 اور کرتے ہیں۔ ان کے لئے جو رحمت لکھی گئی ہے۔ وہ اس کے اسم رحیم کے فیضان سے ہے۔ اور اس عمل میں یہ
 بات ہے۔ کہ رحمت رحمن میں کمی نعمت کی بھی آمیزش ہوتی ہے۔ مثلاً باپ کا بیٹے کو ملکہ کر ادب دینا کہ بظاہر
 نعمت ہے۔ لیکن دراصل اس پر رحمت ہے۔ یا مثلاً بد مزہ دینا یا پیادہ لگا کر چھوڑ دینا اصل وہ رحمت ہے۔ لیکن اس میں

نعمت کی بھی آمیزش ہے۔ اور رحمت ہر رحمت کو جو ہے۔ اور جس طور پر ہے۔ عام ہے۔ برابر ہے۔ کہ نعمت کی ملاح
اس میں ہو۔ یا نہ ہو۔ بخلاف اس کے اسم رحیم کے کہ وہ ہر رحمت خالص کے ساتھ کہ جس میں نعمت کی ملاح
نہیں۔ مختص ہے ماسی لئے اس کے اسم رحیم کا ظہور عالم آخرت میں قوی تر ہوگا۔ کیونکہ حقیقت کی نعمتوں میں
نعمت کی کدورت نہیں پائی جاتی۔ وہ محض اس کے اسم رحیم سے ہیں۔ دیکھو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے اس قول میں اپنی اُمت کو آگ سے دلغ دینے کو مکروہ جانا ہے۔ کہ میری اُمت کی شفاء تین چیزوں میں
ہے۔ کتاب الہی کی آیت میں۔ یا شہد کے چاٹنے میں یا آگ سے دلغ دینے میں۔ اور میں دوست نہیں رکھتا ہوں
کہ میری اُمت کو آگ سے دلغ دیا جائے۔

دیکھو۔ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام رحیم رکھا۔ اور فرمایا عَزَّوَجَلَّ عَلَیْکَ مَا عَنِتُّمْ
حَرِیصٌ عَلَیْکُمْ بِالْمُؤْمِنِیْنَ تَرُدُّونَ رَحِیْمٌ یعنی اس رسول پر نہ راز رنج اٹھانا دشوار ہے۔ وہ تمہاری اصلاح
کا حریص ہے۔ مومنوں پر نہایت مہربان اور شفیق ہے۔ آپ کا نام رحیم اس لئے رکھا گیا کہ آپ کی رحمت
میں کدورت نعمت کی طوئی نہ تھی۔ وہ رحمۃ للعالمین تھے۔

پھر اس کے آگے حقیقت محمدیہ کا کہ وہ ہر فرد انسانی کی ذات کی عین ہے۔ جس کی پہلے نعمت کی گئی
ہے۔ وصف فرمایا۔ اور کمال مالا لکھ کر یَوْمَ الدِّیْنِ یعنی ملک۔ حاکم۔ شدید القوت۔ اور یوم سے مراد یہاں تجلی الہی
ہے۔ کہ ایام الہی میں سے ایک یوم ہے۔ اور دین ادا نت سے لیا گیا ہے۔ پس یَوْمَ الدِّیْنِ تجلی ربانی سے مراد
ہے کہ تمام موجودات اس کی فرمانبرداری کرتی ہے۔ اور وہ ان میں تصرف کرتا ہے۔ جس طور پر کہ وہ چاہتا ہے
اور وہ ان کا بادشاہ ہے۔ اور مَا لَکَ یَوْمَ الدِّیْنِ جو وارد ہوا ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ عالم باطنی کا صاحب
عالم باطنی سے مراد قیامت اور ساعت ہے۔ اور اس عالم باطنی کا صاحب ہونے سے مراد یہ ہے۔ کہ وہ عموماً
کی صورت اور موجودات کی روحانیت کا محل ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ پھر آپ ہی اپنے آپ کو مخاطب کہہ کر کہنے
لگا۔ اِنَّکَ تَعْبُدُ یعنی تیرا غیر کوئی نہیں ہے تو خود ہی عابد ہے۔ اور خود ہی معبود شاعر اپنے نفس کو مخاطب
کیے کہ کہتا ہے۔۔۔ طحا لک قلب فی الحسان طروب تیرا طباب کو نام ایک موضع کا ہے۔ قلب ہے
جس میں مشوق رہتا ہے۔ اور خوشیاں حسینوں کے ساتھ ہی ہوا کرتی ہیں۔

اس بات کا نام علم معانی و بیان میں التفات رکھا جاتا ہے۔ اس لئے یہاں شاعر نے مکان تکلم سے
مقام خطاب کی طرف انتقال کیا ہے۔ یہاں اُسے یوں کہنا تھا۔ طحا لک قلب اور اس نے بجائے اس کے
طحا لک قلب کہا ہے۔ اور اپنے نفس کو مخاطب کی جگہ رکھا ہے۔ ایسا ہی اللہ تعالیٰ اِنَّکَ تَعْبُدُ میں اپنے
نفس کو مخاطب کر رہا ہے۔ یعنی وہی اپنے آپ کا مظاہر مخلوقات میں عابد ہے۔ کیونکہ وہی ان کا فاعل وہی
ان کا محرک وہی ان کا منکر ہے۔ پس اُن کا اس کی عبادت کرنا خود اس کا اپنے آپ کی مخلوق کرنا ہے۔
اور اس لئے کہ اس کا ان کو بجا کرنا اپنے اسماء و صفات کو ان کا حق عطا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں۔ پس اُن

ساتھ اس نے اپنے ہی نفس کی عبادت کی۔ پھر لسانِ خلق سے حق کہ خود ہی ہے۔ مخاطب کر کے فرمایا **وَاَيَّاكَ فَتَسْتَعِينُ** کیونکہ خلق و حق سے وہی مراد ہے۔ پس اگر چاہتا ہے۔ تو کلامِ حق سے خلق کے نفس کو مخاطب کرتا ہے۔ اور حق کے کان سے اس کو سنتا ہے۔ اور چاہتا ہے۔ تو کلامِ خلق سے اپنے نفس کو مخاطب کرتا ہے۔ اور حق کے کانوں سے اس کو سنتا ہے۔ جب اس نے ہمیں بتا دیا۔ کہ وہ مخلوق کی صورت میں خود ہی اپنے آپ کا عباد ہے۔ تو ہم نے اپنے آپ میں اس کے مشہود پر آگاہی پائی۔ کہ **وَاَيَّاكَ فَتَسْتَعِينُ**۔ تاکہ ہم حول۔ قوت۔ قدرت سے بے تعلق ہو کر ان سب کو اسی کی طرف مصروف کریں۔ اور تاکہ ہم اس کو اپنے آپ سے اور اپنے آپ میں ملاحظہ کریں۔ اور اس سے غافل نہ بنیں۔ اس سے اس کی معرفت و احدیت کی طرف ترقی کریں۔ اور اس کی تجلیات سے بہرہ یاب ہوں۔ اور تاکہ وہ شخص ہم میں سے سعادت حاصل کرے۔ جو پہلے ہی ازل میں سید بن چکا ہے ان دو کمبلوں کے اس قدر معافی میں۔ جن کی شرح ان اوراق میں نہیں سما سکتی۔ پس ہم اسی مشکوٰۃ پر اکتفا کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم نے اختصار کا قصد کیا ہے۔ نہ کہ تطویل کا۔ پھر لسانِ خلق سے فرمایا **اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** اس لئے کہ نصف اول **بِسْمِ اللّٰهِ** سے **لِيَكْرَمَ لَكَ يَوْمَ الدِّينِ** تک یہ سب حق کی زبان سے اپنے نفس کی بابت خبر دینا تھا۔ اور نصف ثانی میں لسانِ خلق سے حق کو مخاطب کیا ہے پس صراطِ مستقیم سے مراد مشہد حضرت احدیت کا طریق ہے۔ جس میں اللہ تعالیٰ اپنے نفس کیلئے تجلّی فرماتا ہے۔ اور اسی کی طرف اس نے اپنے قول صراطِ اللہ سے اشارہ فرمایا ہے۔ یعنی ظہور تجلی کی طرف اس کا طریق۔ پھر اس مشہد کے لوگوں کی اشد کی راہ میں ان کے مقامِ جمع کے بعد کسانِ تفرقہ سے نفرت فرمائی۔ اور کہا **صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ**۔ راہ ان لوگوں کی جن پر تو نے اپنے وجودِ مشہود کا انعام فرمایا۔ اور قربِ الہی کی نعمتوں سے ان پر ظاہر ہوا غیر **الْمَغضُوبِ عَلَيْهِمْ** نہ مغضوب علیہم کی راہ جو تجھ سے دور افتادہ ہیں۔ اور جن پر تو نے اسمِ منتقم سے گھرے اور غلیظ حجابات کے زنگ میں اپنی قہری تجلی فرمائی ہے۔ **وَالَّذِينَ** اور یہ وہ لوگ ہیں جو باوجود حق کی ہدایت کے گمراہ ہو گئے۔ پھر انہوں نے اس کو نہ پایا۔ لیکن وہ مغضوب علیہم نہیں ہیں۔ بلکہ حق ان سے رضا مند ہے۔ کہ ان کو اپنی ہمسائیگی میں جگہ دی ہے۔ نہ کہ اپنے پاس۔ اور یہ وہ لوگ ہیں جن سے اللہ تعالیٰ سوال کرے گا اور ان کو کہیگا۔ اے میرے بندو۔ مجھ سے کچھ مانگو۔ وہ کہیں گے اے ہمارے رب۔ ہم تجھ سے تیری رضا مانگتے ہیں۔ پھر ان کو یہ کہیگا۔ میں تم سے راضی ہوں۔ تم کو میں اپنے پڑوس میں جگہ دیتا ہوں۔ پھر دوبارہ ان کو یہ کہیگا۔ میں تم سے راضی ہوں۔ تم کو میں اپنے پڑوس میں جگہ دیتا ہوں۔ پھر دوبارہ ان کو یہ کہیگا۔ کہ کچھ مانگو پس وہ سولے اس کی رضا کے کچھ نہیں مانگیں گے۔ اس لئے کہ وہ اس کو نہیں پہچانتے ہیں۔ اگر وہ پہچانتے ہوتے۔ تو وہ ضرور خود اس کو طلب کرتے۔ اور وہ کوئی نعمتوں سے جنت کے باغوں میں منع ہوں گے۔ یہ وہ

لوگ ہیں۔ جن پر خدا نازلے اس چیز میں تجلی نہیں کر سکا۔ جو خود اس کی ذات کے لئے ہے۔ وہ جن سے گمراہ گمراہ ہیں۔ بلکہ لذاتِ جنت سے نعمت پانے والے ہیں۔ پس اس کو سمجھو۔ واللہ یقول الحق وھو یھدئ السبیل۔

۴۱ کتاب لیسواں باب

طوبہ کتاب طوبہ رقی منشور بیت المعمور السقف المرفوع البحر المسجور کے بیان میں

جان۔ خدا ہم کو اور تجھے توفیق دے۔ کہ یہ باب اس کتاب کے تمام ابواب سے عمدہ ہے۔ تجھے حضور قلب سے اس باب میں خوب تامل سے کام لینا چاہئے۔ ظاہر لفظوں پر نہ رہ۔ بلکہ ان کے سوا ان چیزوں کو طلب کر۔ جن پر اشارات کیے ہم نے متنبہ کیا ہے۔ اور لطیف عبارات میں ان کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جان کہ یہ تمام مقام اور ان کے سوا وہ مقاصد جن کا پہلے ابواب میں ذکر ہو چکا ہے۔ طور میں مذکور ہیں۔ اگرچہ اہل شریعت کے قول میں ان کے ظاہری معنیوں پر اکتفا نہ ہے۔ لیکن باطن و حقیقتِ امر میں اس سے تو ہی مراد ہے۔ پس تیری اہمیت جس تو لفظ آنا معنی میں سے تعبیر کرتا ہے۔ ان تمام عبادتوں کو حاوی ہے۔ اور ان معانی کا نقد تیری اہمیت کی مختلف جہات و جہات کے تعدد کی وجہ سے ہے۔ پس ان تمام کو اپنے نفس میں اعتبار کر۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے وَنَادٰ کُنَا اٰمِنٌ بِجَانِبِ الطُّورِ اَلْاٰیْمِنِ مراد جانب طور سے جانب نفس ہے۔ پس اس سے معلوم ہو گیا۔ کہ یہاں طور ایمن سے ایک جگہ کا ترجمہ ہے۔ اور وہ پہاڑ ہے۔ جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام خدا کے دربار میں جلوہ فرما ہوتے تھے۔ جیسا کہ اہل اللہ گزشتہ غاروں اور وادیوں میں جلوہ فرما ہوتے ہیں۔ پس وہاں موسیٰ پر جو تجلی ہوتی تھی۔ وہ خود ان کے اپنے نفس ہی کی جہت سے ہوا کرتی تھی۔ پہاڑ کی جہت سے۔ پہاڑ تو صرف ان کی عبادت کی ایک جگہ تھی۔ اور پہاڑ کا ریزہ ریزہ ہو جانا اللہ میں ان کے نفس کی فناء سے مراد ہے۔ اور ان کا بیہوش ہو جانا محض و سختی سے عبارت ہے۔ پھر مومن سے معلوم ہو گئے۔ اور ان کی عبادت ایسی ہو گئی۔ کہ گویا اس کا وجود ہی نہ تھا۔ اور حق ایسا کہ گویا وہ کیشہ سے اسی طور پر ان پر تجلی تھا۔ پس نہ دیکھا موسیٰ نے اپنے رب کو۔ بلکہ اللہ نے دیکھا۔ اور نہیں تھا۔ وہاں مگر وہی چیز جو موسیٰ کے نام سے مقبوض تھی۔ انہی معنوں کی طرف حق تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے۔ اپنے اس قول میں کہ لَنْ تَرٰنِیْ یٰمُوسٰی اے موسیٰ تو مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتا۔ اس لئے کہ جب تک تو موجود ہے۔ میں تجھ سے مفقود ہوں۔ یا وہ جب تو مجھے پا لیتا۔ تو تو مفقود ہو جاتا۔ عبادت کے لئے یہ ممکن نہیں ہے۔ کہ ظہورِ قدیم کے وقت ٹھہر سکے۔ انہی معنوں کی طرف سے جنیبا نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ کہ حلاوت جب قدیم سے مفقود

ہوتا ہے۔ تو اس کا اثر باقی نہیں رہتا۔ اور حضرت علی مرتضیٰ فرماتے ہیں۔ کہ اگر میں غائب ہوتا ہوں۔ تو وہ ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ ظاہر ہوتا ہے۔ تو وہ مجھے غائب کر دیتا ہے۔ اسی کی طرف اشارہ ہے۔ جو مومن علیہ السلام کو اس نے کہا۔ فارق نفسك وتعال۔ اے مومن! اپنے نفس سے جدا ہو جا اور آجا۔ یہ جواب مومن علیہ السلام کی اس مناجات کا تھا۔ کہ اے میرے رب میں کس طرح تیرے تک پہنچ سکتا ہوں۔

پھر جب تو نے یہ سمجھ لیا۔ کہ طور تیرے نفس کا باطن ہے۔ یہی چیز ہے۔ جو انسان میں حقیقت الہیہ سے بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس کا مخلوق ہونا ایک مجازی امر ہے۔ حدیث نبوی فی الابدل نفس الرحمن من قبل الہیمن میں تامل کر۔ جو کچھ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس میں پہلے ذکر ہو چکا۔ کہ طور الہیمن نفس ہے۔ اس لئے کہ طور الہیمن سے ایک جدا گانہ چیز ہے۔ وہ پہاڑ ہے۔ اور اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف الہیمن کے ذکر پر اکتفاء فرمایا ہے۔ اور آگاہ کیا۔ اس بات پر کہ آپ نے نفس الرحمن یعنی رحمت کے سانس کو اپنے نفس یعنی اپنی ذات سے پایا۔ رحمت کا سانس اسما و صفات میں اس کا طور ہے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے وَالصُّبْحُ إِذْ أَنْشَأَ قِطْمَہٗ صَاحٍ كِی جیکہ وہ دم بھرتی ہے۔ یعنی ظاہر ہوتی ہے۔

پھر اس وقت جاننا چاہئے۔ کہ کتاب مسطور سے مراد مع اپنے فروعات۔ اقسام۔ اعتبارات حقیقہ و ظہیر کے وجود مطلق ہے۔ اور وہ مسطور ہے۔ یعنی ملکوت میں موجود و مشہود ہے۔ اور وہ لوح محفوظ ہے۔ اور اس کی نظیر عالم ملک میں مقابلہ انسانی میں بھی ہے۔ اور وہ سرق منشور کے نام سے موسوم ہے اس لفظ کے معنی میں کاغذ کشادہ۔ مترجم قابلیت روح انسان کو جو سرق سے تشبیہ دی گئی ہے۔ تو اس میں وجہ تشبیہ اصلی اور فطری انطباع کے طور پر اس میں وجود اشیاء کا پایا جاتا ہے۔ اور موجودات کا وجود اس میں اس حیثیت سے ہے۔ کہ کوئی چیز اس سے مفقود نہیں۔ اور وہ اس وجہ سے منشور سے متبر ہے۔ کہ کتاب جب کھولی جاتی ہے۔ تو کوئی شے اس میں شناخت کے بغیر باقی نہیں رہتی۔ اور سرق منشور وہ لوح محفوظ ہے۔ اور اس کی نظیر روح انسان ہے۔ باعتبار قبول اشیاء کی قابلیت اور موجودات کے اس میں منطبع ہونے کے وہ لوح محفوظ سے مشابہ ہے۔ اور وہ ذات اللوح ہے۔ اور لوح محفوظ اور اس میں کوئی توانیت نہیں ہے۔ اور بہت المعور اور وہ اس مقام کا نام ہے۔ جسے فہل نے اپنے نفس کے لئے مخصوص فرمایا ہے۔ پھر اس کو زمین سے آسمان کی طرف اٹھایا۔ اور ملائکہ سے اُسے آباد کیا۔ اور اس کی نظیر قلب انسان ہے۔ اور وہ حق کا مقام ہے۔ اور کوئی نہ کوئی اس کو آباد کرتا رہتا ہے۔ یا روح الہی قدسی یا ملک یا شیطان یا نفسانی اور وہ روح حیوان ہے۔ پس وہ ہمیشہ اپنے آباد کاروں سے معور رہتا ہے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے إِنَّمَا یُعْصِی اللہَ مَنۡ اَمَرَ بِاللہِ۔ بجز اس کے نہیں۔ کہ مسجد الودہ شخص آباد کرتا ہے۔ جو خلیہ ایمان رکھتا ہے۔ مراد آبادی سے ان میں قیام کرنے سے ہیں۔ اس لئے کہ عمارت رہنے کی جگہ کو کہتے ہیں

اور سفھ مرفوع وہ مرتبہ علیا الہیہ ہے۔ جو اس قلب میں موجود ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے قلب کے

بیت المعمور سے تشبیہی ہے۔ تو اس سے حقیقت الہیہ کو اس کا سقف مرفوع قرار دیا۔ اور سقف یعنی چھت گھر کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ بیت المعمور کا چھت الوہیت ہے۔ اور گھر قلب ہے۔ اور جیسا کہ سقف گھر سے ہے۔ اور گھر کا ایک حصہ ہے۔ ایسا ہی قلب ہے جس کو اللہ نے جو اس سے اس کا مالک ہے۔ اور اس کا بعض ہے۔ احاطہ کیا ہوا ہے۔ اس لئے کہ واسع یعنی محیطا ہے۔ اور موسوع یعنی محاطا اس کا جزو۔ اور یہ بلسان تو شیعہ کہا گیا ہے جس پر اس امر کی حقیقت ہے۔ لیکن حق کا حکم اور اس کا وصف یہ ہے۔ کہ وہ چیزوں پر احاطہ کر سکتا ہے۔ اور کوئی چیز اس پر احاطہ نہیں کر سکتی۔ نہ اس میں بعض جائز ہے نہ کل بلکہ وہ عالم قدس میں ان تمام باتوں سے منزہ ہے پھر جان کہ وجود عینی کی حیثیت سے اللہ کے لئے کوئی چیز ہے۔ اور وجود حکمی کی حیثیت سے اس کے لئے کوئی۔ اور اس بات کو پہچان کہ ہو کون ہے۔ اور ائت کون ہے۔ اور کوئی شے ہے۔ جس سے تو وہ ہے اور وہ تو ہے۔ اور کوئی چیز ہے۔ جس سے تو اس کا مغایر ہے۔ اور کوئی چیز ہے۔ جس سے وہ تیرے نقائص سے منزہ ہے۔ اور ہمان۔ کہ تیرے اور اس کے درمیان نسبت کہاں سے عیج ہوئی۔ کہ تو نے اس کو پایا۔ اور کہاں سے تیرے اور اس کے درمیان رشتہ ٹوٹ گیا۔ کہ تو نے اُسے کم کر دیا۔ ان عبارات میں غور و تأمل کر۔ جو نقص و اشارات میں اسرار حق کو متفحص ہیں۔

اور بحر سجور سے مراد علم مضمون اور ستر کنون ہے۔ جو کاف اور نون کے درمیان ہے۔ یہ تعبیر ہے۔ اس کی اشارہ کی زبان سے اور ظاہر میں یوں کہا جاتا ہے کہ وہ عرش کے نیچے ایک دریا ہے جس میں ہر روز جبریل داخل ہوتا ہے۔ پھر جب وہ اس سے نکلتا ہے۔ اور اپنے بازو جھانکتا ہے۔ تو اس سے شتر بنار اترے پکیتے ہیں پھر اللہ تعالیٰ ہر قطرے سے فرشتہ پیدا کرتا ہے۔ جو علم الہی کا حامل ہوتا ہے۔ پھر یہ فرشتے وہی ہیں جو ہر روز ایک واہ سے بیت المعمور میں داخل ہوتے ہیں۔ اور ایک دوسرے دروازہ سے نکلتے ہیں۔ اور قیامت کے دن تک پھر اسی طرف نہیں لوٹے اس تصریح میں جس چیز کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اس کو سمجھ کہ اس تلوح یعنی بلند اشارہ میں تیرے لئے کیا مود ہے اور دیکھ کہ کیوں تیرے لئے یہ بحر سا کن ہو گیا ہے۔ اور یہ روانی بند گشتی ہے۔ کیا یہ بات اسکے ادا کر کے تیری عقل کے قاصر ہو گئی ہے۔ یا غیرت الہیہ نے اسکے چھوٹے کو روک دیا ہے۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے۔ کہ مجھ پر اس کا چھپانا فرض کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ شب سراج میں مجھے تین علم دئے گئے۔ پھر ان علموں کی تفصیل فرمائی۔ اور کہا کہ ایک علم ہے جس کا چھپانا مجھ پر فرض کیا گیا ہے۔ الحدیث جو کہ ہم نے اس کتاب مسطور کے متعلق ظاہر کیا ہے۔ وہ اس بحر سجور کی جھلک ہے نہ سوائے جو سمندر دل کے لائق ہوتے ہیں۔ غیر ان کہ ہم نے کوئی چیز اس سے چھپانا نہیں کھی سائے کہ ہم نے اس تمام کعبادت میں بطور رمز کے رکھ دیا ہے۔ اور اشارہ میں چھپنا ان کے طور پر کھدیا ہے۔ اور نقص و عیج کر دی ہے جس پر غیر کے لئے مہر لگا دی ہے۔ اور مراد اس مہر سے یہ ہے۔ کہ وہ اس کی بھلائی پر حاوی نہیں ہوتا۔ اور یہ وہ کتاب ہے جس کی نظیر اب تک نہ مانے پیش نہیں کی۔ اور دقتوں نے اس حبیبی فیاضی میں کی پس اس کو سمجھ اور اس میں تلاش کر۔ سعید ابن سعید وہ شخص ہے جس نے اس کو پڑھا۔ یا اس کو حاصل کیا۔ واللہ یشوق الحق و یوحی الی التبیان

حصہ اول ختم ہوا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بیالیسواں باب^{۲۲} رُفْرُفِ اعلیٰ میں

جاننا چاہئے۔ کہ موجودات سے ایک رُفْرُفِ اعلیٰ ہے جس سے مراد مرتبہ الہیہ اور وہ امور ذاتی ہیں جن کا بذاتِ خود الوہیت تقاضا کرتی ہے۔ پھر وہ ایک قسم کے نہیں ہیں۔ بلکہ بہت سی قسمیں ہیں۔ لیکن ہر نوع رُفْرُفِ اعلیٰ کے نام سے موسوم ہے۔ اور ہر رُفْرُفِ مرتبہ الوہیت سے مراد ہے۔ اگرچہ اس کا مقتضاء دوسری رُفْرُفوں سے مختلف ہو۔ اس لئے کہ وہ اپنی ذاتی شان کی حیثیت سے منزلت الہیہ کی عین ہے۔ اس جہت سے بعض کو بعض پر کوئی تفصیلت نہیں ہے۔ کیونکہ تفصیل صفات و اسماء کے مقتضیات سے ہے۔ اور یہ حق کے ذاتی امور ہیں۔ پس ان کے مابین کوئی تفصیل نہیں۔ مثلاً عزت و کبریا کہ دونوں حق کے ذاتی امر ہیں۔ اور رُفْرُفِ ان میں سے ہر ایک سے مراد ہے۔ پھر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ عزت کبریا سے افضل ہے۔ اور نہ یہ کہ کبریا عزت سے افضل ہے اور ایسا ہی عظمت ذاتیہ کہ اس جیسی چیزوں میں سے ہر ایک بسبب اپنی منزلت عالیہ الہیہ کے مقتضاء ذاتی سے مراد ہے۔ منزلت الہیہ کی قید میرے قول میں اقتضاء ذاتی کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ ذات کے فی نفسہ مقتضائے ہیں۔ ایک مطلق اور ایک نقید۔ اقتضاء مطلق تو بدول کسی اعتبار الوہیت۔ رحمانیت۔ ربوبیت وغیرہ کے اس کا ذاتی استحقاق ہے۔ ذات کے یہ اقتضاء اس بات سے مطلق و مجرور ہیں۔ کہ ذات کسی قسم کے کمال کا تقاضا کرے اور یہ مطلق اقتضاء مثلاً وجود۔ ساجدیت یعنی سادگی۔ صفت۔ احدیت اور اس جیسی اور چیزوں سے مراد ہے۔ اور اقتضاء مقید وہ ہے جس کا ذات بذاتِ خود تقاضا کرتی ہے۔ لیکن اس اقتضاء میں کسی نہ کسی قسم کے کمال کا بھی اعتبار ہے۔ مثلاً کمال الہیت۔ رحمانیت۔ ربوبیت یا مثلاً عزت۔ کبریا۔ عظمت کہ منزلت الہیہ ان کا تقاضا کرتی ہے۔ یا مثلاً علم۔ ہر بیان وجودی۔ احاطت کہ منزلت رحمانیت ان کا تقاضا کرتی ہے۔ اسی طرح کے اور امور جن کا کہ وہ کسی اعتبار الہی یا رحمانی یا ربانی یا کسی اور اسم یا وصف کے اعتبار سے اپنی ذات کے لئے استحقاق رکھتا ہے۔ اقتضاء مقید میں داخل ہیں۔ فافہم

اور معلوم کرنا چاہئے۔ کہ مقید اقتضاء بھی اطلاق کی طرف راجع ہیں۔ اس لئے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے ان سب کا خود اپنی ذات کے لئے تقاضا فرمایا ہے۔ الوہیت کو لو۔ تو وہ اس کی ذات کا مقتضاء ہے۔ رحمانیت کو لو۔ تو وہ بھی اس کی ذات کا مقتضاء ہے۔ ایسا ہی ان کے سوا جس مرتبہ کو لو۔ وہ اس کا ذاتی اقتضاء ہے

اور ہر مرتبہ جس چیز کا تقاضا کر لے رہے۔ وہ بدوں کسی قید و کلام کے ذات کا مقتضاء ہے۔ اس لئے کہ مرتبہ مقتضیات ذات سے ہے۔ پھر جس چیز کا وہ تقاضا کر رہا ہے۔ پھر وہ بھی مقتضیات ذات سے ہو گا۔ کیونکہ حق سبحانہ و تعالیٰ ان چیزوں کا مستحق ہے۔ نہ کسی کمال کے لئے۔ اور نہ کسی نقص کے لئے۔ بلکہ محض اپنی ذات کے لئے۔ اور کمالات اس کے ذاتی امور بھی ہیں۔ جن کا ذات مطلقاً تقاضا کرتی ہے۔ اور نیز ایسے امور بھی جن کا ذات تقاضا کرتی ہے اور ان میں کسی مرتبہ یا منزلت کا اعتبار بھی صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے ہم نے مقتضیات ذاتیہ کو دو نوعوں مطلق اور مقید پر تقسیم کر دیا۔ فافہم۔

اتباعہ رفرف جنت کی ایک سواری کا نام ہے۔ چونکہ جن چیزوں کو مصنف علیہ الرحمۃ نے رفرف قرار دیا ہے۔ وہ ذات کے مظاہر عالیہ ہیں اس لئے مصنف نے ان کو رفرف اعلیٰ کے نام سے موسوم کیا۔ والہ اعلم بالصواب۔ (ترجمہ)

۴۳ تینالی سوال باب سریر اور تاج میں

ان السریر لمرتبة السلطان
نجلوسہ فوق السریر ظہورہ
فی مجدہ و علوہ السلطانی
وہو المعبر عند بالعرش المجید
والعرش مطلقہ بمخلوقاتہ
والاستواء تمکن سریرانی

ترجمہ۔ تخت بادشاہ کے رتبہ کے لئے زیریا ہے۔ وہ اس کا عرش ہے جو رحمن کی قیام گاہ ہے۔ تخت پر اس کا بیٹھنا اپنی شاناً شان کے ساتھ اس میں اس کا ظہور کرنا ہے۔ یہ وہی تخت ہے۔ جسے آیات حکمہ قرآنیہ میں عرش مجید اور عرش عظیم کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور عرش کا اس کی مخلوقات پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اس عرش پر استواء و قیام کرنا حضرت رب العزت کا اس پر قدرت پانا ہے۔

جاننا چاہئے۔ خدا تم کو درختے توفیق بخشے۔ کہ حدیث نبوی جس میں ذکر کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پروردگار کو ایک جوان بے ریش کی صورت میں دیکھا۔ جو ایسے ایسے تخت پر بیٹھا ہوا تھا۔ اور اس کے پاؤں میں فلاں فلاں چیز تھیں۔ الحدیث اس بارہ میں کشف کے کامل طور پر ہم پر یہ فیضان کیا ہے۔ کہ وہ صورت

معنی۔ ظاہر و باطن دونوں مرتبوں میں ایک امر حق اور واقعی ہے۔ صورت تو اس کی یہ ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے صورت مذکورہ معینہ محدودہ میں سریر معین پر مذکورہ زبرین یا پوشوں کو پاؤں میں پہنے ہوئے اور تاج مخصوص کو سر پر رکھے ہوئے تجلی فرمایا اس لئے کہ حق تعالیٰ جس چیز میں اور جس طرح چاہتا ہے۔ تجلی فرماتا ہے۔ وہ ہر منقول و معقول۔ مفہوم و موہوم۔ مسموع و مشہود میں متجلی ہے۔ کبھی وہ صورت محسوسہ میں تجلی کرتا ہے۔ اور وہ اس کا عین یعنی اس کی صورت ہیہدیتہ اور اس کا باطن ہوتا ہے۔ اور کبھی جس طرح چاہتا ہے۔ تجلی کرتا ہے۔ اور وہ ان میں سے ہر شے میں متجلی ہے۔ اور وہ ان کا عین اور ان کا ظاہر ہے۔ اور صورت خیالیہ میں تجلی کرتا ہے۔ اور وہ اس کا عین اور اس کا ظاہر ہے۔ اور صورت خیالیہ میں سوائے اس ظہور کے کہ وہ نفس اور عین اس ظہور کا ہے۔ جو تجلی لہ کو مشہود ہوتا ہے۔ اور کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن حق تعالیٰ کی سوائے ان تجلیات کے تجلیات ہیں۔ جن کی کوئی حد اور نہایت نہیں۔ اور اس تجلی خیالی کی دونوں عین ہیں۔ ایک نوع تو تجلی لہ کی اعتقادی صورت پر اس کا تجلی ہونا ہے۔ اور دوسری نوع محسوسات کی صورت پر ظاہر ہونا ہے۔ فائیم۔ لیکن مطلق تجلی صورتی کی اصل اور اس کی منشأ و عالم مثال ہے۔ کہ جب تجلی مثالی کا ظہور زور کے ساتھ ہوتا ہے۔ تو وہ اس ظاہری آنکھ سے بھی گوشت اور چربی سے مرکب ہے۔ محسوس ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ مشاہدہ چشم بصیرت سے ہوتا ہے۔ مگر چونکہ تجلی لہ کا کل وجود اس حالت میں آنکھ بن جاتا ہے۔ اس لئے اس مشہد میں آنکھ اس کی بصیرت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

اور دوسری قسم معنوی کی صورت مذکورہ حدیث میں بذریعہ کشف ہم کو جو معلوم ہوئی ہے۔ ازراہ باطن و معنی وہ بھی ایک واقعی اور حقیقی امر ہے۔ اور جو چیزیں حدیث میں مذکور ہوئی ہیں۔ وہ ایک الہی حقیقت و معنوں سے عبادت ہیں۔ جیسا کہ عرف کے متعلق ہم نے بیان کیا ہے۔ کہ مراد اس سے مرتبہ الہیہ ہے۔ اور سریر کی بابت یہ کہ وہ مرتبہ رحمانیت ہے۔ جو مرتبہ الہیہ کے دوسرے مراتب میں وہ بھی ایک مرتبہ ہے۔ جس کا ذکر ابواب الوہیت و رحانیت میں ہو چکا۔ اور تاج مرتبہ اور محمّد اور اس چیز کی یرم تنابہی سے مراد ہے۔ جس کا ذات تقاضا کرتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی صفات میں سے کسی چیز کی نہایت نہیں۔ لیکن ایک کلی اور مخصوص صورت میں اس کا مشہود باوجود عدم تنابہی کے متناہی ہوتا ہے۔ اور وہ جو ان کی صورت سے تغیر کیا گیا۔ اس لئے کہ صورت کو حد اور نہایت لازم ہے۔ حالانکہ وہ بے نہایت ہے۔ اور تاج کا ذکر جو سر کے اوپر ہوتا ہے۔ نہایت ذات کی طرف اشارہ ہے۔ جس کی کوئی نہایت نہیں۔ اور وہ سبحانہ و تعالیٰ جب تجلی فرماتا ہے۔ تو جس چیز میں متجلی ہوتا ہے۔ اسی میں وہ مشہود ہوتا ہے۔ اور ہر مشہود نہایت رکھتا ہے۔ لیکن وہ اپنی اس محدود و تنابہی تجلی میں بے نہایت ہوتا ہے۔ حیثیت اپنی واحدیت کے وہ شے واحد ہے۔ اور واحد میں کوئی کثرت نہیں۔ پس اس جہت سے نہیں کہا جاسکتا۔ کہ اس کی کوئی نہایت نہیں۔ اسی لئے کہ عدم تنابہی شروط کثرت سے ہے۔ اور وہ کثرت سے منتر ہے۔ اور وہ من حیث الذات حد۔ اور اک سے بلند و برتر ہے۔ اس کی کوئی نہایت نہیں۔

پس ایک مین واحد میں اس نے دو ضدوں کو جمع کر دکھایا۔ جس میں کوئی دو ٹی نہیں ہے۔ سو تو اس عجیب ترین امر میں غور کر۔ اور غرض آئندہ اور پاکیزہ خیروں تامل سے کام لے۔ تاکہ تو راہ راست کی طرف ہدایت پائے۔ ہر امر کا مرجع و مآب وہی ہے۔

چوالیسواں باب

قدین و نعلین کے بیان میں جن کا مذکور بالا حدیث میں فرمایا ہے

جان۔ خدا تجھے اور ہم کو ہدایت بخشے۔ اور وہ حکمت عطا کرے۔ جو ہم کو عطا کی۔ کہ قدین سے مراد دو متضاد ذاتی حکم ہیں۔ اور وہ دو ذات من جملہ ذات کے ہیں۔ بلکہ وہ عین ذات ہیں۔ اور یہ وہ دو حکم ہیں۔ جن پر ذات مترتب ہے۔ مثل حدوث۔ قدم حقیقت۔ حقیقت۔ وجود۔ عدم۔ تنہا ہی۔ عدم۔ تنہا ہی۔ تشبیہ۔ تمثیل۔ اور ان جیسی اور چیزیں جو من حیث العین اور من حیث الحکم ذات کے لئے ہیں۔ اسی لئے یہ امر قدین سے تعبیر کیا گیا ہے اس لئے کہ قدین ایک صورت مجملہ ہیں۔ اور جوڑہ یا پوش سے مراد دو متضاد وصف ہیں۔ مثل حرمت۔ نفرت۔ غضب۔ رضا وغیرہ کے اور قدین اور نعلین میں فرق یہ ہے۔ کہ قدین ان متضاد چیزوں سے مراد ہیں۔ جو ذات سے مخصوص ہیں۔ اور نعلین سے مراد وہ متضاد امور ہیں۔ جو مخلوق کی طرف منعقدی و متجاوز ہوتے ہیں۔ یعنی مخلوقات میں وہ اپنا اثر دکھاتے ہیں۔ پس ان معنوں سے وہ نعلین قدین کے نیچے ہیں۔ اس لئے کہ صفات عقلیہ صفات ذاتیہ کے نیچے ہیں۔ اور نعلین کا زترین ہونا وہ خود طلب اثر سے مراد ہے۔ اور وہ ذالہبہ ہے۔ یعنی اس کا حکم موجودات میں ساری ہے۔ اور اس کا حکم ہر موجود میں ہے۔ خواہ وہ موجودات کی کوئی نوع میں داخل ہو۔ جب تو نے نعلین کے معنی سمجھ لئے۔ اور قدین کا مطلب جان لیا۔ تو پھر حدیث نبوی کا راز تجھ پر ظاہر ہو گیا۔ وہ حدیث یہ کہ جتنا اپنا قدم دوزخ میں رکھیں گے۔ اور کیسے گئے۔ پس بس۔ اس وقت وہ فنا ہو جائیگا اور بجائے اس کے شجر حیر یعنی درخت خود یا ترہ تیز گار پر لٹکا کر غبی میں حیر کے یہ دونوں معنی ہیں۔ یا جیسا کہ آپ نے کہا۔ ہم آخر کتاب میں اس کی طرف ایسا کہہ گئے۔ اس باب میں جہنم کا جسمانی طور پر ذکر ہو گا۔ تصریح یا کنایہ سے جس طرح بھی پر لے۔ ہم اس کا ذکر کریں گے۔

جانتا چاہئے۔ کہ ہر موجود میں رب ایک وجہ کامل رکھتا ہے۔ اور وہ وجہ اس موجود کی روح کی صورت

منہ منصف علیا رحمت نے لفظ ذالہب جس کے معنی زر کے ہیں۔ ذالہب یعنی جانے والی لے معنی لئے ہیں۔

پر ہے۔ اور اس موجود کی روح محسوس اور جسدی صورت میں ظاہر ہوئی ہے۔ اس مقام پر مترجم عرض کرتا ہے کہ حجتہ اللہ البالغہ میں شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی روح کے وجود پر اس بات سے استدلال فرماتے ہیں کہ کتبچین سے لیکر بڑھا ہونے تک جسم اور وہ چیزیں جو جسم سے پیدا ہوتی ہیں مثلاً اخلاط اعضاء روح بخاری جس کا علم طب میں ذکر کیا ہے۔ فنا ہوتی رہتی ہیں۔ مگر تاہم ایک شے ایسی باقی رہ جاتی ہے جس سے انسان شناخت کیا جاسکتا ہے۔ کہ یہ وہی شخص ہے۔ جسے ہم نے بچپن میں دیکھا تھا۔ وہی انسان کی روح ہے۔ وہ ایک نورانی نقطہ ہے۔ جو ہر حال میں باقی رہتا ہے۔ جو ہر حال میں باقی رہتا ہے اس استدلال سے روح کا محسوس ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔ جیسا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے بیان فرمایا ہے (مترجم)۔

اور یہ امر رب کے لئے ایک ذاتی امر ہے۔ جس کو اس نے اپنی ذات کے لئے واجب قرار دیا ہے۔ کیسی اعتبار سے اس کو ثابت نہیں ہوتا۔ اور ہر وہ چیز جو کسی اعتبار سے حق کی طرف منسوب کی جاتی ہے اس اعتبار کی ضد سے وہ نسبت اعتبار پر اس سے نفی بھی ہو جاتی ہے۔ اور جو شے بلا اعتبار اس کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ وہ کسی اعتبار سے زائل نہیں ہوتی۔ فافہم۔

جب یہ بات ہے تو پھر صورت رب کے لئے ایک ذاتی امر ہے۔ اسی کی طرف اس حدیث کا اشارہ ہے کہ آدم زین کی صورت پر پیدا کیا گیا ہے۔ اور یہ حدیث کہ اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور یہ دو حدیثیں ہیں۔ اگرچہ یہ اور معنوں کا بھی تفسیر کیا کرتی ہیں۔ جن کو ہم نے اپنی کتاب الکلف والرقیم میں بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ کشف سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی ہے۔ کہ وہ دونوں ظاہر لفظ پر ہیں۔ جیسا کہ اولاً ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا۔ لیکن تجسیم و تشیل سے تشریح اتنی کی شرط پر۔ واللہ یعول الحق وھو یھدی السبیل۔

پینتالیسواں باب^{۴۵} عرش میں

جاننا چاہئے کہ عرش علی التخصیص مظہر عظمت۔ مقام ثقلی اور ذات کی خصوصیت ہے۔ اور جسم الحضرت لینی جسمانی دربار اور ذات حق کے مکان کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن یہ مکان جہات شدت سے ستر دہے۔ اور وہ منظر عالی اور تمام اقدار سے اور جمیع الزامات موجودات کو شامل ہے۔ وجود مطلق میں اس کی مثال وجود انسانی کا جسم ہے۔ اس اعتبار سے کہ عالم جسمانی عالم روحانی۔ جہانی اور عقلی وغیرہ کو شامل ہے۔ اسی لئے بعض مویفون

نے عرش سے مراد جسم کلی سے لی ہے۔ اور اس میں بحث ہے۔ یہ کہ جسم کلی اگرچہ عالم ارواح کو شامل ہے۔ لیکن روح اس کے اوپر ہے۔ اور پھر نفس کلی اس کے اوپر ہے۔ حالانکہ ہمیں معلوم نہیں کہ سوائے رحمن کے عرش کے اوپر قہم میں کوئی اور چیز بھی ہے۔ اور ان صوفیوں نے نفس کلی سے لوح مراد لی ہے۔ اور یہ لوح کے عرش کے اوپر ہونے کا حکم دینا ہے۔ جو خلاف اجماع ہے۔ ہاں ہمارے اصحاب صوفیہ میں سے جس نے یہ کہا ہے کہ عرش جسم کلی ہے۔ اور وہ لوح کے اوپر ہے۔ اور لوح سے مراد نفس کلی ہے۔ تو اس کا یہ قول ہمارے قول کے مخالف نہیں ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ مرتبہ نفس مرتبہ جسم سے اعلیٰ ہے۔ اور عرش کی بابت جو کشف سے ہم کو معلوم ہوا ہے۔ وہ ایک مطلق شے ہے۔ کہ جب ہم عبادت میں اُسے بیان کریں گے۔ تو کہیں گے کہ وہ ایک فلک ہے۔ جو جمیع افلاک معنویہ و صوریہ کو محیط ہے۔ اس فلک کی سطح مقام رحمانیت ہے۔ اور اس آسمان کی نفس ہوتیت مطلق وجود ہے۔ عین ہو یا حکمی۔ اور اس فلک کا ظاہر و باطن بھی ہے۔ پھر اس کا باطن تو عالم قدس ہے۔ اور وہ اسماء و صفات حق سبحانہ و تعالیٰ کا عالم ہے۔ عالم قدس ہے۔ اور اس کا مظہر ہے۔ اسی کا نام کشب ہے جس کی طرف اہل جنت مشاہدہ حق کے لئے نکلیں گے۔ اور اس کا ظاہر عالم الناس ہے۔ اور وہ تشبیہ تجسیم و تصویر کا محل ہے۔ اسی لئے وہ جنت کا سقف ہے۔ پھر تشبیہ تصویر تجسیم جسم سے ہو یا کسی روح سے۔ لفظ ہو یا معنی۔ حکم ہو یا عین۔ پس وہ اس فلک کا ظاہر ہے۔ پھر جب تیرے آگے مطلق عرش کا نام لیا جائے۔ تو جان رکھ کہ مراد اس سے یہی فلک مذکور ہے۔ اور جب صفات میں سے کسی شے کی قید لگائی جائے۔ تو سمجھ لے کہ مراد اس سے اس فلک ہی ہے۔ جیسے خدا کا عرش مجید کہنا کہ مراد اس سے عالم قدس ہے۔ جو رحمانیت کا مرتبہ ہے۔ کہ وہ عظمت کی افضل و منشاء ہے۔ ایسا ہی عرش عظیم کہ مراد اس سے حقائق و اثبات و مقتضیات نفسانیہ ہیں جن کا درجہ عظمت ہے۔ اور وہ عالم قدس سے ہے۔ اور عالم قدس ان معانی الہیہ سے مراد ہے جو احکام حقیقیہ و نقائص کو تہ سے سرفراز ہیں۔

جان کہ جسم ہیکل انسانی میں ان تمام چیزوں کا جامع ہے۔ جن کو وجود انسان متضمن ہے۔ اور وہ چیزیں روح عقل قلب وغیرہ ہیں اور جسم انسان میں اس عرش کی نظیر ہے۔ جو عالم خارجی میں ہے۔ پس عرش ہیکل عالم ہے۔ اور جبکہ ہے۔ جو اس کے جمیع متفرقات کو جامع ہے۔ اسی اعتبار سے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ وہ جسم کلی ہے۔ دونوں عبارتوں میں ایک ہی معنوں کے ہونے کی وجہ سے ہم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ واللہ اعلم

چھالیسواں باب

کُرسی میں

جانتا چاہئے کہ کُرسی جلد صفاتِ فعلیہ کی تجلی سے مراد ہے۔ اور وہ آقا یا الہی کا منظر ہے۔ اور امرِ حق کے جاری ہونے کا محل ہے۔ حقائق کو نبیہ کے ظاہر کرنے میں لطائفِ البیتہ کی پہلی توجہ کُرسی میں ہوتی ہے اور حق نے اپنے دونوں قدم اس پر ٹٹکائے ہوئے ہیں ساور یہ اس لئے کہ وہ پیدا کرنے اور محسوس کرنے کا محل اور بحال و تفصیل کی منشاء پیدا ہونے کی جگہ ہے۔ نفع و ضرر و فرق و جمع کی مرکز ہے۔ اس میں صفاتِ متضادہ کے آثار کا ظہور تفصیل والا ہے۔ اسی سے امرِ الہی وجود میں ظاہر ہوتا ہے۔ کُرسی قضا کے فیصلہ اور قلم تقدیر کا اور لوح محفوظ ترتیب دینے اور لکھنے کا محل ہے۔ اپنے موقع پر انشاء اللہ تعالیٰ ان کا بیان مذکور ہو گا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس کی کُرسی نے آسمانوں اور زمین کو احاطہ کیا ہوا ہے۔

جان۔ کہ یہ وسعت و قسم کی وسعت ہے۔ ایک وسعت جسمی دوسری وسعت وجودی یعنی وسعتِ حکی تو یہ ہے کہ آسمان و زمین صفاتِ فعلیہ میں سے کسی صفت کا اثر ہیں۔ اور کُرسی جمیع صفاتِ فعلیہ کے منظر کی جگہ ہے۔ پس کُرسی کی ہر وجہیں وسعت معنوی ثابت ہوئی۔ اس لئے کہ اس کی ہر وجہ صفاتِ فعلیہ میں سے ایک وجہ ہے۔ اور وسعت وجودی یعنی یہ صورت ہے کہ وجود و تنقید خلقی تمامہ آسمانوں اور زمین اور ان کے سوا دوسری چیزوں کو محیط ہے۔ اور اسی سے مراد کُرسی لی گئی ہے یعنی وجود و تنقید ہی کا نام کُرسی ہے۔ اس لئے کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کُرسی امرِ وحی کے نافذ ہونے اور صفاتِ نعلیہ کا محل ہے اور آقا یا الہی کا منظر ہے۔ اور ان تمام سے سوائے وجود و تنقید کے اور کچھ مراد نہیں۔ کیونکہ وہ مامور ہے۔ جس میں امر نافذ کیا جاتا ہے۔ اور وہ محلی و مظہر ہے۔ پھر وہ کُرسی ہے۔ جس پر حق نے اپنے دونوں قدم ٹٹکائے ہوئے ہیں۔ وہ دو قدم یہ ہیں۔ اس میں ایجاد کرتا ہے۔ معدوم کرتا ہے۔ ہلاک کرتا ہے۔ سلامت رکھتا ہے۔ عطا کرتا ہے۔ باز رکھتا ہے۔ بلند کرتا ہے۔ اور نپٹ کر دیتا ہے۔ عزت دیتا ہے اور ذلیل کر دیتا ہے۔ پاک ہے۔ وہ عزیز اور جلیل ہے۔

سینا لیسواں باب

قلم اعلیٰ میں

جانتا چاہئے کہ قلم اعلیٰ بطریق تیز مظاہر غافلہ میں حق کے پہلے لغتیات سے مراد ہے تمیز کی قیدیں
 نے اس سے لگائی ہے۔ کہ اولاً اعلیٰ الہی میں خلق بطریق اجال و الہام متعین ہوتی تھی۔ اور اس کا بیان پہلے
 ہو چکا ہے۔ پھر عرض کیا کہ اس کا وجود اجالی و حکمی طور پر ہے۔ اس لئے کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ کہ موجودات
 خلقیہ عرض کی وجہ میں سے ایک وجہ ہے۔ پھر کسی میں خلق کے لئے ظہور تکمیلی ہے جیسا کہ پہلے باب میں
 ہم ذکر کر آئے ہیں۔ پھر اس کا ظہور قلم اعلیٰ میں بطریق تمیز ہے۔ اس لئے کہ پہلے مظاہر میں اس کا ظہور بتیاری
 غیب تھا۔ اور قلم اعلیٰ میں اس کا وجود وجود عینی جو حق سے تغیر ہے۔ اور وہ یعنی قلم اعلیٰ ایک نمودج ہے۔ جو
 کہ جس چیز کو چاہتا ہے۔ روح محفوظ میں نقش کر دیتا ہے۔ مثال عقل کے کہ وہ بھی ایک نمود و نمودج ہے۔ کہ جس کو
 چاہتا ہے۔ نفس میں نقش کر دیتا ہے۔ پس عقل بمنزلہ قلم کے ہے۔ اور نفس بمنزلہ روح کے اور قضایا لئے فکر یہ جو چاہتا
 تھا ان عقلی نفس میں پائے جاتے ہیں۔ وہ بمنزلہ وجودی صورتوں کے ہیں۔ جو روح محفوظ میں کتب ہیں۔ اسی
 لئے کہ حضرت نے فرمایا کہ اول جو شے اللہ نے پیدا کی۔ وہ عقل ہے۔ اور نیز یہ کہ اول جو شے پیدا ہوئی وہ قلم ہے
 اور قلم عقل اول ہے۔ اور دونوں روح محوری کے درجہ میں آپ نے فرمایا ہے۔ کہ اسے جابر اول جو شے اللہ
 نے پیدا کی تیرے نبی کی روح ہے۔ پس قلم اعلیٰ عقل اول۔ روح محوری ایک ہی جوہر سے عبارت ہیں۔ اور وہ
 خلق کی طرف منسوب کرنے سے قلم اعلیٰ اور مطلق خلق کی طرف اس کی نسبت کرنے سے عقل اول اور انسان کامل
 کی طرف اضافت کرنے سے روح محوری کے نام سے موسوم ہے۔ صلے اللہ علیہ وسلم۔ انشاء اللہ تعالیٰ روح
 اور عقل اول کا بیان سے اسی کتاب میں اپنے سو قدیرا ٹیکے گا۔

اثنالیسواں باب

لوح محفوظ میں

نفس حوت بالذات علم العالم
صُورُ الوجود جِمعها منقوشہ
فما اذک بالہما وصفت بہ
ظہرت لہما الا شیا فیہا عندہا
ہی لوحنا المحفوظ یا بنی الادم
فی ذالینتہا بغیر تکاتم
من ظلمۃ الرین الغیوم القاتم
وبدت لہما مستخفیات العالم

ترجمہ۔ نفس نے بالذات علم عالم کو احاطہ کیا ہوا ہے۔ اے ابن آدم وہ ہماری لوح محفوظ ہے۔ وجود کی تمام صورتیں
بدون پوشیدگی و خفا کے اُس کی قابلیت میں منقوش ہیں۔ پھر جب وہ اپنے اللہ کے ساتھ زمکار اور تاریک حجابات
کے بادلوں کی ظلمت سے جو اس میں قائم ہیں پاک ہو جاتا ہے۔ وہ لوح محفوظ سے موصوف ہوتا ہے۔ جو چیزیں اس
میں ہیں۔ وہ سب اس میں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اور خفیات عالم اس میں اپنا چہرہ دکھاتے ہیں۔

جاننا چاہئے۔ اللہ تعالیٰ تجھ کو ہدایت دے۔ کہ لوح محفوظ نور الہی حق سے مراد ہے۔ کہ منظر خلق میں متجلی
ہے۔ اس میں اشیاء اصلی طور پر منقش ہیں۔ وہ ام الہیوی یعنی ہیولی کی اس ہے۔ اس لئے کہ ہیولی کسی صورت کا تقاضا
نہیں کرتا۔ مگر اسی کا جو لوح محفوظ میں منطبع ہوتی ہے۔ پھر جب ہیولی کسی صورت کا تقاضا کرتا ہے۔ تو وہ صورت
جلدی اور محلات سے ہیولی کے تقاضا کے موافق عالم میں موجود ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ قلم الاعداد لوح محفوظ میں
اس کے ایجاد کرنے پر جاری ہو چکی۔ اور ہیولی نے اس کا تقاضا کیا۔ پس حسب مقتضا اس کے ایجاد کرنے
سے چارہ نہیں ہے۔ اسی لئے حکماء الہیہ نے فرمایا ہے۔ کہ ہیولی جب کسی صورت کا تقاضا کرتا ہے۔ تو وہ اس
صُور پر یعنی صورتوں کے نقشے والے پر یہ بات لازم ہو جاتی ہے۔ کہ اس صورت کو عالم میں ظاہر کرے۔ اور ان کا یہ
کنا کہ وہ اسب الصُور پر یہ بات لازم ہو جاتی ہے۔ تو یہ باب توسع سے ہے۔ اور حصہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے
اس قول کے قائم مقام ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ پر لازم ہے۔ کہ وہ دنیا کی کسی چیز کو بلند نہ کرے۔ تا وقتیکہ اس کو نسبت
نہ کرے۔ و الہدیت۔ یہ بات نہیں ہے۔ کہ خدا تعالیٰ پر کوئی چیز واجب بھی ہوتی ہے۔ تعالیٰ اللہ عن ذالک
علوّا کبیراً۔ ہیولی کا بیان اپنے مقام پر آیا گیا۔

پھر اس کے بعد معلوم کر کہ نور الہی جس میں موجودات منطبع ہے۔ اسی سے مراد نفس کلی ہے۔ پھر نور
بسبب اس چیز کے جس کو قلم علی نے اس نور میں لکھا ہے جسے لوح محفوظ کہا جاتا ہے۔ اس نور کی وجہوں

میں سے کسی وجہ کے بغیر نہیں ہوتا۔ ہم اس وجہ کو عقل کلی سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ دوسری امور کا استقناش یا ناما
 قضاء کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور وہ تفصیل اصلی ہے۔ جو وصف الہی کا تقاضا کرتی ہے۔ ہم نے اس کے
 مظہر کو کرسی سے تعبیر کیا ہے۔ پھر لوح محفوظ میں تقدیر اس حکم کا نام ہے کہ جو خلق کو ایک صورت معینہ پر خاص
 حالت میں اور خاص وقت پر ظاہر کرتا ہے۔ اور اس کا نام اپنے مجلی کے اعتبار سے قلم اعلیٰ ہے۔ اور اسی کا نام
 عقل اول ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے مثلاً زید کو فلاں ہیئت اور فلاں وقت میں پیدا کرنے
 کی قضا فرمائی۔ پس جس امر نے اس تقدیر کا لوح میں تقاضا کیا۔ وہ قلم اعلیٰ ہے۔ اور وہ عقل اول سے مستقیم
 ہے۔ اور جس محل میں اس اقتضا کا بیان موجود ہے۔ وہ لوح محفوظ ہے۔ اور وہ عبادت ہے۔ نفس کلی ہے۔
 پھر جس امر نے وجود میں اس حکم کے ایجاد کا تقاضا کیا۔ وہ صفات الہیہ کا مقتضا ہے۔ اور وہ معتبر بقضا
 ہے۔ اور اس کا مظہر کرسی ہے۔ پس اس بات کی سمجھ کر کہ قلم سے کیا مراد ہے۔ اور لوح سے کیا مراد ہے۔ اور
 قضاء سے کیا اور تقدیر سے کیا۔

پھر جانتا چاہئے۔ کہ لوح محفوظ کا علم الہی کا کچھ حضور اسما حصہ ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے قانون
 حکمت الہیہ کے موافق بموجب اس چیز کے جس کا حقائق موجودات خلقت نے تقاضا کیا۔ جاری فرمایا۔ اور
 اللہ کے لئے سوا اس علم کے یہی علم ہے۔ وہ حقائق حقیقہ کے اقتضا کے موافق وجود میں اختراع قدرت کے
 دستور پر ظاہر ہوتا ہے۔ لوح محفوظ میں وہ ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ عالم عینی میں ظہور کے وقت کبھی اس میں ظاہر
 ہو جاتا ہے۔ اور کبھی اس کے ظہور کے بعد کبھی اس میں ظاہر نہیں ہوتا۔ جو کچھ لوح محفوظ میں ہے۔ وہ قیامت
 تک وجود حسی کے آغاز کا علم ہے۔ اور جو کچھ اس میں اہل جنت و اہل نار کا علم ہے۔ وہ کچھ تفصیل کے ساتھ
 ہے۔ اس لئے کہ وہ اختراع قدرت سے ہے۔ اور امر قدرت مبہم ہے۔ معین نہیں۔ بل اس میں اس کا علم مطلقاً
 اجمالی طور پر پایا جاتا ہے۔ مثلاً اس شخص کے لئے مطلقاً نعیم الہی کا علم جس کی سعادت ابدی پر قلم جاری
 ہو چکی ہے۔ پھر اگر ان نعمتوں کی تفصیل کی جائے۔ تو اس جنس کی تفصیل ہوگی۔ اور وہ بھی اجمال ہے
 جیسا کہ تو کہے۔ کہ وہ شخص اہل جنت ماویٰ سے ہے۔ یا اہل جنت الفردوس سے یا جنت نعیم یا جنت فردوس سے
 غرض یہ ہے۔ کہ محل طور پر کہا جائیگا۔ سوائے اس کے اور کوئی سبیل نہیں ہے۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ جس چیز پر لوح میں حکم کیا گیا ہے۔ اور وہ اس میں مقدر ہے
 اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مقدر جس میں تغیر ممکن نہیں۔ اور ایک وہ مقدر جس میں تغیر ممکن ہے۔ جس
 میں تغیر ممکن نہیں۔ یہ وہ امور ہیں۔ جن کا عالم میں صفات الہیہ تقاضا کرتے ہیں۔ پس ان کے وجود کا ماحول
 ہونا محال ہے۔ اور وہ امور جن میں تغیر ممکن ہے۔ یہ وہ چیزیں ہیں۔ جن کا قانون حکمت عادیہ کے موافق
 عالم کی قابلیتیں تقاضا کرتی ہیں۔ پس حق تعالیٰ نے ان کو اسی ترتیب کے موافق جاری کرتا ہے۔ پھر جس چیز
 کا لوح محفوظ میں حکم کیا گیا ہے۔ وقوع میں آجاتی ہے۔ اور کبھی ان کو بموجب حکم اختراع الہی جاری کرتا ہے

پھر وہ چیز جس پر حکم کیا گیا ہے وقوع میں نہیں آتی۔ اور اس میں کوئی شک نہیں۔ کہ جس چیز کا عالم کی قابلیتیں تقاضا کرتی ہیں۔ وہ خود صفات الہیہ کا مقتضاء ہے۔ لیکن ان کے مابین فرق ہے۔ یعنی ان چیزوں میں جن کا عالم کی قابلیتیں تقاضا کرتی ہیں۔ اور ان چیزوں میں جن کا مطلقاً صفات تقاضا کرتی ہیں۔ فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے۔ کہ عالم کی قابلیتیں اگرچہ وہ کسی چیز کا تقاضا کریں۔ پرتا ہم وہ عجز کا حکم رکھتی ہیں۔ اس لئے کہ ان کا حال اپنے غیر کا محتاج ہے۔ اس وجہ سے کبھی ان کا تقاضا وقوع میں آتا ہے۔ اور کبھی نہیں آتا۔ بخلاف اس کے وہ امور جن کا صفیات الہیہ تقاضا کرتی ہیں۔ کہ وہ اقتضاء الہی کی وجہ سے ضرور ہی وقوع میں آتے ہیں۔ اور یہاں ایک اور وجہ بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ عالم کی قابلیتیں ممکن ہیں۔ اور ممکن کا خاصہ ہے۔ کہ وہ ایک شے کو قبول کرتی ہے۔ تو اس کی ضد کو بھی قبول کرتی ہے۔ پھر جب قابلیت کسی چیز کا تقاضا کرتی ہے۔ اور قدر اس کی نقیض کے وقوع پر جاری ہوتی ہے۔ تو یہ نقیض بھی مقتضاء اس قابلیت کے ہوتی ہے۔ جو ممکن میں ہے۔ پس ہم کہیں گے۔ کہ جس چیز کی قانون حکمت کے بموجب عالم کی قابلیتوں نے تقاضا کیا تھا وہ وقوع میں آگئی۔ پھر جب مقتضاء قابلیت بعینہ وقوع میں آگیا۔ تو ہم کہیں گے۔ کہ قانون حکمت کے بموجب بھی یہ وقوع درست ہے۔ یہ ایک ذاتی امر ہے۔ عقل اس کو یہ نظر فکری اور اک نہیں کر سکتی۔ بلکہ وہ کشف الہی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے۔ بخش دیتا ہے قضاء محکم وہ ہے۔ جس میں تغیر نہیں آتا۔ اور قضاء مبرم وہ ہے۔ جس میں تغیر ممکن ہے۔ اسی لئے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قضاء مبرم سے اللہ کی پناہ لی ہے۔ اس لئے کہ وہ جانتے تھے۔ کہ اس میں تغیر ممکن ہے۔ قال اللہ تعالیٰ یُحْیِی اللہ مَایْتَائِہٖ وَیُمِیْتُہٖ وَعِنْدَہٗ أُمُّ الْکِتَابِ۔ بخلاف اس کے قضاء محکم کہ اس کی طرف خدا تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ وَكَانَ أَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّضْمُونًا کہ وہ اللہ کا ایک تقدیری امر ہے۔ جس کی تقدیر پر ہوگی اور اس علم میں قضاء محکم کی نسبت قضاء مبرم کی معرفت مکاشفہ پر ایک زیادہ دشوار چیز ہے۔ پھر جس چیز کو وہ قضاء محکم سے خیال کرتا ہے۔ اس میں ادب کو ملحوظ رکھنا ہے۔ اور جس کو مبرم سمجھتا ہے۔ اس پر وہ شفاعت کرتا ہے۔ حق تعالیٰ کا اس کو قضاء مبرم کا پتہ دے دینا اس کے لئے اورین شفاعت ہے۔ قال اللہ تعالیٰ مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَہٗ اِلَّا بِاِذْنِہٖ ۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ نور الہی جس سے لوح محفوظ مراد لی گئی ہے۔ وہ ذات الہی کا نور ہے۔ اور نور ذات الہی عین ذات الہی ہے۔ اس لئے کہ ذات الہی کی تجزئی و انقسام محال ہے۔ اور وہ حق مطلق ہے جو نفس کا یہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور وہ خلق مطلق ہے۔ اس کی طرف حضرت باری تعالیٰ نے عزائے اس کے اس قول میں اشارہ ہے۔ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِیْدٌ فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ وقرآن سے مراد ننس حق ہے۔ جو بلند درجہ کی بزرگی اور عزت کا مالک ہے۔ اور فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ کے معنی فِیْ النَّفْسِ الْکَلِیْہ کے ہیں۔ میری مراد نفس کلّیہ سے انسان کامل کا نفس ہے۔ کہ خدا کی ذات اس میں بغیر حلول کے موجود ہے۔ کیونکہ وہ طول و اتعاضے

انچاسواں باب

سدرۃ المنتہی میں

جان۔ کہ سدرۃ المنتہی اس وجود کی نہایت ہے۔ جہاں مخلوق کے لئے سیرائے اللہ کا سفر ختم ہو جاتا ہے اس کے آگے سوائے اُس مرتبہ کے جو صرف حق تعالیٰ سے مخصوص ہے۔ اور کوئی مرتبہ نہیں ہے۔ مخلوق کو وہاں قدم رکھنے کی کوئی مجال نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس مقام سے آگے جانا مخلوق کے لئے ممکن ہے۔ کیونکہ مخلوق یہاں پس جاتی ہے۔ اور مٹ جاتی ہے۔ اور نیست و نابود ہو جاتی ہے۔ وہاں اس کا کوئی وجود نہیں رہتا جبریل علیہ السلام کے قول میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے انہوں نے عرض کیا تھا۔ کہ اگر میں ایک بالشت بھی آگے بڑھوں۔ تو جل جاؤں۔ لہٰذا حرف امتناع ہے۔ بس وہاں سے آگے بڑھنا امتناع کا حکم رکھتا ہے۔ اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خبر دی ہے۔ کہ وہاں آپ نے ایک بیر کا درخت پایا ہے۔ جس کے پتے ہاتھی کے کانوں کے برابر ہیں۔

پس اس پر مطلقاً ایمان لانا چاہئے۔ اس لئے کہ آپ نے اس سے اپنے نفس سے خبر دی ہے۔ یہ بھی احتمال ہے۔ کہ حدیث باقول جو۔ اور وہ وہ چیز ہے۔ جس کو ہم نے اپنے عروج میں پایا۔ اور یہ بھی احتمال ہے۔ کہ اپنے ظاہر معنوں پر محمول ہو۔ اور وہ چیز ہو۔ جس کو آپ نے اپنے مظاہر مثالیہ میں اور منازل و مناظر الہیہ میں ایک درخت پایا ہو۔ جو آپ کے خیال میں بیر کا درخت محسوس ہوتا ہو۔ اور اپنے کمال کی آنکھ سے اس کو دیکھا ہو۔ تاکہ آپ کے لئے ظاہر و باطن میں کشف محقق جمع ہو جائے۔ ایسا ہی اُن تمام باتوں کا حال ہے جن کو اپنے معراج میں آپ نے پایا۔ اور ان کے متعلق خبر دی۔ پس ہم جو کچھ آپ نے فرمایا ہے اس پر مطلق ایمان رکھتے ہیں مگر چہ ہم نے اپنے کشف میں اس کو متیقن پایا ہے۔ اس لئے کہ ہمارا معراج آپ کے معراج کی مانند نہیں ہے۔ ہم آپ کی حدیث کا وہ مفہوم لیں گے۔ جو ہمیں اپنے کشف سے معلوم ہوا ہے۔ اور اس بات پر ایمان رکھتے ہیں۔ کہ آپ کے لئے سوا اس کے بھی ہے۔ جہاں ہمارا علم نہیں پہنچ سکتا۔ وہ بات جو اس حدیث کے متعلق کشف سے ہم نے دریافت کی ہے۔ یہ ہے۔ کہ مراد شجر سے ایمان ہے۔ چنانچہ آنحضرت نے فرمایا ہے۔ کہ جس کا پیٹ بیر سے بھر گیا اللہ تعالیٰ نے اس کا ولی ایمان سے بھر دیا۔ اور اس کے پتوں کا ہاتھی کے کانوں کے برابر ہونا بطور ایک ضرب المثل کے ہے

جو اس ایمان کی عظمت اور قوت کی دلیل ہے اور جنبت کے ہر گھر میں اس درخت کے پتہ کا پتہ پڑا ہوا ہوتا ہے۔
گھر والے کے ایمان سے مراد ہے۔

جاننا چاہئے کہ ہم نے عیدہ کو ایک ایسا مقام پایا ہے۔ جس میں آٹھ حضرات یعنی دربار میں ہر حضرت میں بلند و برج کے منظر ہیں۔ جن کا شمار ممکن نہیں۔ ان حضرات والوں کے آڈو اوق کے موافق یہ منظر یا ہم تقاضا رکھتے ہیں۔ مقام سے مراد اپنے مظاہر میں حق کا ظہور ہے۔ اور یہ اس چیز میں اس کی تجلی سے مراد ہے۔ جو حقائق حقیقہ و معانی خلقیہ سے اُس کو حاصل ہے (الحضرة الاولیٰ یعنی پہلا مشہد) اس میں حق تعالیٰ بہ حیثیت باطن عیدہ کے اپنے اسم ظاہر میں تجلی فرماتا ہے (الحضرة الثانية یعنی دوسرا مشہد) اس میں حق تعالیٰ بحیثیت ظاہر عیدہ کے اپنے اسم باطن سے تجلی فرماتا ہے (الحضرة الثالثة تیسرا مشہد) اس میں اللہ تعالیٰ بحیثیت روح عیدہ کے اپنے اسم اللہ سے تجلی فرماتا ہے (الحضرة الرابعة چوتھا مشہد) اس میں حق تعالیٰ بہ حیثیت نفس عیدہ کے اپنی صفت رب سے تجلی ہوتا ہے۔ (الحضرة الخامسة پانچواں مشہد) وہ مرتبہ کی تجلی ہے اور وہ بندہ کی عقل میں ترجمان کا ظہور ہے (الحضرة السادسة چھٹا مشہد) اس میں حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بہ حیثیت وہم عیدہ کے تجلی فرماتا ہے۔ (الحضرة السابعة ساتواں مشہد) اس میں ہدایت کی معرفت ہوتی ہے۔ اس میں حق تعالیٰ بہ حیثیت بندہ کے اسم کی انیت کے تجلی فرماتا ہے (الحضرة الثامنة آٹھواں مشہد) یہ مطلق عیدہ سے ذات کی شناخت ہے اس مقام میں حق تعالیٰ اپنے کمال کے ساتھ ہیکل انسانی کے ظاہر و باطن میں تجلی فرماتا ہے۔ اس میں باطن حق باطن عیدہ کے ساتھ اور ظاہر ظاہر کے ساتھ اور ہدایت حق ہدایت عیدہ کے ساتھ اور انیت حق انیت عیدہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور یہ مشہد سب مشاہد سے اعلیٰ ہے۔ اس کے آگے سوائے احدیت کے کچھ نہیں۔ اور اس میں خلق کی کوئی مجال نہیں۔ اس لئے کہ وہ محض حق ہے۔ اور ذات واجب الوجود کے خواص سے ہے۔ جب کسی کامل کو اس سے کچھ حاصل ہوتا ہے۔ تو اس کی بابت ہم کہیں گے کہ وہ اس کے لئے اسی کے ساتھ تجلی الہی ہے۔ خلق کی اس میں کوئی مجال نہیں۔ اور وہ کیفیت خلق کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ بلکہ وہ حق کے لئے ہے۔ اور ہمیں سے ہے کہ اہل اللہ نے خلق کے لئے تجلی احدیت کو منتزع فرمایا ہے۔ اور اس سے پہلے بھی احدیت کا بیان ہو چکا ہے۔ واللہ الموفق للصواب

پچاسواں باب

روح القدس میں

جان۔ کہ روح القدس روح الارواح ہے۔ اور وہ کُن کے احاطہ میں آنے سے منزہ ہے۔ اس کے متعلق یہ کنجائز نہیں۔ کہ وہ مخلوق ہے۔ اس لئے کہ وہ وجود حق میں سے حق کی ایک خاص وجہ ہے۔ کہ وجود نے اس وجہ کے ساتھ قیام پایا ہے۔ اور وہ روح ہے۔ نہ مثل دوسری روحوں کے اس لئے کہ وہ اللہ کی روح ہے اور آدم میں اسی سے روح پھوٹی گئی تھی۔ خدا تعالیٰ کے قول وَفَخُتِّ فِیْهِ مِنْ رُّوحِیْ کا اسی کی طرف اشارہ ہے۔ پس آدم کی روح مخلوق اور اللہ کی روح غیر مخلوق ہے۔ وہ روح القدس ہے۔ اس لئے کہ وہ نقائص کوئی سے منزہ ہے۔ یہ وہی روح ہے جسے مخلوق میں وجہ الہی سے تعبیر کیا گیا ہے جیسا کہ فرمایا فَاَیْمًا تَوَدُّوْا فَتَمَّ وَجْدَ اللّٰهِ یعنی یہ روح مقدس جس کے ساتھ اللہ نے وجود کوئی کو قائم رکھا ہے۔ جو وَاَیْمًا تَوَدُّوْا محسوسات میں تم کو محسوس ہوتا ہے۔ یا معقولات میں تم کو اپنے فکروں میں معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ روح مقدس اپنے کمال کے ساتھ اس میں سمیت ہے۔ اور اس وجہ الہی سے مراد ہے۔ جو وجود میں قائم ہے۔ اور وہ وجہ ہر شے میں ہے۔ وہ روح اللہ ہے۔ اور کسی شے کی روح خود اس کا نفس یعنی اس کی ذات ہوتی ہے۔ پس وجود ذات الہی کے ساتھ قائم ہے۔

جانتا چاہئے۔ کہ محسوسات کی ہر شے کی ایک روح مخلوق ہے جس کے ساتھ اس کی صورت قائم ہے۔ روح اس صورت کے لئے ایسی ہے جیسے لفظ کے لئے معنی۔ پھر اس روح مخلوق کے لئے ایک روح الہی ہے جس کے ساتھ وہ روح قائم ہے۔ اور وہ روح الہی روح القدس ہے۔ پس جس نے انسان میں روح القدس کی طرف دیکھا۔ اسی نے اسے مخلوق دیکھا۔ اس لئے کہ وہ قبول کا وجود نہیں پایا جاسکتا۔ قدم صرف ایک اللہ ہی کے لئے ہے۔ اور اس کی ذات سے اس کے جمیع اسماء و صفات لاحق ہیں۔ اس لئے کہ ذات سے اُن کا انفکاک محال ہے۔ اور ماسوا اس کے جوہر مخلوق و حادث ہے۔ مثلاً انسان کا جسد ہے۔ اور وہ اس کی صورت ہے اور روح ہے۔ اور وہ اس کا متر اور اس کا معنی ہے۔ اور وہ روح اور وجہ ہے۔ جو روح القدس۔ متر الہی۔ وجود ساری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر چونکہ انسان پر وہ امور غالب ہیں۔ جن کا اس کی صورت تقاضا کرتی ہے اور جو بشریت اور شہوانیت سے تعبیر کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ اس کی روح اس رسوب معدنی کو حاصل کرتی ہے جو صورت کی اصل اور اس کے محل کی منشاء ہے۔ حتیٰ کہ نزدیک ہے۔ کہ مقتضیات بشریہ کے جاگوں میں

کی وجہ سے وہ اپنے عالم اصلی سے مخالفت کرے۔ اسی وجہ سے وہ اپنے اطلاق و تعلق و روحی سے تنزل کر کے صورت کے ساتھ مقید ہو گئی ہے۔ اور طبیعت اور عادت کی قید میں بھنس گئی ہے۔ اور یہ دایرہ دنیا میں مثل سچین کے ہے۔ جو دارالآخرت میں پائی جاتی ہے۔ بلکہ وہ عین سچین ہے۔ جس میں روح قرار پڑے ہوئے ہے لیکن سچین آخرت آگ کی صورت میں محسوس ہوگی۔ اور یہ یعنی سچین دنیا میں مذکورہ معنی میں۔ یعنی طبیعت عادت و شہواتیت سے مراد ہے۔ اس لئے کہ آخرت وہ مقام ہے۔ جس میں معانی محسوس صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ فافہم۔

جب ہمیشہ کے مراقبہ اور فکر صحیح۔ کم کھانے۔ سوئے اور بولنے اور مقتضیات بشریہ کے ترک کرنے سے انسان پر روحانی امور کا غلبہ ہوتا ہے۔ اور وہ روحی لطافت کو حاصل کرتا ہے۔ تو اس وقت اس کا حال اس مذکورہ حال کے برعکس ہوتا ہے۔ پھر وہ پانی پر چھتا ہے۔ جوں جوں پانی اس کو روک نہیں سکتیں۔ اور شہر اس کو دور نہیں معلوم ہوتے۔ پھر اس کی روح موانع کے دور ہو جانے کی وجہ سے اپنے محل میں شکن اور قائم ہو جاتی ہے۔ اور وہ موانع مقتضیات بشریہ میں۔ پھر وہ مخلوقات کے اعلیٰ مرتبہ میں پہنچتا ہے۔ اور وہ عالم ارواح ہے۔ جو ان قیود سے آزاد ہے۔ جو اجسام کی محاسنی میں حاصل ہوتی ہیں۔ اس کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے۔ اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ ذَعِيْمٍ۔ کہ ابراہیم ہمیشہ نعمتوں میں ہوں گے۔ پھر جب شہود الہی سے الہی حالات اس پر غالب آتے ہیں۔ اور وہ اس کے اسماء حسنی و صفاتی علیہ اس ان امور کے ہیں۔ جن کا بشریت و روحیت تقاضا کرتی ہے تو وہ اس وقت قریبی ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ بشریت ان خواہشات کا مطالبہ کرتی ہے۔ جن کے ساتھ جسم کا قیام ہے۔ اور ان امور کو چاہتی ہے۔ جن سے طبیعت معتاد ہو گئی ہے۔ اور روحیت ان امور کا تقاضا کرتی ہے۔ جن کے ساتھ جاہ علاہ منزلت و رفعت سے ناموس انسانی کا قیام ہے۔ اس لئے کہ روحیت اس جاہ شوکت و رفعت وغیرہ سے بھی لب لباب رہتا رہکتی ہے۔ پھر جب انسان روحیت اور بشریت کے مذکورہ مقتضیات کو ترک کر دیتا ہے۔ اور ہمیشہ اس سر کے شہود میں رہتا ہے۔ جس سے اس کی اصل ہے۔ تو سر الہی کے حکام اس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ تو پھر اس کی ہیکل اور اس کی روح نشیب بشریت سے اوج قدس تہذیب کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ حتیٰ اس کا کان۔ آنکھ۔ ہاتھ اور زبان بن جاتا ہے۔ پھر جب وہ اپنے ہاتھ سے کسی کو چھوتا ہے۔ تو اندھوں اور کوڑھیوں کو اچھا کر دیتا ہے۔ اور جب کسی چیز کے لئے کہتا ہے۔ ہو جا۔ تو وہ اللہ کے امر سے ہو جاتی ہے۔ وہ روح القدس سے متوہم ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے علیہ السلام کے حق میں فرمایا ہے۔ جب کہ یہ وصف ان کو حاصل ہوا کہ اَیُّدُنا کُم بِرُوحِ الْقُدُسِ۔ ہم نے روح القدس سے اس کی تائید کی ہے۔ فافہم۔ وَاللّٰہُ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَہُوَ یَهْدِیْ بِالسَّبِيْلِ۔

باب کیا ون

اُس فرشتہ کے بیان میں کائنات نام رُوح ہے

جاننا چاہئے۔ کہ یہ وہ فرشتہ ہے۔ جس کا نام صوفی اپنی اصطلاح میں حق رکھتے ہیں۔ جو اُسی کے ساتھ مخلوق ہے۔ اور حقیقت محمدیہ بھی اسے کہتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے اس فرشتہ کی طرف اس نظر سے دیکھا ہے جس نظر سے اپنے نفس کو دیکھا ہے۔ پھر اس کو نور سے پیدا کیا ہے۔ اور جمیع عالم کو اس سے پیدا کیا ہے۔ اور اس کو عالم سے اپنی نظر کا محل قرار دیا ہے۔ اور اس کے ناموں میں سے ایک امر اللہ ہے۔ وہ اشرف الموجودات ہے۔ تمام موجودات سے اس کا مرتبہ اعلیٰ اور اس کی منزلت بہت بلند ہے۔ اس کے اوپر کوئی فرشتہ نہیں ہے وہ تبارک و تعالیٰ افضل مکرمین ہے۔ خدا نے موجودات کی چکی کو اُسی پر پھرایا ہے۔ اور اُسے اپنی مخلوقات کے خاک کا قیام بنایا ہے۔ باوجود اس کے کہ ہر شے جس کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ اس کے ساتھ ایک خاص وجہ رکھتی ہے جس سے وہ اس کے ساتھ ملحق ہوتی ہے۔ اور جس مرتبہ میں خدا تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا ہے۔ اس میں اس کو نگاہ رکھتا ہے۔ اس کی آٹھ صورتیں ہیں۔ جو حاملین عرش ہیں۔ اُسی سے تمام علوی اور غفری فرشتے پیدا کئے گئے ہیں۔ پس ملائکہ کی نسبت اس کے ساتھ وہی ہے۔ جو قطور کو سمندر کے ساتھ ہے۔ اور وہ آٹھ فرشتے جو حاملین عرش ہیں۔ ان کی نسبت اُس سے روح انسان کی ان آٹھ چیزوں کی سی نسبت ہے جن کے ساتھ وجود انسان کا قیام ہے۔ وہ آٹھ وجود انسانی کو قائم رکھنے والی یہ چیزیں ہیں۔ عقل۔ وہم۔ فکر۔ خیال۔ مصورہ۔ حافظہ۔ درکہ۔ نفس اور اس فرشتے کے لئے عالم افقی۔ عالم جہرئی۔ عالم علوی۔ عالم ملکوتی۔ عالم ملک میں ایک ہیمنہ ابیہ یعنی الہی نگہداشت ہے۔ جس کو خدا نے اس فرشتے میں پیدا کیا ہے۔ وہ اپنے کمال کے ساتھ حقیقت محمدیہ میں ظاہر ہوا ہے۔ اس لئے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام افضل البشر ہیں۔ اور اسی سے حق تعالیٰ نے اُن پر بحسان جنایا ہے۔ اور اُن نعمتوں کے ذریعہ اس کو وہی رحن کا اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف ہاتھ پھیلائے ہیں۔ یعنی فیضان کیا ہے۔ اور فرمایا وَكَذَٰلِكَ اَلِّكْ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ اَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْاٰیٰمَہَا وَلٰكِنْ جَعَلْنَاكَ نُوْرًا نَّهْدِيْ بِیْہِ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَاَنَّا لَنَهْدِيْہِ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ یعنی ہم نے تیرے روح کے لئے اس فرشتہ کی وجوں یعنی رخوں میں سے ایک کاس وجہ یعنی رخ بنایا ہے۔ جو ہمارا امر ہے۔ اس لئے کہ اس فرشتہ کا نام ہی امر اللہ ہے۔ اور اُسی کی طرف اس کے اس قول میں اشارہ ہے۔ کہ فرمایا۔ مِّنْ اَمْرِ رَبِّیْ یعنی اس کی وجوں میں سے ایک وجہ ہے نہ کہم جب

روح کی بابت یہودیوں کے سوال میں روح کا مطلق ذکر تھا۔ جیسا کہ فرمایا۔ یَسْتَفْهِتُكَ عَنِ الرُّوحِ تَجِوَابِ
میں بھی اس کو مطلق رکھا۔ اور فرمایا۔ قِيلَ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي یعنی وجوہ امر میں سے ایک وجہ ہے بخلاف
محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح کے کہ اس کی نسبت فرمایا۔ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحَنَا مِنْ أَمْرِنَا
اور اس کا ذکر اہتمام کے ساتھ فرمایا۔ اور اس وجہ محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی جلالت شان کی وجہ سے اس
کو نکرہ رکھا۔ تا کہ ان کی عظمتِ قدر پر تنبیہ ہو۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ذَٰلِكَ يَوْمَ يَجْمَعُ لَدُنَّ النَّاسِ
اس میں یوم کی تنکیر اس کی عظمتِ فائدہ دے رہی ہے۔ پھر دیکھو کہ رُوحَنَا مِنْ أَمْرِنَا فرمایا۔ اور یہ نہ کہا۔ کہ
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنْ أَمْرِنَا اس لئے کہ مقصود اس کے وجود سے تھا کیونکہ ہیکل انسانی سے مقصود روح ہی ہے
پھر دیکھو کہ اپنے قول مِنْ أَمْرِنَا کو ذیلِ اضافت کے ساتھ لایا۔ یہ سب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بزرگ
قدری پر تنبیہ کی ہے۔

پھر جانتا چاہئے۔ کہ جب حق تعالیٰ نے اس فرشتہ کو اپنی ذات کے لئے آئینہ بنایا ہے۔ تو پھر حقیقتاً
اپنی ذات کے ساتھ سوائے اس فرشتہ کے اور کسی شے میں ظاہر نہیں ہوتا۔ باقی مخلوقات میں اس کا ظہور
صفات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور وہ دنیوی عالم اور اخروی عالم۔ اہلِ اباحت و اہلِ النار۔ اہلِ الکلیب و اہلِ الاغراض
کا قطب ہے۔ علم الہی میں حقیقت الہیہ سے تقاضا کیا ہے۔ کہ وہ کسی شے کو پیدا نہیں کرتا۔ مگر اس حال میں
کہ اس میں اس فرشتہ کی کوئی وجہ ہوتی ہے۔ کہ اس مخلوق کا فلک اس وجہ پر گردش کرتا ہے۔ اور وہ جس
مخلوق کی قطب ہوتی ہے۔ سوائے انسان کامل کے خلقِ خدا سے کوئی شے اس فرشتہ کو شناخت نہیں کر سکتی
پھر جب ولی اس کو شناخت کر لیتا ہے۔ تو سب چیزیں اس کو جان لیتی ہیں۔ پھر جب وہ اس سے متحقق ہوتا
ہے۔ تو وہ قطب بن جاتا ہے۔ تمام وجود کی چکی اس پر گھومتی ہے۔ وہ اس فرشتہ کا نائب ہوتا ہے۔ اور حکم
اصالت اس وجود میں قطبیت اسی فرشتہ کے لئے ہوتی ہے۔ جو اُسی کا ملک ہوتی ہے۔ اور حکم نیابتِ عاربت
اس کے غیر کے لئے ہوتی ہے۔ پس تو اس کو پہچان۔ اس لئے کہ یہ وہی روح ہے۔ جس کا کتاب الہی میں ذکر
آتا ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلٰٓئِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ اِلَّا مَنْ اٰذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ
وَقَالَ صَوَابًا ذَٰلِكَ يَوْمَ الْحَقِّ۔ یعنی جس دن کہ یہ فرشتہ دربار الہی میں کھڑا ہوگا۔ اور دوسرے
فرشتے اس کے آگے اس کی خدمت میں صف باندھ کر کھڑے ہوں گے۔ اور وہ عبودیتِ حق میں قائم ہوگا۔ اور
جیسا کہ خدا تعالیٰ نے اُسے حکم دیا ہوگا۔ وہ اس حضرت یعنی مشہد میں متصرف ہوگا۔ قولہ لَا يَتَكَلَّمُونَ کہ
وہ کلام نہیں کر سکیں گے۔ دوسرے فرشتوں کی صفت ہے۔ نہ کہ اس فرشتہ کی۔ اس لئے کہ اسے مطلق طور پر دربار
الہی میں کلام کرنے کا اذن حاصل ہے۔ کیونکہ وہ ایک منظرِ اتم ہے۔ اور مجلیٰ افضل ہے۔ اور دوسرے فرشتے
اگرچہ دن کو دربار الہی میں کلام کا اذن ہوگا۔ مگر وہ بجز ایک کلمہ کے زیادہ کلام کی تاب نہیں رکھ سکیں گے
اور کلام میں ہرگز ان کو کشائش نہیں ہوگی۔ پس سوائے ایک کلمہ کے اور ان کے منہ سے کچھ نہیں نکلیں گے

اولاً جس فرشتہ کو حق سے حکم ملیگا۔ وہ یہ فرشتہ ہوگا۔ پھر وہ اس حکم کو دوسرے فرشتوں تک پہنچا دیگا۔ اور وہ اس کا لشکر ہیں۔ جب عالم میں کسی امر کے نفاذ کا حکم دیتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس سے ایک فرشتہ پیدا کرتا ہے۔ جو اس امر کے لائق ہوتا ہے۔ پھر روح فرشتہ اس کو بھیج دیتا ہے۔ اور وہ فرشتہ وہ کام کرتا ہے جس کا روح فرشتہ اس کو حکم دیتا ہے۔ تمام مقرب فرشتے اُسی روح سے پیدا کئے گئے ہیں۔ مثلاً جبرائیل میکائیل اسرافیل۔ عزرائیل اور جو ان کے اوپر ہیں۔ مثلاً وہ فرشتہ جس کا نام ذن ہے۔ اور وہ ایک فرشتہ ہے۔ جو لوح محفوظ کے نیچے قائم ہے۔ اور وہ فرشتہ جو قلم کے نام سے موسوم ہے۔ عنقریب اس کا ذکر اس باب کے بعد آئیگا۔ اور وہ فرشتہ جس کا نام مرتب ہے۔ اور وہ ایک فرشتہ ہے۔ جو کسی کے نیچے قائم ہے۔ اور وہ فرشتہ جس کا نام مفصل ہے۔ کہ امام حسین کے نیچے قائم ہے۔ یہ وہ عالی فرشتے ہیں۔ جن کو آدم کے لئے سجدہ کرنے کا حکمت الہیہ کی وجہ سے حکم نہیں ہوا تھا۔ اگر ان کو کسی سجدہ کا حکم ہوتا۔ تو وہ لاؤ آدم میں سے ہر ایک ان کو فناخت کر سکتا۔ کیا تو ان فرشتوں کی طرف نہیں دیکھتا۔ جن کو سجدہ کا حکم ہوا تھا۔ کہ تمام بنی آدم پر وہ کس طرح ظاہر ہوتے ہیں۔ ان اشمال الہیہ میں نیند میں ان کے لئے متصور ہوتے ہیں۔ جن میں حق سونے والے کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ پس یہ تمام صورتیں اللہ کے ملائکہ کی ہوتی ہیں۔ پھر اس ملک موکل کے حکم سے وہ اترتے ہیں۔ جس کو ضرب الاشمال کا کام تفویض کیا گیا ہے۔ پس وہ قائم کے لئے ہر صورت میں متصور ہوتا ہے اسی لئے سونے والا خواب میں دیکھتا ہے۔ کہ جمادات سے کوئی چیز اس سے کلام کر رہی ہے۔ اگر روح صورت جمادیہ میں متصور نہ ہوتا۔ تو وہ کلام نہ کرتی۔ اسی لئے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے۔ کہ رو یا صاۃ اللہ کی وحی ہے۔ اس لئے کہ فرشتہ اس کو لیکر نازل ہوتا ہے۔ اور نیز فرمایا۔ کہ رو یا صاۃ نبوت کے چھیاں مکڑوں میں سے ایک مکڑا ہے۔ الحدیث۔ چونکہ ان ملائکہ میں جن کو سجدہ کا حکم دیا گیا تھا۔ ایک ابلیس بعین بھی تھا اور اس نے سجدہ نہ کیا۔ اس نے شیطاؤں کو حکم دیا۔ یعنی وہ شیطان جو اس کی ذریت ہیں۔ کہ وہ قائم کے لئے ان صورتوں میں متصور ہوں۔ جن میں ملائکہ متصور ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے۔ کہ خواب میں جھوٹی بھی ہوتی ہیں۔ اس تمام کلام کا حاصل یہ ہے۔ کہ فرشتہ کان عالیہ کو سجدہ کا حکم نہیں دیا گیا۔ اسی لئے انہی معرفت کو کوئی نہیں پہنچ سکتا۔ مگر بنی آدم میں سے وہ بندے جو الہی ہوتے ہیں۔ اور یہ خداوند کریم کی ان بخشش ہے۔ اور ان کو یہ بات اس وقت حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ وہ احکام آدمیت سے خلاصی پا چکے ہیں۔ اور انہی میں منسلک ہو جاتے ہیں۔ مراد احکام آدمیت سے بشری امور ہیں۔ کیا تو حق سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد کو ملاحظہ نہیں کرتا۔ کہ وہ ابلیس کو فرماتا ہے مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِیْكَ فَقَالَ اَسْأَلُكَ بِاَمْرِ کُنْتَ مِنْ اَعْلٰی الدِّیْنِ۔ جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا۔ اس کو سجدہ کرنے سے تجھے کون سی چیز مانع رہی۔ کیا تو نے تبتہ کیا۔ یا تو عالین فرشتوں میں سے ہے۔ جن پر سجدہ کرنے کا حکم نہیں ہے۔ اسی بات کا نام محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں ذکر فرمایا ہے۔ لیکن کسی کے متعلق

یہ ظاہر نہیں کیا۔ کہ وہ عالین میں سے ہے۔ پھر اس آیت مذکورہ سے دلیل لی ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ حق تعالیٰ کا بحیثیت وقوع کے استفہام کے طور پر کسی سے سوال کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وہ وقوع اور عدم وقوع کو جانتا ہے۔ سوئے اس کے نہیں کہ وہ سوال یا بمعنی نفی ہوتا ہے۔ یا بتی اثبات یا بمعنی انیاس یعنی مخاطب کو مانوس کرنے کے لئے۔ یا بمعنی ایشاش یعنی مخاطب میں وحشت پیدا کرنے کے لئے۔ پس البیس سے مذکورہ قول میں خدا تعالیٰ کا سوال بطریق تنہید و ایشاش تھا۔ اور اشکرت میں الف استفہام اثبات کے معنوں میں آیا ہے۔ یعنی تو نے اپنے اس قول سے کہ انا خیر مینہ تکبر کیا ہے۔ اور انا کنت من العالمین میں لفظ ام نفی کے معنوں میں ہے۔ یعنی تو ان عالین فرشتوں میں سے نہیں ہے جن کو سجدہ کا حکم نہیں دیا گیا۔ اور وہ استفہام جو انیاس اور بسط کے معنوں میں آتا ہے۔ اس کی مثال خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى اس کے جواب میں حضرت موسیٰ نے کہا۔ ہي عَصَايَ اَلْوَكَا عَلَيْهِمَا وَاهْتَشَّ بِهِمَا عَلٰى غَنَجِيْ وَيْلَ لِّمَا مَارَبْتُ اُخْرٰى جبکہ حضرت موسیٰ نے معلوم کیا۔ کہ وہ یہی جواب لینا چاہتا ہے تو یہ جواب دیا۔ ورنہ ان کا مختصر جواب یہ تھا کہ یہ میرا عصا ہے۔ یہ دوبار الہی میں اہل اللہ کا ادب ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے انسان کامل میں ظاہر کیا۔ تاکہ تو اس کو پڑھے۔ اور اس کے بموجب عمل پیرا ہو کر سعادت کے زمرہ میں داخل ہو جائے۔ پس تو ان آداب سے متاؤب ہو۔ بیان کی کشتی نے تیمان کے دریا میں یہاں تک جولانی کی۔ کہ ہمیں کنارے پر لایا۔ پھر ہم تک سہی بالروح کے بیان میں بحر حقائق کی طرف رجوع کرتے ہیں جان۔ کہ علیٰ عدد و جوہ روح کے بہت سے نام ہیں۔ وہ قلم اعلیٰ سے نام رکھا جاتا ہے۔ اور روح محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور عقل اول بھی اس کے نام ہیں۔ اور روح الہی بھی اس کا نام ہے۔ اور یہ نام اصل کافر کے نام پر ہے۔ ورنہ اپنے میں اس کا ایک ہی نام ہے۔ اور وہ نام روح ہے۔ اس لئے ہم نے باب باندھنے میں عنوان میں اسی نام سے اس کو مخصوص کیا ہے۔ اگر ہم ان عجائب و غرائب کی شرح کرنے لگیں۔ جو اس فرشتہ میں جمع ہیں۔ تو کئی کتابیں اور عیدیں تیار ہوں۔ اور میں اور وہ دونوں بعض حضرات الیمہ میں جمع ہوئے۔ پھر اس نے مجھے پہچانا اور محمد کو سلام کیا۔ اور میں نے اس کو سلام کا جواب دیا۔ حالانکہ میں قریب تھا۔ کہ اس کی ہیبت سے گداز ہو جاؤں۔ اور اس کے حسن خوبی و بوجہ سے ڈنا ہو جاؤں۔ پھر جب بشارت سے اس نے میرے ساتھ کلام کی۔ بعد اس کے کہ وہ مجھ سے جیا کرتا تھا۔ اور اس دلا کو شرب کا پر جوش و قوت جام اُس نے پھرایا تو میں نے اس سے اس کے مرتبہ اس کے محمد یعنی اصل اور اس کے حضرت اور اس کی جائے اعتقاد اس کی اصل۔ اس کی فرع اس کی ہیئت۔ اس کی نوع۔ اس کی صفت اور اس کے اسم اور اس کے حلیہ اور اس کی رسم دریافت کی بابت سوال کیا۔ اس نے جواب دیا۔ کہ جس امر کی بابت تو نے سوال کیا ہے۔ اور جس ستر کو تو نے دریافت کیا ہے۔ وہ ایک عزیز مقصد ہے۔ اس کا مقام بڑی عظمت والا ہے۔ (تخریج سے اس کا ظاہر کرنا نامائیں نہ ہو۔ اور گناہ و تلویح یعنی کسی لمبہ اشارہ سے اس کا سمجھنا بھی مشکل ہے۔ میں نے اسے کہا۔ کہ تلویح

اور کٹایا سے ہی اُسے بیان کرے شاید کہ تیری عنایت سے میں اس کو سمجھ لوں۔ پھر اس نے کہا۔ کہ میں اس کا بیٹا
 ہوں۔ جس کا باپ اس کا بیٹا ہے۔ اور وہ شراب ہوں۔ جس کا انگور اس کا خم و سبب ہے۔ اور وہ فرغ ہوں
 جس نے اپنی اصل کو پیدا کیا۔ اور وہ تیر ہوں۔ جس کی توس اس کی بیگان ہے۔ میں نے ان ماٹوں سے حرام کیا ہے
 جنہوں نے مجھے جملہ ادر میں نے ان سے منگنی کی۔ تاکہ میں ان سے نکاح کروں۔ پھر انہوں نے مجھ سے نکاح کیا
 پس جب میں نے ظاہر اصول میں سیر کی۔ تو حصول اور مقصد کی صورت کو میں نے باندھا۔ اور اپنے نفس میں آگے
 موڑی۔ اور اپنی جس میں گھومنے لگا۔ اور بیوی کی امانتوں کو میں نے اٹھایا۔ اور اس حضرت کا اپنے آپ پر
 حکم لگا یا۔ جس کا پہلے وصف ہو چکا ہے۔ تو میں نے خود اپنے آپ کو تمام کا باپ اور بیٹے اور چھوٹے شیر خوار کی
 ماں پایا۔ یہ تو حضرت اور امانت ہے۔ اور محمد مکان اور مرتبہ کی بابت جان۔ کہ میں جب عین مشہور تھا۔ تو غیب
 میں میرے لئے ایک حکم موجود تھا۔ جب میں نے اس مضبوط حکم کو پہچاننا چاہا۔ اور امر محکوم کی جانب میں اس کے
 مشاہدہ کی خواہش کی۔ تو میں نے اتنے سال اس اسم سے خدا تعالیٰ کی عبادت کی۔ اور میں نیند و بیداری کے
 درمیان تھا۔ پھر حق سبحانہ و تعالیٰ نے مجھے جگایا۔ اور اپنے اسم کی قسم و سوگند دلا کہ کہل قد اُفلیح من ذلکھا
 وقد خاب من دشتھا۔ بیشک وہ شخص فلاح اور کامیابی کو پہنچ گیا۔ جس نے نفس کو پاک کر لیا۔ اور وہ
 شخص زیاں کار اور ناکام رہا۔ جس نے اس کو خاک آلود کیا۔ پھر جب قسمت حاضر ہوئی۔ اور میں نے اس چیز
 کا اندازہ کیا۔ جو مجھے اسم نے عطا کی۔ اسم سے میری مراد اس کا اسم ہے۔ یعنی روح کا۔ حقیقت محمدیہ نے
 مجھ کو حضرت رسولیت کی زبان سے پاک کیا۔ پھر حقیقت محمدیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے زبان رسالت کہا
 کہ اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں ہے۔ اور آدم میرے مظاہر میں ہے
 صرف ایک نظر کی حیثیت رکھتا تھا۔ اور میرے ظاہر پر وہ خلیفہ قائم کیا گیا ہے۔ پھر میں نے معلوم کیا کہ حق تعالیٰ
 نے بندوں میں سے مجھے مراد اور مقصود بنایا ہے۔ پھر ناگمان ایک مقام عظیم سے یہ دلیل اللہ خطاب سنائی
 دیا۔ کہ تو وہ قطب ہے۔ جس پر افلاک جمال گھومتے ہیں۔ اور وہ آفتاب ہے۔ جس کی ضوء سے ہر کمال مدد لیتے
 ہیں۔ تو وہ ہے۔ جس کے لئے ہم نے انزوج کو قائم کیا۔ اور زرخیز کو محکم کیا۔ وہ چیز جس کا زرخیز سے کٹایا
 لیا گیا ہے۔ ہند و سما ہے (نام عورتوں کے ہیں) یا اس سے اس بات کی طرف اشارہ لیا جاتا ہے۔ کہ وہ عورت و
 اسما ہے۔ پس اے روشن اور پاکیزہ اوصاف والے یہ سب کچھ تو ہی ہے۔ نہ جمال مجھے دہشت میں ڈالے
 اور نہ جمال مجھے لڑائے۔ اور نہ پورے کمال کو تو دور سمجھ۔ تو نقطہ ہے۔ اور وہ دائرہ ہے۔ تو پہننے والا ہے۔ اور
 وہ لباس فاخرہ ہے۔ یہ جو کہ کو رہو۔ روح کا قول تھا۔ پھر میں نے کہا۔ اے سید کبیر اور وے علام شبیر۔ میں
 تجھ سے تائب اور عصمت کا سوال کرتا ہوں۔ مجھے حکمت کے موتیوں اور حیرت کے دریائے خبر سے جس کا صفت
 تو نے میرے غیر کو بنایا۔ اور جن کو تو نے میرے سوا میرے پانی سے حیا یا۔ اور میرا تیر میرے غیر کے نام سے
 کیوں نامزد ہوا۔ اور میرے سے اس امر کو کیوں چھپایا گیا۔ پھر چہا پنی نیز کار و کیلئے اس نے حکمت کو معلوم نہ کیا۔ تو کہا

جان لے۔ کہ حق تعالیٰ نے اس بات کا ارادہ کیا۔ کہ اس کے اسماء و صفات کی تخلیق ہو۔ تاکہ خلقت اسکی ذات کو پہچانے۔ پھر ان کو مختلف مظاہر اور ذوی تخیز و باطن میں ظاہر کیا۔ اور وہ موجودات ذاتیہ ہے۔ جو مراتب الہیہ میں متعلق ہے۔ اور اگر میں اس امر کو آزاد کر دوں۔ دراصل لیکہ اس کو ایک طرح سے روکے بھی رکھوں (دلو) الخلق الامور کفاحا کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ کہ اگر میں اس امر کو بہت آزاد کر دوں، اور اس بندہ کو رہا کر دوں۔ ایک طرح کا رہا کرنا۔ تو تو رہتوں سے بے خبر ہو جائے۔ اضافات اور نسبتوں کو کم کر دے۔ اس لئے کہ انسان جب اپنے غیر کو خدا بدینا تا ہے۔ تو پوری بھلائی حاصل کرتا ہے۔ اور اس پر اتباع سہل ہو جاتا ہے۔ اور بقدر استطاعت اس اتباع میں فائدہ پاتا ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کو کتاب مبین اور خطاب مبین دیکر بھیجا۔ کہ وہ اس کی صفات علیا و اسماء حسنی کی ترجمانی کریں۔ تاکہ وہ جان لے۔ کہ اس کی ذات ادراک سے بالاتر ہے۔ کہ اس کا غیر اس کو شناخت میں کر سکتا اور اس میں کوئی شرک کی بات نہیں۔ اور اسی لئے ہمارے دروہند سید علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہم کو فرمایا کہ تخلیق و یخلق اللہ۔ کہ الہی اخلاق کو حاصل کرو۔ تاکہ وہ اسماء جو انسانی ہیکل میں ودیعت رکھے گئے ہیں۔ ظاہر ہو جائیں۔ اور اس سے عزت ربانی کا علو ظاہر ہو۔ اور مرتبہ رحمانیت کا حق معلوم کیا جائے بطریق حصرو اختصاص اس کی معرفت کی کوئی راہ نہیں۔ جبکہ وہ خود اپنی طرف سے کہہ رہا ہے۔ وما قدروا اللہ حق قدرا۔ یہ ہے۔ درحکمت و بحر رحمت اور صدف کاتیرے سوا ہونا۔ اور میں نے اس بحر کے موتی نہیں چائے۔ مگر تیرے پانی سے۔ پھر وہ چھلکا ہے۔ مغرور پر تاکہ کوئی نااہل حکمت و فصل خطاب یعنی شرح حکمت کی طرف ترقی نہ پائے۔ بیشک اسم الکتاب میں یہی بات ہے۔ اور تیرے طائر کاتیرے حیر کے نام سے موسوم ہونا اس لئے ہے۔ کہ تو بھلائی کو پورے طور پر حاصل کر سکے۔ اور کتمان امر یعنی اس امر کا چھپانا اس لئے ہے۔ کہ اس بحر میں کسی کو غوطہ لگانے کی طاقت نہیں ہے۔ اس لئے کہ عقول ادراک سے قاصر ہیں اور ان کو اپنی قید سے رہائی اور خلاصی نہیں ہے۔ اور یہ سب جو مذکور ہوا۔ عنادوں کے چھلکے اور اشارتوں کی قبریں ہیں۔ ہم نے ان کو چہرہ کا نقاب بنایا ہے۔ تاکہ وہ اس حجاب سے نااہلوں سے پوشیدہ رہیں۔ پس اگر تم کتاب کی تجھ میں لیاقت ہے۔ تو اس کو سمجھ۔ پھر وہ وجوہ و خطوط اہر میں ظاہر ہونے۔ یہ وہی کنواریاں ہیں۔ جو باطن میں پوشیدہ ہیں۔ اور ظواہر ان وجوہ پر پردے ہیں۔ اور اس ادب سے اور اعلیٰ امر کا پوشیدہ ہونا ایسی چیز ہے۔ جس میں فکریں حیران ہیں۔ کہا راوی نے۔ کہ پھر میں برابر اس چیز کو پتیارہ بوجھ میرے ام روح نے مجھے پایا۔ اور باوجود سیراب ہونے سے جیسا کہ تھلا۔ ویسا ہی پیاسا رہتا تھا۔ یہاں تک کہ اقتدار کا آفتاب چمکا۔ اور روز روشن کی طرح اسم کی فخر روشن ہوئی۔ ناگاہ ایک قمری پیدا ہوئی۔ جس نے میرے گھونسلے پر اپنا شمع روشن کیا۔ اس نے حال کو بیان کیا۔ پھر اس فرشتہ کے وصف میں جس کا نام روح ہے۔ یہ شعر پڑھے۔

خود لہا فی حسنہا طلعات
 ہی روح اشباح الجمال وانہا
 ہی صورۃ الحسن التي لوحثہا
 وہی المعانی الباطنات حقیقۃ
 کل العوالم تحت مرکز قطبہا
 کنیت بحق انہا حقیقۃ
 فقدت قدیمًا ثم بعد ثہا الذی
 لکنہا لما تعین ذاتہا
 فقدت وقد لبستہا ثیاب جمالہا
 تقول ان وجودہا لا مسبق
 وانت تشاہد وصفہا بکمالہا
 الکل معنی الوصف وہی الذات
 نفی وکن بعدہا الانبات
 وکنیت عنہا انہا الہندسات
 عن حسنکم لکن لہا ظہرات
 ہی جمعہم وہی لہا اشتات
 خلق الالہ وانہا الکلمات
 یمضی ویفعل ما اقتضتہ الصفات
 ظہرت باحکام لہا لمحات
 ترہو محسن دونہ الحسنات
 بالانعدام ولا لہا لحقات
 عینًا وحق الذات تحقیقات

ترجمہ۔ نوجوان نیک خلقت۔ نازک اندام عورتیں ہیں۔ کہ اپنے حسن میں چمکتی ہیں۔ یہ کل وصف کے معنی ہیں۔
 یعنی یہ سب اوصاف ہیں۔ اور وہ ذات ہے۔ وہ جمال کے جموں کی روح ہے۔ وہ نفی ہے۔ لیکن اس کے بعد
 اثبات ہے۔ وہ اس حسن کی صورت ہے جس کو میں نے ظاہر کیا۔ اور جس سے یہ کنایہ کیا ہے۔ کہ وہ ہندسات ہیں
 وہ تمہارے حسن سے حقیقت میں باطنی معنی ہیں۔ لیکن ان کے ظہورات ہیں۔ تمام عالم اس کے قطب کے مرکز کی تحت
 میں ہیں۔ وہ ان سب کا مجموعہ ہے۔ اور وہ اس کے متفرقات ہیں۔ حق سے میں نے کفایہ یہ ہے۔ کہ وہ حقیقت ہے۔ اور
 خلق ہذا کلمات ہیں۔ میں نے قدیم کو منفقہ پایا۔ پھر میں اس چیز کو جو گزر جاتی ہے۔ حادث کر دیتا ہوں رعادت بمعنی
 نوپیا اور کرتا ہے۔ وہ اس چیز کو جس کا صفات تقاضا کرتی ہیں۔ لیکن جب اس کی ذات متعین ہو گئی۔ تو ایسے
 احکام کے ساتھ ظاہر ہوئی۔ جس کے لئے لمحے ہیں۔ پھر میں نے صبح کی۔ دراختیالیک میں نے ان کو پہنا۔ یعنی اس کے
 جمال کے کپڑوں کو کہ وہ حسن میں خوب معلوم ہوتے تھے۔ اور وہ کس حسن اس سے کم تر ہیں۔ تیرا قول ہے۔ کہ اس کا
 وجود مسبوق بالعدم نہیں۔ اور نہ اس کے لئے لاحقات ہیں۔ حالانکہ اس ذات نے ظہور کیا ہے۔ تاکہ کمال کے ساتھ
 اپنے وصف کو عینی طور پر شاہد کرے۔ اور ذات کا حق تحقیقات ہیں۔

باون باب^{۵۲}

قلب کے بیان میں

القلب عرش اللہ ذوالامکان
 فیہ ظهور الحق فیہ لنفسہ
 خلق الالہ القلب مرکز سرہ
 فهو المعبر عنہ فی تحقیقہم
 والطور فیہ مع الكتاب و بحرہ
 وهو الذی ضرب الالہ بنورہ
 بالنزہت والمصباح مع مشکاتہ
 وهو المقلب والمقلب والذی
 منہ الظلام لہ ومنہ نورہ
 والیہ جاورسولہ منہ لہ
 ملکاً بطاعته و سرّاً بالعلی
 رمز وکل الناس فیہ حائر
 ما یخزن الاسرار الا ذرۃ
 یمت لہ باب عظیم ختمہ
 یقضیک مصرع الی اعلی العلا
 والباب ان فضیت یوما ختمہ
 یمنیک بلفت المنی بکمالہ
 لکن اذا کسرتہ تالی الحمی
 ہذا امثال القلب فاعلوسرہ
 والبیوت سر القلب اما بابہ

ہویتہ للعمور فی الانسان
 وعلیہ حقاً مستوی الرحمن
 و محیط دور الکن والاعیان
 بالمنظر الاعلی و محلی الان
 والرق والسقف الرفیع الشان
 مثلاً فی محکم القرائن
 وزجاجة المتکوک البمعان
 یعلو فیہ نور رفعة وتکالی
 وبہ ینیر علیہ فی الاکوان
 لینال منہ مقامہ الریان
 ولقبجہ فحقیقۃ الشیطان
 ما بین ذی سر یج و ذی خسران
 ہی بحرہا مثلاً و فی التبیان
 لکنہ للباب مصرع ان
 والی المحیم فسوف ید فی الثانی
 وفتحہ من غیر ما کسر ان
 ونزلت ثم بساحة الرحمن
 وتقیم فیہ مکانۃ السلطان
 وسوف اظهر علی کتمان
 فاسم الالہ و وصفہ السبحانی

والختم فهو الذات قدس ذاته
والفتح فهو شهود عين يقينه
وبلوغك الاسباب منه تحقق
ثم التهنى بالتحال في انه
والكنز فاعلم علم ذالك درك
حتى اذا لم تحترم مقداره
من لم يعظم مشعر التحقيق له
نوصول شرك المحي هو ذاته
ولقد يرحى للذي هو هكذا
هذا ومصرعاه واحده الرضا
والاخر الغضب الشديد ووسعه
فعلامه المرضي طاعة ربه
وعلامه المنهني يقبل ما يشاء
هذا العروسة ترخها لخطري
فانظر الى الحسناء فيك بعينها

والفض علم الحق بالايمان
فيها حويث بمقلته وعيان
بجوارح وانك لها الثقلاوت
هو ساحة الرحمن في الانسان
بعد الوجود انكنته الديان
سقط العزير وذاك ذل هو ان
يخلص من التكوين بين كيان
لكن بلا احسن ولا احسان
من نعمة تاتي برحيم البسان
وهو الذي يفضي الى رضوان
وهو المجال الرجب للطفيان
وعلامه المقضوب في العصيان
وعلامه المكسور في العرفان
في القلب فوق منصة القيدان
تحلى عليك لذيك كل معاني

ترجمہ۔ قلب اللہ باقتدار کا عرش ہے۔ اس کی ہوت انسان میں معمور ہے۔ یعنی تمام وجود انسان میں وہ سرشت
کئے ہوئے ہے۔ اس میں حق کا طور ہے۔ جس میں اس کی منفعت بھی ہے اور مضرت بھی ہے بالتحقیق وہ رحمن کی
قیام گاہ ہے۔ اللہ نے قلب کو اپنے سرکار میں بنایا ہے۔ اور تمام کون واعیان کے دائروں کا وہ محیط ہے۔ وہ صوفیہ
اکرام کی تحقیق میں منظر اعلیٰ اور محلی الان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ طور۔ کتاب مسطور۔ بحر سحر۔ رقی منشور۔ سرف
مرفوع۔ یہ سب چیزیں اسی میں ہیں۔ اور یہ وہی چیز ہے۔ جس کی اپنے حکم قرآن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے نور سے
مثل بیان کی ہے۔ جو سورہ نور میں مذکور ہے۔ جس میں زیت۔ مصلح یعنی چراغ۔ طاق۔ تبدیل کا جو مثل کو کب کے
درخشاں ہے۔ ذکر آتا ہے۔ اور وہ پلٹانے والا ہے۔ اور وہ چیز بھی ہے۔ جسے پلٹایا جاتا ہے۔ بلند ہوتا ہے۔
پھر پست بھی ہوتا ہے۔ رفعت اور ذنوبی کے دونوں طور اس میں ہیں۔ اسی سے اس کی ظلمت اور انہی سے اس
کا نور ہے۔ اسی سے اسی پر اکوان میں ہر چیز روشن ہے۔ اس کا سوال اسی سے اسی کی طرف اور انہی کے لئے
آیا۔ تاکہ اس سے جہان منزلت حاصل کرے۔ وہ اپنی اطاعت سے فرشتہ ہے۔ اور بلند ی میں رب ہے۔ اور
وہی برائی میں شیطان کی حقیقت ہے۔ وہ مرہ ہے۔ تمام انسان اس میں حیران ہیں اور وہ نفع اور نقصان والے
کے درمیان میں ہے۔ کوئی مخزن اسرار نہیں ہے۔ مگر ایک موتی ہے کہ وہ صفت و بیان میں اس کا دریا ہے۔ گھر کا

کہ اس کے لئے ایک دروازہ ہے۔ جس پر ایک بڑی مهر لگی ہوئی ہے۔ لیکن اس دروازہ کے دو کواڑ ہیں۔ ایک کواڑ
تجھ کو قلب کی طرف لے جاتا ہے۔ دوسرا دروازہ کے قریب کر دیتا ہے۔ دروازہ کی یہ شان ہے کہ اگر تو کسی
اس کی مہر کو توڑے۔ تو بدول توڑے تو اس کو کھول لیگا۔ وہ تجھے امیدوار زو کی بولی میں اپنے کمال کی بشارت
ہے۔ اور تو رحمن کے میدان میں اترتا ہے۔ لیکن جب تو اس کو توڑتا ہے۔ تو سبزہ زار میں داخل ہوتا ہے۔ اور
سلطانی مرتبہ سے اس میں قیام کرتا ہے۔ یہ مذکورہ صفت قلب کی ہے۔ پھر تو اس کے ستر اور راز کو بھی جان عقیب
باوجود کتمان کے میں اسے ظاہر کروں گا۔ گھر تو قلب کا ستر ہے۔ اور اس کا دروازہ اللہ کا اسم ہے۔ اور اس کا
سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ ہے۔ اور ہر سو وہ ذات ہے۔ کہ پاک و مقدس ہے۔ لفظوں کا ترجمہ یہ ہے کہ ہر ذات
ہے۔ خدا اس ذات کو مقدس کرے) اور اس کا توڑنا ایمان کے ساتھ حق کو جاننا ہے۔ اور کھولنے سے مراد اس
کی یقین کی آنکھ سے دیکھنا ہے۔ اس چیز میں جو گوشہ چشم اور شہود و عیان میں لپٹی ہوئی ہے۔ اور اسباب کو تیز
پہنچایا ہے۔ کہ تو جوارح میں بھی اسی کی حقیقت سے متحقق ہو۔ ایسے طور پر کہ تقلید یعنی جن واسطوں کے تابع
ہو جائیں۔ پھر قلب کی مبارک یہ ہے۔ کہ وہ انسان میں رحمن کا میدان ہے۔ اور کنز کی بابت جان۔ کہ اس کا علم
وجود کے بعد اس کی دریافت ہے۔ اس نکتہ کی وجہ سے جو دیان یعنی حاکم و جزا و ہندہ میں ہے۔ جتنے کہ جب تو اس کی
قدر و منزلت نہیں کریگا۔ تو وہ عزیز نہیں رہیگا۔ اور یہ نہایت درجہ کی ذلت ہے۔ جس شخص نے حرم تحقیق کی تنظیم
نہیں کی۔ وہ کتمان یعنی صاحب کون و نمون کی توہین سے نہیں چھوٹا۔ پھر تیرے سر کا سبزہ زار میں پہنچنا سو وہ اس کی
ذات ہے۔ لیکن بغیر حسن اور بغیر احسان کے ہے۔ اور اس شخص کے واسطے امید کی جاتی ہے۔ جس میں درخت
بان کی سی خوشبو آتی ہے اس کے معنی یوں بھی ہو سکتے ہیں۔ کہ البتہ اس شخص کے لئے امید کی جاتی ہے۔ جو خوش
سے ویسا ہی بن گیا ہے۔ جو شہر لبان سے آتی ہے) یہ ہے وہ راز اور اس کے دونوں کواڑ سوان میں سے ایک تو
رضا ہے۔ جو رضوان تک پہنچاتا ہے۔ اور دوسرا غضب شدید اور اس کی وسعت ہے۔ اور وہ سرکشی کے لئے
ایک کشادہ جولا نگاہ ہے۔ پھر اس شخص کی علامت جس پر وہ راضی ہے۔ اپنے رب کی اطاعت ہے۔ اور مفضو
کی علامت سرکشی میں لگا رہنا ہے۔ اور اس شخص کی علامت جس کو مبارک دی جاتی ہے۔ یہ ہے۔ کہ وہ کرتا
ہے۔ جو چاہتا ہے۔ اور ٹوٹے ہوئے کی علامت یہ ہے۔ کہ وہ عرفان میں ہے۔ یہ ایک دامن ہے۔ جس کو تیرے
لئے میری خاطر نے حجاب قلب میں ڈال کر تیری طرف بھیجا ہے۔ یہ حجاب قلب لکڑیوں کی ڈولی سے ایک بالائے
تھے۔ پھر تو بعینہما اپنے آپ میں اس خوب صورت دامن کو دیکھ۔ کہ ہر معنی تیرے پاس تجھ پر متعلق ہیں۔
جاننا چاہئے۔ خدا تجھے توفیق دے کہ اگر تو کہنا چاہتا ہے۔ تو کہہ دے کہ وہ یعنی قلب نورانی
ہے۔ اور بحید بڑی شان والا ہے۔ جو عین موجودات میں نازل کیا گیا ہے۔ تاکہ اس سے اللہ نکلے۔
انسان کی طرف دیکھے۔ اپنی کتاب میں اسے روح اللہ سے تعبیر فرمایا ہے۔ جو روح آدم میں پھونکا گیا
ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِيْ۔ اور یہ نور قلب کے نام سے چند معنوں کی وجہ سے موسوم

ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہیں کہ وہ مخلوقات کا مغرب ہے۔ اور کیا اعلیٰ اور کیا اونے تمام موجودات کا خلاصہ ہے اس نام سے اس لئے موسوم ہوا کہ کسی شے کا قلب اس شے کے خلاصہ کو کہتے ہیں۔ اور ایک ان میں سے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ لوٹ پوٹ کو جلد قبول کرتا ہے۔ اور یہ اس لئے ہے۔ کہ وہ ایک نقطہ ہے۔ جس پر اسماء و صفات کا محیط دائرہ ہے۔ جب وہ بشرط مواجہہ کسی اسم یا صفت کے مقابل ہوتا ہے۔ تو اس صفت کا حکم اس میں منقش ہو جاتا ہے۔ اور میرا قول بشرط مواجہہ ایک قسم کی قید لگانا ہے۔ اس لئے کہ قلب ہمیشہ جمیع اسماء و صفات کے لئے ذات کے مقابل رہتا ہے۔ لیکن توجہ میں اس کا مقابل ہونا ایک دوسری شے ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ قلب اپنے نفس میں اس شے کا اثر لینے کے لئے متوجہ ہو۔ پھر وہ اثر اس میں منقش ہو جاتا ہے۔ اور اس پر اس اسم کا حکم ہو۔ اگرچہ جمیع اسماء اس پر حاکم ہیں۔ پر وہ اس وقت اس اسم کے بادشاہ کی تخت میں یا دوسرے اسماء حاکم کی تخت میں ان کے حکم میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ پھر یہ وقت اس اسم کا وقت ہوتا ہے۔ اور قلب میں اپنے مقتضاء کے موافق تصرف کرتا ہے۔

پھر اس کے بعد جانتا چاہئے۔ کہ قلب کا رخ ہمیشہ نور فؤاد کی طرف رہتا ہے۔ جس کا نام ہضم ہے۔ وہ قلب کا محل نظر ہے۔ اور اس کی طرف اس کی توجہ کی جرت ہے۔ پس جب کوئی اسم یا صفت ہضم کے مقابل کی جرت سے اس کے مقابل ہوتی ہے۔ تو قلب اس کی طرف نظر کرتا ہے۔ پس اس کے حکم سے اس میں منطبع ہو جاتی ہے۔ پھر زائل ہو جاتی ہے۔ پس دوسرا اسم آ جاتا ہے۔ اور وہ اسم یا اس کی جنس سے ہوتا ہے یا غیر جنس سے۔ پس اس کے ساتھ وہی ہوتا ہے۔ کہ جو پہلے اسم کے ساتھ ہوا ہے۔ اور اسی طرح ہمیشہ رہتا ہے۔ اور جو چیز کے قلب کے پیچھے سے آتی ہے۔ تو اس میں منطبع نہیں ہوتی۔ کیفیت مذکور کو اس اثر میں سمجھ۔



جانتا چاہئے۔ کہ ہضم کے لئے قلب میں کوئی جرت مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ کبھی تو فوق کی طرف ہوتا ہے۔ اور کبھی تخت کی طرف اور کبھی دائینی طرف سے اور کبھی شمال کی طرف سے صاحب قلب کے قدم کے موافق ہوتا ہے۔ کیونکہ بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں۔ جن کا ہضم ہمیشہ فوق کی طرف ہوتا ہے۔ مثل عافین کے اور بعض کا ہمیشہ تخت کی طرف ہوتا ہے۔ جیسا کہ بعض اہل دنیا اور بعض کا ہمیشہ دائینی طرف ہوتا ہے جیسا کہ بعض عابد اور بعض کا ہمیشہ بائیں جانب ہوتا ہے۔ اور وہ نفس کی جگہ ہے۔ اس لئے کہ اس کا محل بائیں پسلی میں ہے۔ اکثر اہل باطل کا ہضم ان کا نفس ہی ہوتا ہے۔ اور محققین سے لئے کوئی ہضم نہیں۔ کیونکہ ان کے

دلوں میں کوئی ایسی جگہ نہیں۔ جو قفل کے نام سے موسوم ہو۔ بلکہ وہ بالکلہ جمع اسماء و صفات کے مقابل ہوتے ہیں اور کسی دوسرے اسم کو چھوڑ کر ان کا وقت کسی ایک اسم کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ وہ اہل اللہ ہیں۔ کہ حق کے ساتھ ذات کے ساتھ ہیں۔ کہ وہ اسماء و صفات کے ساتھ۔ فافہم۔

مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے نفس بھی مقام بائیں سلی کو قرار دیا ہے۔ اور عقل، شرع اور محققین کے اقوال سے میرے نزدیک یہ محقق ہو چکا ہے کہ نفس بھی کامل محل جگہ ہے جو دائیں پہلو میں ہے۔ مصنف کے قول کی تائید ہوسکتی ہے۔ کہ قلب کے دو رخ ہیں۔ ایک نفس بھی کی طرف دوسرا نفس ملکی کی طرف قلب جب نفس بھی کی خواہشات میں وہب جاتا ہے۔ تو اس وقت وہ نفس بھی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور جو کہ قلب بائیں سلی میں ہے اسلئے مصنف علیہ الرحمۃ کا قول کہ نفس بھی بائیں سلی میں ہے۔ اس جہت سے صحیح ثابت ہو گیا۔

اور بعض ان معانی میں سے جن کی وجہ سے قلب قلب کے نام سے موسوم ہے۔ یہ ہیں۔ کہ وہ اس اعتبار سے کہ اسماء و صفات اس کے لئے مثل قوالب کے ہیں۔ تاکہ اس کا دوران میں پڑے۔ اس تفریع یعنی دور کے گرانے کی وجہ سے کبھی وہ قلب کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور یہ ان کے اس قول سے ماخوذ ہے قلبت الفضۃ فی القالب قلبا یعنی میں نے قالب میں چاندی کو الٹا یا اور پلٹا یا۔ اور یہ مصدر کو اسم مفعول کی جگہ رکھنا ہے یعنی مصدر بمعنی اسم مفعول کے ہے۔ اور ایک یہ معنی بھی ہیں۔ کہ وہ مقلوب المحادثات ہے یعنی اشیاء حادثہ کا اس ہے۔ اس جہت سے کہ اس کا نزدیک الہی ہے۔ اور ایک ان میں سے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ اپنے اصلی الہی محل کی طرف جس سے اس کی ابتدا ہوئی۔ لوٹتا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ یہ ارشاد باری۔ اِنِّیْ ذَا لَکْ لَکَیْنِ لَیْسَ کَانَ کَذا قلب یہاں قلب کے معنی انقلاب الے الحق کے ہیں۔ اور وہ اس قریب کے کنارہ سے کہ ظواہر میں۔ دور کے کنارے کی طرف کہ وہ حقائق اور باطنی امور ہیں۔ ہمت کے رخ کو پھیرنا ہے۔ اور ایک یہ معنی بھی ہیں۔ کہ وہ مخلوق تھا۔ پھر خدا نے اسے حق میں پلٹ دیا۔ یعنی وہ مشہد خلقی رکھتا تھا۔ پھر مشہد حق کی طرف منتقل ہو گیا۔ ورنہ خلق کی کیا مجال ہے کہ وہ حق ہو جائے۔ اس لئے کہ حق حق ہے۔ اور خلق خلق۔ اور حقائق تبدیل نہیں ہوسکتے۔ کیونکہ قلب حقائق محال ہے۔ لیکن جس کی اصل کوئی شے ہوتی ہے۔ وہ اپنے اس اصل کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ وَ اِلَیْہِ تُقْبَلُوْنَ اور اسی کی طرف تم پلٹائے جاؤ گے۔ اور ایک یہ معنی ہیں کہ وہ یعنی قلب امور کو جیسا چاہتا ہے۔ الٹا پلٹتا رہتا ہے۔ اس لئے کہ قلب جب اس فطرت پر قائم ہوتا ہے۔ جس پر خدا نے اس کو پیدا کیا ہے۔ تو اس کے واسطے تمام امور اس کی مرضی کے موافق منتقل ہوسکتے رہتے ہیں۔ اور جیسا چاہتا ہے۔ وجود میں وہ تصرف کرتا ہے۔ اور وہ فطرت جس پر قلب مغلوط ہے۔ اس کے موافق ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ یعنی بیشک ہم نے انسان کا نہایت خوب اور عمدہ قوام بنایا ہے۔ یعنی نہایت اعتدال رکھتا ہے۔ ہر صورت اور کمال کو قبول کر سکتا ہے۔ مترجم لیکن چونکہ وہ بحکم عادت و اخذ شہوات طبیعت میں متشنل ہو گیا ہے۔ اور یہ حکم بشریت ہے۔

جو اس پر غالب ہے۔ اس لئے کہ وہ مثل سفید کپڑے کے ہے۔ اول وہ چیز جو اس پر واقع ہوتی ہے۔ اس میں منطبع ہو جاتی ہے۔ اور اول وہ چیز جس کو طفل ادراک کرتا ہے۔ وہ اہل دنیا کے ظاہر حال ہیں۔ پھر ان کے منفردات و طبائع کی طرف ان کا تشرل و انحطاط اس میں منطبع ہو جاتا ہے۔ اور وہ ان جیسا ہو جاتا ہے اور وہ قول اللہ تعالیٰ کہ ہے **شَعْرَةً رَدَدْنَا لَا آسَفُكَ سَكَ فِلْدَنٍ**۔ پھر ہم نے پست ترین مقام میں اُسے گر ادیا۔ پھر اگر وہ اہل سعادت الہیہ سے ہوتا ہے۔ اور اس کے بعد حق تعالیٰ سے ان امور کو سمجھتا ہے۔ جو مدارج قرب و مراتب علیا کا تقاضا کرتے ہیں۔ تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔ یعنی بشری اقتسابات کی چرکوں اور آلودگیوں سے صاف اور متطہر ہو جاتا ہے۔ اور منزلہ اس شخص کے ہو جاتا ہے۔ جو اپنے کپڑے سے اس میل کو دھو ڈالتا ہے۔ جو اس میں جم جاتی ہے۔ اس کے قلب کا تزکیہ بقدر امکان ممکن طبائع کے ہوتا ہے پھر اگر وہ ان لوگوں میں سے ہوتا ہے۔ جن میں بشری اور عادی امور پورے طور پر ممکن نہیں ہوتے۔ تو اوہ نے التقات سے اس کا تزکیہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جس کے کپڑے میں نقش کا رنگ قائم نہیں ہوا۔ پھر پانی سے اس کو دھونے سے وہ اپنے اصل پر لوٹ آتا ہے۔ اور دوسرا وہ شخص جس میں عادی اور نفسانی خوب طور پر جم گئے ہیں۔ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جس کے کپڑے میں نقش پورے طور پر غلبہ اختیار پا چکے ہیں۔ پھر وہ آگ میں پکانے اور چونے کے بغیر پاک اور صاف نہیں ہو سکتا۔ اور وہ آگ و رچونہ مجاہدات شاقہ و مخالفات شدیدہ کی راہ اختیار کرنا ہے۔ پھر علی قدر قوت سلوک اور نفس کی دائمی مخالفت کے صفائی اور پاکیزگی اس کو حاصل ہوتی ہے۔ اور اس میں اس کا ضعف ضعف عزائم یعنی قصدوں اور عزیمتوں کے ضعف کے موافق ہوتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں۔ جن کو خدا تعالیٰ نے مستثنیٰ فرمایا کہ یہ ارشاد فرمایا ہے **اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** یعنی اعمال صالحہ سے اُن اسرار الہیہ کو حاصل کرتے ہیں۔ جو ہم نے اُن میں ولایت رکھے ہیں۔ اور جن پر کتب منزلہ سماوی میں ہم نے اُن کو آگاہ کیا ہے۔ اور یہ ہمارے اور ہمارے رسولوں کے ساتھ ان کے ایمان کی حقیقت ہے۔ اور نکتہ توجید پر ان کا وقوع ہے۔ پھر وہ ایمان لائے۔ اور نہایت اچھے اعتقاد اور وہ اہم مراقبہ وغیرہ سے اُن اعمال غلبہ کو عمل میں لائے۔ جو حضور مع اللہ کی صلاحت رکھتے ہیں۔ اور اعمال جسمانی مثل فرائض سلوک۔ عدم مخالفت کی بھی بجا آوری کی۔ یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول کے **وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ اَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ** یعنی انہوں نے اس چیز کو پایا جو ان کے لئے تھی۔ اور یہ امر اس کے لئے وہی نہیں ہے۔ جس سے وہ خدا کا ممنون بنے۔ بلکہ یہ اُس چیز پر ان کا مظہر اور کامیاب ہونا ہے۔ جس کا اُن کے وہ حقائق تقاضا کرتے ہیں۔ جن پر وہ اصل فطرت میں مخلوق و مجبول ہیں۔ پس جو کچھ انہوں نے پایا وہ ان کا ذاتی استحقاق تھا۔ اگرچہ فی الحقیقت وہ تمام جود الہی کے خزانوں سے ہے۔ کیونکہ تجلیات ذاتیہ الہیہ بخشائش میں داخل ہیں۔ مگر وہ امور استحقاقیہ الہیہ ہیں۔ انہی معنوں کی طرف اپنے اس قول میں ہمارے شیخ طبع عبدالقادر جیلانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے

اشارہ فرمایا ہے۔

مازلت ارتع فی میادین الرضا حتی بلغت مکانة لا توهب

میں ہمیشہ رضا کے میدانوں میں چرتا رہا حتیٰ کہ ایسے مقام پر پہنچا جو بخشائش میں داخل نہیں ہے۔

اور ایک ان معنوں میں بھی قلب کو قلب کہا جاتا ہے کہ وہ حقائق وجود کے لئے مثل آئینہ کے ہے جو چہرہ کے لئے ہوتا ہے۔ پھر وہ اس کا عکس ہے یعنی عالم جس کا عکس دل میں پڑتا ہے۔ چونکہ وہ ہر دم تفسیر کو قبول کرتا رہتا ہے۔ اس لئے دل بھی اس کی مانند دم بدم متغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور اس الطباع کا نام قلب یعنی عکس اس لئے رکھا گیا ہے کہ جب کوئی شے آئینہ کے مقابل ہوتی ہے۔ تو اس میں وہ الٹی ظاہر ہوتی ہے۔ نہ کہ وہ بعینہ جس طرح کہ ہے۔ پھر اگر مثلاً کوئی لکھی ہوئی چیز داہنی جانب سے بائیں جانب کی طرف ہے۔ تو وہ اس میں بائیں جانب سے دائیں جانب کو منطبع ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر آئینہ کسی صورت کے مقابل ہو۔ تو صورت کی داہنی جانب آئینہ کی بائیں جانب کے مقابل ہوگی۔ اس میں کبھی اختلاف نہیں ہوتا۔ اسی لئے قلب کا نام قلب رکھا گیا ہے۔ اور میرے نزدیک یہ بات ہے کہ عالم میں قلب کا آئینہ ہے۔ قلب صورتہ واصل سے ماوراء عالم فرع و آئینہ۔ اس تقدیر پر بھی اس کا نام قلب صحیح ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ صورت اور آئینہ میں سے ہر ایک ایک دوسرے کا عکس ہے۔ فافہم۔ ہمارے پاس اس بات کی دلیل کہ قلب اصل اور عالم اس کی فرع ہے۔ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ میری سمائی نہ آسمان میں ہے۔ اور نہ زمین میں۔ بل میرے مومن بندہ کا دل سو وہ اس قدر وسعت رکھتا ہے کہ میں اس میں سہا سکوں۔ اگر عالم اصل ہوتا۔ تو وہ قلب کی نسبت سجت میں اولی ہوتا۔ پس ثابت ہوا کہ قلب اصل ہے۔ اور عالم فرع۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ یہ وسعت تین قسم کی ہے۔ اور یہ تینوں قسمیں قلب کے مناسب ہیں (پہلی قسم) وسعت علمی ہے۔ اور وہ معرفت الہی ہے۔ پس وجود میں کوئی ایسی شے نہیں جو آثار حق کا اور اس کے اور حق کو شناخت کرے۔ جیسا کہ اس کی شناخت کا حق ہے۔ مگر ایک قلب ہے۔ جو یہ کام کر سکتا ہے۔ اس کے سوا جو چیز ہے۔ وہ صرف ایک ہی وجہ سے اپنے رب کو پہچانتی ہے۔ قلب کے سوا کوئی چیز نہیں۔ جو من کل الوجہ اند کو شناخت کرے۔ پس یہ ایک وسعت ہے۔ قسم دوم وہ مشاہدہ کی وسعت ہے۔ اور یہ وہ کشف ہے۔ جس سے قلب محاسن جمال الہی پر اطلاع پاتا ہے۔ اور اس کے اسماء و صفات کی لذت کو چکھتا ہے۔ بعد اس کے کہ وہ اس کو مشاہدہ کرتا ہے۔ پھر قلب کے سوا مخلوقات کی کوئی ایسی شے نہیں جو امور الہیہ میں ذوق حاصل کرے۔ اس لئے کہ جب وہ مثلاً موجودات سے علم خدا کا اور اک کرتا ہے۔ تو خدا کی اس صفت علم کے فلک میں وہ سرائت کرتا ہے۔ اس کی لذت کو چکھتا ہے۔ اور اللہ کے مال جو اس صفت کا مرتبہ ہے اس کو جان لیتا ہے۔ پھر ایسا ہی صفت قدرت میں۔ پھر جمیع اوصاف و اسماء الہی میں اس لئے کہ وہ ان کی وسعت رکھتا ہے۔ اور اس کو چکھتا ہے۔ جیسا کہ وہ مثلاً اپنے غیر کی معرفت و قدرت کو ان کے اقلاک میں

سیر کر کے چکھا کرتا ہے۔ یہ دوسری قسم کی وسعت ہے۔ جو عارفوں کے لئے ہے (قسم سوم) خلافت کی وسعت ہے۔ اور اس کے اسماء و صفات سے متحقق ہوتا ہے۔ جتنے کہ وہ اپنی ذات کو اس کی ذات دیکھتا ہے۔ اور حق کی ہوت عین بندہ کی ہوت اور اس کی ایت عین اس کی ایت ہو جاتی ہے۔ بندہ کا اسم حق کا اسم بندہ کی صفت حق کی صفت اور بندہ کی ذات اس کی ذات ہو جاتی ہے۔ پھر وہ وجود میں خلیفہ کرنے والے کے ملک میں خلیفہ کا ساتھ صرف کرتا ہے۔ اور یہ محققین کی وسعت ہے۔ اس مقام میں اس تحقق کی کیفیت کے متعلق چند نکتے ہیں۔ لیکن عارفوں میں سے کون ہے۔ جو اس کے ہر اسم کا محل ہو۔ اور جس کے لئے ہم یہ نکتے بیان کریں۔ پس اس پر اسی قدر تنبیہ کر دینی کافی ہے۔ تاکہ یہ امر ستر بوبیت کے انشاء تک نہ بچھا دے اور اس وسعت کو کبھی وسعت استیفاء بھی کہتے ہیں۔

جان۔ کہ خدا ہمیں اور تجھے توفیق بخشے۔ کہ پورے طور پر حق کا ادراک کبھی ممکن نہیں ہے۔ نہ قدیم کو نہ حدیث کو یعنی نہ قدیم پورے طور پر ادراک سے اس پر احاطہ کر سکتا ہے اور نہ حادث۔ تہم تو اس طرح کہ اس کی ذات اس کی کسی صفت کی تحت میں داخل نہیں ہو سکتی۔ علم کو۔ کہ وہ اس پر احاطہ نہیں کر سکتا ورنہ وجود کل کا جز ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے۔ اور کل و جز سے منزه ہے۔ پس علم من کل الوجوہ اس کا احاطہ و استیفاء نہیں کر سکتا۔ بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ اپنے نفس سے جاہل نہیں ہے۔ لیکن وہ اپنے آپ کو شناخت کرتا ہے۔ جیسا کہ اس کی شناخت کا حق ہے۔ اور یہ نہیں کہا جاتا۔ کہ اس کی ذات صفت علیہ کے حیثہ علیہ میں داخل ہو گئی ہے۔ اور نہ صفت قدرت کی تحت میں۔ اس کی ذات اس سے بلند ہے۔ اور ایسا ہی مخلوق یعنی حادث بھی اسی طور سے اس پر احاطہ نہیں کر سکتا۔ بلکہ وہ بطریق اولیٰ احاطہ نہیں کر سکتا۔ بلکہ وہ بطریق اولیٰ احاطہ کرنے سے عاجز و قاصر ہے۔ لیکن یہ مذکورہ وسعت کہ الی جس کی بات ہم نے کہا ہے۔ کہ وہ وسعت استیفاء ہی ہے۔ بجز اس کے نہیں۔ کہ وہ اس کمال کا استیفاء ہے جو مخلوق کو حق سے حاصل ہوتا ہے۔ نہ وہ کمال جس پر کہ خود حق ہے۔ اس لئے کہ اس کی کوئی نہایت نہیں ساری ہی اس کے قول کے معنی ہیں۔ کہ میرے بندہ مومن کا دل مجھے سما سکتا ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے جمیع عالم کو نور محمدی سے پیدا کیا ہے۔ تو وہ جگہ جہاں سے اسرائیل علیہ السلام کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ قلب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ چنانچہ اس بات کا ذکر عنقریب آئے گا۔ کہ تمام ملائکہ وغیرہ کا محل پیدائش وہی ہیں چونکہ اسرائیل اس نور قلبی سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اسی لئے عالم ملکوت میں ان کو یہ توسع اور قوت حاصل ہے۔ حتیٰ کہ وہ لفظ وادھر سے جمیع عالم کو مار کر پھر اس قوت الہیہ سے جو ذات اسرائیل میں خدا نے پیدا کی ہے۔ ایک ہی نسخہ سے ان کو زندہ کر ڈالیئے۔ اس لئے کہ اس کی اصل و متحد قلب ہے سارے قلب نے اس قوت ذاتیہ الہیہ کی وجہ سے جو خدا نے اس میں رکھی ہے۔ ذات حق کو بھی اپنے اندر سما رکھا ہے۔ پس اسرائیل جمیع ملائکہ سے قوی تر اور حق سے قریب تر ہیں یعنی ان ملائکہ سے جو غصری ہیں۔ اسکو سمجھ ادا اللہ تعالیٰ زیادہ جانتے والا ہے۔

ترتیب باب ۵۳

عقل اول میں وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم جبریل علیہ السلام کا محدث ہے

خدا ہم کو اور تجھے توفیق بخشے۔ اور یہ دعا تیرے نفس کے لئے ہے۔ کہ خدا تحقیق کی تجھے ہدایت دے۔
جان لے۔ کہ عقل اول وجود میں علم الہی کی شکل کا محل ہے۔ اس لئے کہ وہ قلم اعلیٰ ہے۔ پھر اس سے لوح محفوظ میں علم نازل ہوتا ہے۔ وہ لوح کا اجمال ہے۔ اور لوح اس کی تفصیل ہے۔ بلکہ وہ علم اجمال الہی کی تفصیل ہے۔ اور لوح اس کا محل ثقین و تنزل ہے۔ پھر معلوم کرنا چاہئے۔ کہ عقل اول میں وہ اسرار الہیہ ہیں جن کی لوح میں گنجائش نہیں۔ جیسا کہ علم الہی میں وہ شے ہے۔ جس کا عقل اول محل نہیں ہو سکتا پس علم الہی تو ام الکتاب ہے۔ اور عقل اول امام مبین اور لوح کتاب مبین پس لوح قلم کی تابع اور اس کے پیچھے ہے۔ اور قلم کہ وہ عقل اول ہے۔ لوح پر حاکم ہے۔ اُن تضایا و مجملہ کی تفصیل کرنے والی ہے۔ جو دوات علم الہی میں ہیں۔ جو لون سے معتبر ہے۔ اور عقل اول و عقل کلی میں اور عقل معاش میں فرق یہ ہے۔ کہ عقل اول علم الہی کا نور ہے۔ کہ اول تنزلات خلقیہ یقینیہ میں اس کا ظہور ہوا۔ اگر تو چاہے۔ تو کہہ دے کہ وہ اجمال الہی کی تفصیل اول ہے۔ اسی لئے حضور نے فرمایا کہ اولاً خدا نے عقل کو پیدا کیا۔ اور وہ حبیب حقائق خلقیہ سے حقائق الہیہ کے زیادہ قریب ہے۔ پھر جان کہ عقل کلی ترا دوئے مستقیم ہے۔ وہ لوح فصل کے گنبد کی میزان عدل ہے۔ حاصل کلام یہ کہ عقل کلی ثبوت عاقلہ ہے۔ یعنی مدد کو دیتا ہے جس میں ان علوم کی صورتیں ظاہر ہوتیں۔ جو عقل اول میں مودوع یعنی امانت رکھے گئے ہیں۔ ایسا نہیں ہے۔ جیسا کہ اس شخص کا قول ہے۔ جس کو اس امر کی شناخت نہیں ہے۔ کہ عقل کلی وہ شے ہے جس میں ہر ذی عقل کی عقل کے افراد جنس شامل ہیں۔ اور اس قول کو یہ دلیل توڑی تے۔ کہ عقل میں کوئی تعداد نہیں۔ کیونکہ وہ ایک جو ہر فرد ہے۔ اور اس کی مثال ارواح الانسانیہ و ملکیتہ و جنیتہ کے عنصر کی سی ہے۔ اور ارواح ہیمنیہ کے عنصر کی سی۔

پھر جان کہ عقل معاش وہ ایک نور ہے۔ جس کا قانون فکری سے وزن کیا جاتا ہے۔ اور وہ بجز آلہ فکر کے اور اک نہیں کیا جاتا۔ پھر اس کا ادراک فقط عقل کلی کی وجوہ میں سے کسی ایک جہ سے ہوتا ہے۔ عقل اول کی طرف اس کو کوئی راہ نہیں۔ اس لئے کہ عقل اول قیاس کی قید اور میزان پر مخصوص کرنے سے منزہ ہے۔ بلکہ وہ وحی قدسی کے صدور کا محل ہے۔ جس کا صدور روح نفسی اور

عقل کلی کے مرکز کی طرف ہوتا ہے۔ وہ امر تفصیلی کی میزانِ عدل ہے۔ اس بات سے منترہ ہے۔ کہ دوسرے کو چھوڑ کر ایک قانون پر اسے حصر کیا جائے۔ بلکہ وہ ہر معیار سے چیزوں کا وزن کرتا ہے۔ اور عقل معاش کا صرف ایک ہی معیار ہے۔ وہ ایک ہی پلڑا رکھتا ہے۔ اور وہ پلڑا عادت ہے۔ اور اس کی ایک ہی طرف ہے اور وہ معلوم ہے۔ اور اس کا ایک ہی کاٹھا ہے۔ اور وہ طبیعت ہے۔ بخلاف عقل کلی کے کہ اس کے دو پلڑے ہیں۔ ایک حکمت و سرائد قدرت۔ اور اس کی دو طرفیں ہیں۔ ایک اقتضا آت الہیہ۔ وہ سری طبیعت کی قابلیتیں اور اس کے دو کاٹھے ہیں۔ ایک ارادۃ الہیہ۔ دوسرا مقتضیاتِ خلقیہ اور اس کے مختلف معیار ہیں جن میں سے ایک یہ ہے۔ کہ اس کا کوئی معیار نہیں۔ اسی لئے عقل کلی ہی قسطاً مستقیم یعنی راست اور سیدھی تر ازو ہے۔ اس لئے کہ اس سے ظلم و جور و توقع میں نہیں آتا۔ اور نہ اس سے کوئی شے فوت ہوتی ہے بخلاف عقل معاش کے کہ کبھی وہ ظلم بھی کر بیٹھتی ہے۔ اور بہت سی چیزیں اس سے فوت ہو جاتی ہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک ہی پلڑے اور ایک ہی طرف پر ہے۔ عقل معاش کا قیاس بطور تصحیح کے نہیں ہوتا۔ بلکہ علی سبیلِ عرض ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے قتل المحترصون اٹکلیں کرنے والے ہلاک ہو گئے۔ پس عقل اول کی نسبت مثال میں آفتاب کی نسبت ہے۔ اور عقل کلی کی نسبت اس پانی کی نسبت ہے۔ جس پر آفتاب کی شعاع پڑتی ہے۔ اور عقل معاش کی نسبت پانی کی اس شعاع کی نسبت ہے۔ جو دیوار پر پڑتی ہے۔ پھر جو شخص مثلاً پانی پر نظر ڈالتا ہے۔ وہ ہیئتِ شمس کا صحیح اندازہ کرتا ہے۔ اور اس کے نور کو ظاہر طور پر حاصل کرتا ہے۔ ان دونوں میں فرق ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر یہ کہ آفتاب کا دیکھنے والا اوپر کی طرف سر اٹھاتا ہے۔ او پانی کو دیکھنے والا نیچے کی جانب سر جھکا کرتا ہے۔ ایسا ہی عقل کلی کہ عقل اول سے اس کے علم کو لینے والا اور قلب سے علم الہی کو اٹھاتا ہے۔ اور عقل کلی سے اس کے علم کو لینے والا محلِ کتاب کی طرف نورِ قلب سے سرنگوں ہوتا ہے۔ اور اس سے وہ علوم حاصل کرتا ہے۔ جو ان کو ان سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور وہ ایک حد ہے۔ جو خدا تعالیٰ نے لوحِ محفوظ میں امانت رکھی ہے۔ بخلاف عقل اول کے کہ وہ بذاتِ خود حق تعالیٰ سے علم کو حاصل کرتی ہے۔ پھر جان۔ کہ عقل کلی جب لوح سے کہ وہ کتاب ہے۔ اخذ کرتی ہے۔ تو سوئے اس کے انیس۔ کہ وہ اپنا علم یا تو قانونِ حکمت سے حاصل کرتا ہے۔ یا معیارِ قدرت سے قانون کے ساتھ ہو۔ یا غیر قانون سے پس یہ استفادہ تلاش اس کا اندک اس یعنی نگو ساری ہے۔ اس لئے کہ وہ لوازمِ خلقیہ کلیتہ سے ہے۔ اس کے قریب نہیں ہے۔ کہ وہ خطا کرے۔ مگر اس چیز میں جسے اللہ نے اختیار فرمایا ہے۔ اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ اسے وجود کی طرف نازل کرے۔ تو فقط عقل اول کی طرف نازل کرتا ہے۔ ان علوم میں جن کو اس نے اختیار فرمایا اسی طرح سنت الہی جاری ہے۔ مگر یہ کہ یہ بات لوحِ محفوظ میں نہیں پائی جاتی۔

۱۔ اور یہ وہ لوگ ہیں۔ جو امور الہیہ کا اپنی عقلوں سے موازنہ کرتے ہیں۔ اور اس میں کمی کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کی کوئی میزان نہیں ہے۔ سوائے اس کے نہیں مگر وہ خرص کرنے والے ہیں۔ اور خرص معنی فرض کے ہے۔

جان کہ عقل کلی سے کبھی اہل تفاوت سے استدراج کیا جاتا ہے۔ کہ صرف ان کی خواہشات کے میدان میں اس کا کچھ علم ان پر کھولا جاتا ہے۔ پھر وہ ان کو ان کے پردوں سے مثل طبائع۔ افلاک۔ اور وضعیاء وغیرہ سے اسرار قدرت پر ظفر یاب ہوتے ہیں۔ اور ان چیزوں کی عبادت کرنے لگ جاتے ہیں۔ اور یہ اللہ کا ان کے ساتھ کرہ ہے۔ اور اس میں نکتہ یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ ان پر ان چیزوں کے لباس میں جن کو وہ فوجتے ہیں۔ بخلی کرتا ہے۔ اور یہ اس کو عقل کلی سے ادراک کرتے ہیں۔ اور ان کے مؤثر ہونے کے قائل ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ عقل کلی کون سے تجاوز نہیں کرتا۔ پھر وہ اس سے اللہ کو نہیں پہچانتے۔ اس لئے کہ عقل اللہ کو نہیں پہچان سکتی۔ مگر نور ایمان کے ساتھ۔ ورنہ عقل کے لئے یہ ممکن نہیں۔ کہ وہ نظرو قیاس سے اُسے شناخت کر سکے۔ اس امر میں عقل معاش و عقل کلی دونوں برابر ہیں۔ باوجود اس کے کہ ہمارے امام اس طرف بھی گئے ہیں۔ کہ عقل اسباب معرفت میں سے ہے۔ ان کا یہ قول توسع اور مساحت کے طور پر ہے تاکہ حجت قائم ہو۔ اور وہ ہمارا مذہب ہے۔ مزید براں میں یہ کہتا ہوں۔ کہ یہ معرفت جو عقل سے مستفاد ہوتی ہے۔ دلائل و آثار میں منحصر و مقید ہے۔ بخلاف اس کے معرفت ایمان کہ وہ ایک معرفت مطلقہ ہے پس ایمان کی معرفت اسماء و صفات سے تعلق رکھتی ہے۔ اور عقل کی معرفت آثار کے ساتھ۔ پھر یہ عقلی معرفت اگرچہ نبات خود معرفت ہے۔ لیکن اہل اللہ مطلوبہ معرفت میں شمار نہیں کرتے۔ پھر جان۔ کہ عقل معاش کی عقل کلی کے ساتھ نسبت شعاع کی طرف دیکھنے والے کی سی نسبت ہے۔ اور شعاع صرف ایک ہی جہت سے ہوتی ہے۔ اور وہ اس سے آفتاب کی ہیئت کی طرف راہ نہیں پاتا۔ اور نہ اس کی صورت کو شناخت کرتا ہے۔ اور نہ اس کو قور جو یانی میں مشکل ہوتا ہے۔ جانتا ہے۔ اور نہ اس کے طول کو اور نہ اس کے عرض کو۔ بلکہ فرض و تقدیر سے اندازہ کرتا ہے۔ کبھی اس کے طول کا قائل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ گمان کرتا ہے۔ کہ وہ طول کی دلیل ہے۔ اور ایسا ہی کبھی اس کے عرض کا قائل ہوتا ہے۔ اور یہ فعل اس کا بلا تحقیق امر ہوتا ہے۔ ایسا ہی عقل معاش کا حال ہے۔ کہ وہ بھی ایک ہی جہت سے روشن ہوتی ہے۔ اور وہ جہت قیاس فکر سے نظر و دلیل کی جہت ہے۔ اور صاحب اس کا جب اس کو اللہ کی معرفت میں لیتا ہے۔ تو خطا نہیں کرتا۔ اسی لئے جب ہم نے یہ کہا۔ کہ اللہ تعالیٰ عقل سے ادراک نہیں کیا جاتا۔ تو میری مراد اس سے عقل معاش ہے۔ اور جب ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ عقل سے شناخت کیا جاتا ہے۔ تو مراد اس سے عقل اول ہوتی ہے۔ اسی لئے حق تعالیٰ نے فرمایا۔ قتل الخراصون الذین ہم فی غمرۃ ساکھون وہ انکلیس دوڑاتے ولے ہلاک ہو گئے۔ جو غفلت اور گمراہی میں اُسے بھٹوے ہوئے ہیں۔ وہ صرف اس لئے ہلاک کئے گئے۔ کہ انہوں نے جو بات اپنی شکل سے معلوم کی۔ اس پر انہوں نے جزم کیا۔ اور اُسے قطعی اور یقینی سمجھا۔ کہ بات وہی ہے۔ جسے ہم نے سمجھ لیا ہے۔ پھر وہ ہلاک ہو گئے۔ اس لئے کہ انہوں نے ایسی چیز کو قطعی جانا۔ جو ان کو ہلاک کر دیگی۔ اور ان کے نوروں کو مٹا دیگی۔ مثلاً وہ اپنی ردحوں کی بابت اس بات کے قائل ہوئے ہیں۔ کہ ان کے بدن نہیں ہونگے۔ اور مرنے کے بعد ان کو زندگی نہیں ہے۔ اور اس بات

کو انہوں نے یقینی سمجھ لیا۔ پھر خبر صادق جو سعادت کی طرف لیجانے کے لئے بسوٹ ہوئے تھے۔ ان کا غنا ان کے دلوں میں بیٹھ گیا۔ جسے کہ جب حق بات جو لصوص سے ثابت ہوتی ہے۔ ان پر ظاہر کی جاتی ہے۔ تو اس پر وہ ایمان نہیں لاتے۔ اسی لئے وہ ہلاک کئے گئے۔ اور قتل کئے گئے۔ اور ان کو ہلاک نہیں کیا۔ مگر ان کے نفسوں نے اور نہیں ان کو قتل کیا۔ مگر اسی چیز نے جس پر کہ وہ ہیں۔ فافصم

پھر جان۔ کہ عقل اول کا علم اور قلم عمل ایک ہی نور ہیں۔ کہ جب بندہ کی طرف اس کی نسبت کریگا۔ تو اس کا نام عقل اول ہوتا ہے۔ اور جب حق کی طرف اس کی نسبت کریں۔ تو اس کا نام قلم عمل ہوتا ہے۔ پھر عقل اول جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہے۔ اولاً اس سے اللہ تعالیٰ نے جبرائیل کو پیدا کیا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جہت سے جبرائیل علیہ السلام کے باپ اور جمیع عالم کی اصل ہیں۔ پھر اگر تو جاننے والا ہے۔ تو اس کو جان لے۔ میں اس شخص پر قربان ہوں جو اس کو جانتا اور سمجھتا ہے۔ اس لئے شریب معراج میں سدرۃ المنتہی پر جا کر جبرائیل علیہ السلام ٹھہر گئے۔ اور آپؐ تنہا چل پڑے۔ عقل اول کا نام روح امین اس جہت سے رکھا گیا ہے۔ کہ وہ علم الہی کا خزانہ اور اس کا امین ہے۔ اور جبرائیل علیہ السلام کا یہ نام اصل کے نام پر فرع کا نام رکھنا ہے۔ اس لئے کہ وہ عقل اول کی فرع ہیں۔ فافصم

باب پنجاہ و چہام

وہم کے بیان میں وہ محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام عزرائیل علیہ السلام کا مہتمم

وفیہ قال رحمہ اللہ

نور علی الملکوت فوق الاطلس	بالوہم عبر عنہ بین الانفس
ہوایۃ الرحمن اعنی صورۃ	فیہا تجلی بالجمال الالکس
ہو قصرہ ہو علمہ ہو حکمہ	ہو ذاتہ ہو کل شئی اسر اس
ہو فعلہ ہو وصفہ ہو اسمہ	ہو منہ مجلی کل حسن انفس
ہو نقطۃ الخال الذی قد عبروا	بیمینہ عنہ لمن لم یخنس
ویمینہا القسم الذی ہو قشرہ	سری علی الحوراء مثل السندس
فاحتدوا تحتہا ہی دھشۃ	لکنہا مثل الظلام الحندس

ترجمہ۔ وہ ملکوت پر طمس سے بڑھ کر ذریعہ ہے کہ جس کو نفسوں میں لفظ وہم سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ رحمن کی آیت ہے۔ آیت سے میری مراد صورت ہے۔ اس میں اس نے لطیف ترین جمال سے تجلی فرمائی ہے۔ وہ اس کا قہر ہے۔ اس کا علم ہے۔ اس کا حکم ہے۔ وہ اس کی ذات ہے۔ وہ ہر مضبوطا تر شے ہے۔ وہ اس کا فعل ہے۔ اس کا وصف ہے۔ اس کا اسم ہے۔ وہ اس کے ہر نفیس ترین حسن کا منظر ہے۔ وہ اس خال کا نقطہ ہے۔ کہ اس کی قسم کے شمس اس شخص کو تعبیر کرتے ہیں۔ جو سچے نہیں ہٹتا۔ یعنی جس پر وہم کا غلبہ ہو۔ وہ ہر خطرناک کام میں گھس پڑتا ہے اس لئے اُسے وہم کی قسم سے یاد کرتے ہیں جیسے جو افراد کو حاکم کی قسم سے اور اس کی میں قسم ہے۔ کہ وہ اس کا چلکا ہے۔ وہ سفید شہم عورت پر مثل سیاہ ریشم کے ایک ستر ہے۔ پس حیران ہو۔ اور حیران نہ بھی ہو۔ اس لئے کہ وہ شہم نہیں ہے۔ لیکن وہ نہایت درجہ کی تائی کی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وہم کو اپنے اسم کامل سے پیدا کیا ہے۔ اور آپ کے نور وہم سے عزرائیل کو پیدا کیا ہے۔ پھر چونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے وہم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے نور کامل سے پیدا کیا ہے۔ لہذا وجود میں اُسے لباس کامل میں ظاہر کیا ہے۔ پھر قوی تر شہم جو انسان کے وجود میں پایا جاتا ہے۔ قوت و ہیبت کا شہم ہے۔ اس لئے کہ وہ عقل۔ فکر۔ مصورہ۔ مددگر پر غالب آتا ہے۔ اور اس کی ہر قوت قوت و ہیبت کی مقصور ہے۔ جمیع ملائکہ سے زبردست فرشتہ عزرائیل ہے۔ کیونکہ وہ وہم سے پیدا کیا گیا ہے۔ یہیں سے ہے۔ کہ جب آدم علیہ السلام کی پیدائش کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو زمین سے ایک مشت خاک لانے کا حکم دیا۔ تو عزرائیل کے سوا کسی کو اس پر حرات نہ ہو سکی۔ جبرئیل علیہ السلام جب زمین کے پاس آئے۔ تو اس نے اللہ کی قسم دیکر ان سے کہا۔ کہ مجھے چھوڑ دو۔ پھر انہوں نے اُسے چھوڑ دیا اور چلے گئے۔ پھر میکائیل پھر اسرافیل اور جمیع ملائکہ مقررین آئے اور چھوڑ کر چلے گئے۔ کسی نے اس بات پر قدرت نہ پائی۔ کہ اس کی قسم کا لحاظ نہ کر کے ایک مشت خاک بوجہ حکم الہی اس سے لے لے پھر جب عزرائیل اس کی طرف نمازل ہوئے۔ تو زمین نے ان کو بھی قسم دی۔ لیکن انہوں نے اس کی قسم میں اُسے فریب دیا۔ اور اُسے مضطرب کیا۔ اور بموجب امر الہی اس سے مشت خاک کو اٹھایا۔ وہ مشت خاک زمین کی روح تھی۔ جس سے خدا نے جسد آدم کو پیدا کیا۔ اس لئے عزرائیل کو قبض ارواح پر متولی کر دیا گیا۔ کیونکہ اس میں وہ کامل قوانین خدا نے ودیعت کر دی ہیں۔ جو منظر قہر و غلبہ میں تجلی ہیں۔ اور نیز یہ کہ اس نے سب سے اول قبض کا کام کیا۔ اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ اس فرشتہ کو ان تمام لوگوں کے حال کی معرفت اور ان کا علم دیا گیا ہے۔ جن کی قبض روح کا کام اس کے حوالہ کیا گیا ہے۔ اور اس امر کی شرح ممکن نہیں پھر وہ ہر عین کے لئے ایک صورت میں متخلق ہوتا ہے۔ اور بعض اشخاص کے پاس کبھی غیر صورت میں آتا ہے بلکہ اپنی مجرد اور سیدہ حالت میں ظاہر ہوتا ہے۔ پھر اس کا مقابلہ روح کے لئے منقوش ہو جاتا ہے۔ کہ اس پر عاشق ہو جاتی ہے۔ اور جسد سے نکل آتی ہے۔ حالانکہ جسد اس کو روکتا ہے۔ اور اس عاشق اول سے جو

جو روح اور جسد کے درمیان ہے۔ اس سے لپٹ جاتی ہے۔ پھر جاذبہ عزرائیلی اور تشنق جسدی کے مابین نزاع پیدا ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ جذب عزرائیلی اس پر غالب آجاتا ہے۔ اور روح نکل آتی ہے۔ اور یہ ایک عجیب امر ہے۔ جانتا چلے آئے۔ کہ روح اصل میں جب میں داخل ہونے اور اس میں حلول کرنے کی وجہ سے اپنے مکان اور محل کو نہیں چھوڑتی۔ لیکن وہ اپنے محل میں رہتی ہے۔ درانحالیکہ جسد کی طرف بھی اس کی ایک نظر ہوتی ہے۔ روحوں کی عادت میں یہ داخل ہے۔ کہ وہ اپنے مقام نظر میں اترتی ہیں۔ پھر جس مقام میں اس کی نظر پڑتی ہے۔ وہاں آجاتی ہے۔ بغیر اس کے کہ وہ اپنے اصل مقام سے جدا ہو۔ اور یہ ایک امر ہے۔ جو عقل و محال معلوم ہوتا ہے۔ کشف کے سوا اس کی حقیقت دریافت نہیں ہو سکتی۔ پھر چونکہ جسم کی طرف وہ بنظر اتحاد دیکھتی ہے۔ اور اس میں حلول کرتی ہے۔ جیسے کہ کوئی شے کسی کی ہوت میں حلول کر جاتی ہے۔ اس لئے پہلے ہی مرتبہ میں اس حلول سے صورت جسمانی کو حاصل کر لیتی ہے۔ پھر برابر اس سے اخلاق مرضیہ یا اخلاق ہیمنیہ کو حاصل کرتی رہتی ہے۔ پھر جو اخلاق مرضیہ الہیہ ہوتے ہیں۔ ان کی بدولت علیین میں اس کو صعود حاصل ہوتا ہے۔ اور اخلاق ہیمنیہ حیوانیہ ارضیہ سجین میں اس کو گرا دیتے ہیں۔ اور اس کا صعود اس صورت انسانیت کی صورت میں عالم ملکوت میں قرار پکڑتا ہے۔ اس لئے کہ جب روحیں اس صورت کا حکم اور ان کا نقل حاصل کر لیتی ہیں۔ پھر جب روح جسم کی صورت میں متصور ہوتی ہے۔ تو ثقل۔ حصر۔ عجز وغیرہ سے صورت جسدی کا حکم بھی اس تصور کے ساتھ حاصل کر لیتی ہے۔ پھر روح اپنی خفت و سر بیان کی وجہ سے اس سے جدا ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ جدا ہونا ایسا نہیں ہوتا۔ کہ بالکل جسد سے علاقہ اس کا قطع ہو جائے۔ وہ جدا بھی ہوتی ہے۔ اور اس کا اس کے ساتھ انفصال بھی ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے جمیع صفات اصلیت سے متصف ہوتی ہے۔ لیکن امور فعلیت کے کرنے پر وہ قادر نہیں ہوتی۔ پس اس میں اس کے اوصاف بالقوہ ہوتے ہیں نہ بالفعل۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے۔ کہ انفصال کے طور پر مفارقت ہے۔ انفصال کے طور پر نہیں۔ پھر جب صاحب جسم اخلاق ملکیت کو حاصل کرتا ہے۔ تو اس کی روح قوت پاتی ہے۔ اور اس سے نقل کا حکم اٹھ جاتا ہے۔ جب ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے۔ تو اس کا جسم فی نفسہ مثل روح کے ہو جاتا ہے۔ پھر وہ پانی پر چلتا ہے۔ ہوا میں اڑتا ہے۔ چنانچہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا۔ اور اس کے برعکس اگر صاحب جسم اخلاق بشریہ و مقتضیات ارضیہ کو عمل میں لاتا ہے۔ تو رسوب یعنی جسم کی نیل اور زینی نقل کا حکم روح پر قوت پاتا ہے۔ جس سے وہ اپنی قید میں پھنسا رہتا ہے۔ اور فرداروز قیامت کو سجین میں محشمہ ہو گا۔

پھر چونکہ روح نے جسم سے اور جسم نے روح سے تشنق پیدا کر لی ہے۔ اس لئے جب تک انسان اپنی صحت میں اعتدال پر رہتا ہے۔ اس کی روح اس کے جسم کی نگراں رہتی ہے۔ اور جب بیمار ہوتا ہے۔ اور اس میں الم پیدا ہوتا ہے۔ تو اس سبب سے کہ وہ اپنی نظر کو اپنے عالم روحی کی طرف اٹھانا شروع کرتی ہے

اس لئے کہ اس کی فرحت اور خوشی اسی عالم میں ہے۔ اگرچہ وہ جسم سے جدا ہونے کو بھی کمزور جانتی ہے وہ ایک طرح سے عالم جسمی سے اپنی نظر کو لیکر عالم روحی کی طرف اس کو اٹھاتی ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص تنگی سے فراخی کی طرف بھاگتا ہے۔ اگرچہ اس کو اس محل میں بھی جس کی قید سے وہ تنگ ہوتا ہے۔ کشائش حاصل ہو۔ وہ فرار سے چارہ نہیں پاتا۔ پھر ہمیشہ روح کا یہی حال رہتا ہے۔ حتیٰ کہ اٹل اجل اس کو آلیتی ہے۔ اور عمر معلوم کی مدت سے وہ فارغ ہو جاتی ہے۔ پھر حضرت عزرائیل اس صورت میں جو عند اللہ اس کے مناسب حال ہوتی ہے۔ اس کے پاس تشریف لاتے ہیں۔ اللہ کے ہاں اس صورت کے حسن کا حال اس حسن کے موافق ہوتا ہے۔ جو زندگی بھر میں اعتقادات۔ اعمال۔ اخلاق وغیرہ میں اپنے تصرفات سے اس نے حاصل کیا ہوتا ہے۔ اور بقدر برے حال ہونے کے اس صورت کا بھی برا حال ہوتا ہے۔ غرضیکہ فرشتہ کا ظہور اس کے مناسب حال ہوا کرتا ہے۔ مثلاً وہ کچھری کے کسی ظالم عامل کے پاس اس شخص کے خلق میں ظاہر ہوتا ہے۔ جو اس سے بد لہ لیتا ہے۔ یا بادشاہ کے رسولوں کی صفت پر آتا ہے۔ لیکن قبیح اور بری شکل میں جیسے کہ اہل صلاح و تقویٰ کے پاس وہ ایسی ہیئت میں آتا ہے۔ جو سب آدمیوں سے اس کو بہتر محبوب و مرغوب معلوم ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ بعض کے پاس وہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب وہ اس صورت کو دیکھتے ہیں۔ تو ان کی روحیں نکل آتی ہیں۔ اور آنحضرتؐ کی صورت پر ظاہر ہونا اس کے لئے اور اس جیسے دوسرے مقررین فرشتوں کے لئے مباح ہے۔ اس لئے کہ وہ ان کے روحانی قوی سے پیدا کئے گئے ہیں۔ مثلاً وہ فرشتہ جو ان کے قلب سے پیدا کیا گیا ہے۔ اور وہ جو ان کی عقل سے پیدا کیا گیا ہے۔ اور وہ جو ان کے خیال سے پیدا کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح ادوں کو قیاس کر لو۔ پس اس کو سمجھ کر یہ امر ان کے لئے ممکن ہے۔ کیونکہ وہ انہی سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس خلقی مناسبت کی وجہ سے وہ ان کی صورت میں منظور ہوتے ہیں۔ اور ان کی صورت میں ان کا منظور ہونا روح شخص کے اپنے جسم کی صورت میں منظور ہونے کی قیاس سے ہے۔ کہ عزرائیل علیہ السلام کی روح ہی محمد علیہ السلام کے جسم کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ بخلاف اٹلیس علیہ اللعنت اور اس کے تابع کے کہ وہ آپؐ کی بشریت سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس لئے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ اس حال میں کہ ان میں بشریت بھی تھی۔ بدلیل حدیث کہ آپؐ کے پاس فرشتہ آیا اور آپؐ کے قلب کو چیر کر اس سے خون نکالا۔ اور قلب مبارک کو پاک کیا۔ وہ خون ہی ان کی بشریت تھی۔ جو شیطان کا محل ہے۔ پس جب شیطان کا ان میں حصہ نہ رہا۔ تو اس کی نسبت ان سے منقطع ہو گئی۔ بشریت سے مراد مصنف کی نفس بھی ہے۔ مترجم یہی وجہ ہے کہ ان میں سے کوئی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صورت میں متمثل ہونے پر قدرت نہیں رکھتا۔ کیونکہ آپؐ کے ساتھ ان کی کوئی مناسبت نہیں رہی۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ ملک عزرائیل اہل طاعت و اہل معصیت کے لئے ایک ہی قسم کی صورت سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ وہ ہر ایک کے لئے اس کے حال و مقام اور اس کے مقتضاء طبیعت کے موافق

اپنے طور کو بدلتا ہے۔ یہ سب اس قانون کے موافق ہوا کرتا ہے۔ جس کو وہ کتاب میں پاتا ہے۔ وہ کبھی درندہ و خشیا
کے پاس شیر چیتے۔ بھیرٹے وغیرہ کی صورت میں آتا ہے۔ جن سے کہ عاۃً درندے ہلاک ہو جاتے ہیں۔ ایسا
ہی طیور کے پاس وہ کبھی صیباد کی صورت میں اور کبھی ذبح کرنے والے کی صورت میں آتا ہے۔ یا بازہ چرخ کی
صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہر چیز جس کے پاس وہ آتا ہے۔ ضرور کسی مناسب صورت میں آتا ہے۔ لیکن جس
شخص کے پاس وہ کسی مرکب صورت میں نہیں آتا۔ بلکہ ایک بسیط غیر مرئی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ تو اس
کو وہی سونگھ کر وہ ہلاک ہو جاتا ہے۔ کبھی اس کی ٹوکریہ اور ناگوار ہوتی ہے۔ اور کبھی عمدہ اور اچھی۔ بقدر اس کے
جس کو کہ وہ اپنے آپ پر واجب پاتا ہے۔ اور کبھی اس کی بے معلوم بھی نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ اس پر گذر جاتا ہے۔
اور اس کو پتہ بھی نہیں لگتا۔ اور یہ بسبب حال میت کی دہشت کے ہوتا ہے۔ پھر جب وہ اس کی طرف نظر کو تانا
ہے۔ تو روح اس کی مشتاق ہو جاتی ہے۔ اور اس کی نظر کلیئۃً جسد سے اس کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ او
جسد سے اس کا علاقہ قریب ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ اس کی روح نکل جاتی ہے۔ حالانکہ نہ خروج ہوتا ہے
نہ دخول۔ بارخدا یا تکریر کہ روح کی اس نظر کو جو جسم میں حلول کرتی ہے۔ دخول شمار کیا جائے۔ کیونکہ حلول صحیح
نہیں ہوتا۔ مگر دخول سے۔ اور ایسا ہی اس نظر کے اٹھ جانے کو خروج شمار کیا جائے۔ پھر معلوم کرنا چاہئے۔ کہ روح
جسم سے نکلنے کے بعد کبھی صورت جسد سے جدا نہیں ہوتی۔ لیکن ایک وقت اس پر ایسا آتا ہے۔ کہ اس میں
وہ مثل اس ناظم کے ساکن ہوتی ہے۔ جو سو رہا ہے۔ اور اپنی خواب میں وہ کچھ نہیں دیکھتا۔ اس شخص کے قول کا
کوئی اعتبار نہیں۔ جو یہ کہتا ہے۔ کہ ہر سونے والے کے لئے یہ ضروری ہے۔ کہ وہ اپنی خواب میں کچھ دیکھے۔
پھر بعض آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جو اس خواب کو یاد رکھتے ہیں۔ اور بعض ایسے جو اسے بھول جاتے ہیں۔
اور اس قول میں نظر ہے۔ اس لئے کہ ہم نے کشف الہی سے معلوم کیا ہے۔ کہ سونے والا کبھی ایک دن یا دو دن
یا اس سے زیادہ سو یا رہتا ہے۔ لیکن اپنی خواب میں اسے کچھ نظر نہیں آتا۔ وہ اس نیند میں اس شخص کی مانند
ہوتا ہے۔ جس کو ایک پلک مارنے میں کچھ مدت تک حق لپیٹ لیتا ہے۔ اور وہ اس شخص کی مانند ہو جاتا ہے
جو اپنی آنکھ بند کرتا ہے۔ اور پھر کھول دیتا ہے۔ اس قصہ طریقی مدت میں حق کئی دنوں تک اسے پیٹے رکھتا
ہے۔ جس میں کسی دوسرے شخص کی اس دنیوی عالم میں زندگی بھی گذر جاتی ہے۔ چنانچہ اس کے برعکس بھی
ہوتا ہے۔ کہ حق کبھی کسی شخص کے لئے ایک آن واحد کو اس قدر کشادہ کر دیتا ہے۔ کہ اس میں اس سے بہت
سے عمل وقوع میں آتے ہیں۔ اور کئی عمریں اس میں گذر جاتی ہیں۔ وہ اس میں بیوی کرتا ہے۔ اور اس بیوی
سے اس کی اولاد بھی ہوتی ہے۔ اور اس کے غیر کے لئے یہ بات نہیں ہوتی۔ بلکہ تمام دنیا کے نزدیک مدت
دن کی ایک گھڑی سے بھی کمتر ہوتی ہے۔ یہ وہ امر ہے۔ جو خود ہم پر وارد ہوا۔ اور ہم نے اس کا ادراک کیا
اور اس شخص کے سوا جس کو ہم میں سے نصیب ہے۔ کوئی اس بات کو باور نہیں کرتا۔ اور یہ کون اول ہے۔
جس میں روحوں کی موت ہوتی ہے۔ کیا تو فرشتوں کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے

اشارہ فرمایا ہے۔ پھر جب وہ اس سکون کی مدت سے فارغ ہوتا ہے۔ جس کا نام موت ارواح ہے۔ تو پھر روح ہر رخ میں پھرتی ہے۔ غنقریب برزخ کا حال بھی مذکور ہو گا۔ قلم کے گھوٹے نے اس علم کے بیان میں ہم کو سیر کرائی۔ حتیٰ کہ ہم علم کی حد سے نکل گئے۔

اب ہم پھر اس راہ کو اختیار کرتے ہیں۔ جس میں ہم دور وہی کے حال کی شرح کر رہے تھے۔ وہ دور بھی جس کو خدا نے شمس کمال سے پیدا کیا ہے۔ اور وجود میں اُسے شعاع جلال کا لباس پہنا دیا ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نفس کے لئے آئینہ بنایا ہے۔ اور اپنے قدس کا مظہر قرار دیا ہے۔ عالم میں اس سے بڑھ کر ادراک کرنے والی کوئی چیز نہیں۔ اور نہ ہیمنہ میں یعنی نگہداشت میں اس سے زیادہ کوئی۔ اور آدینہ ہے۔ تمام موجودات میں اس کا تصرف ہے۔ اسی سے عالم اللہ کی بندگی کرتا ہے اسی کے نور سے اللہ نے آدم کی طرف نگاہ کی۔ اسی سے پانی پر چلا۔ وہ شخص جو چلا۔ اور اسی سے ہوا میں اڑا جو اڑا۔ وہ دور یقین ہے۔ اور استیلا و تمکین کی اصل ہے۔ جس کو یہ نور مسخر ہو گیا۔ اور وہ اس پر حاکم ہوا وہ اس سے کائنات علوی و سفلی میں تصرف کرتا ہے۔ اور جس پر سلطان و ہم غالب ہوتا ہے۔ وہ اس سے وہی امور میں بازی کرتا ہے۔ اور اس کے نور سے حیرت کی تاریکی میں آورہ و سرگشتہ پھرتا ہے۔ جان لے۔ خدا تیرے ایمان کو نگاہ رکھے۔ اور تجھے اہل یقین و احسان میں داخل کرے۔ خدا نے جب وہم کو پیدا کیا۔ تو اس کو کہا۔ کہ میں تجھے حلقاً کہتا ہوں۔ کہ میں اہل تقلید کے لئے بجز تیرے کسی شے میں تجلی نہیں کروں گا۔ اور تیری پوشیدگیوں کے سوا عالم کے لئے میں ظاہر نہیں ہوں گا۔ جس قدر کہ تو ان کو میری طرف لے چڑھیں گا۔ ان کو میرے قریب کر دینگا۔ اور جس قدر کہ ان کے انوار سے تو مجھ سے الٹا پھرینگا۔ ان کی ہلاکتوں میں ان کو ہلاک کرینگا۔ پھر وہم نے جو اب میں کہا۔ اے میرے پروردگار میرے لئے اسماء و صفات کی سیڑھی کھڑی کرتا کہ وہ سیڑھی جہان ذات تک مجھے پہنچائے۔ پھر حق تعالیٰ نے اس میں ایک منور نمونہ قائم کیا۔ اور اس کی دیوار میں جہت و تقدیر کا نقش بن گیا۔ اور اس میں عبودیت حق نے یہ تکلف حکم کیا۔ پھر رب کا نام لیکر اپنے نفس پر اس نے قسم اٹھائی۔ اور حلف لی۔ کہ وہ ہمیشہ ان بھاری کنبیوں سے ان قفلوں کو کھولے گا۔ حتیٰ کہ اس کا اونٹ جہاں کی سوئی کے ناکے میں داخل ہو۔ اور صحرائے کمال کی فضاء میں پہنچے۔ پھر اس میں وہ حق تعالیٰ کی بندگی کرے۔ اور اس وقت حق تعالیٰ اس کو قرب کے لباس پہنائے۔ خدا نے اس کے جواب میں اس کو فرمایا۔ کہ اے مؤدب فرشتے۔ تو نے اچھا کہا۔ پھر خدا نے اس کو دو حلقے پہنائے۔ پہلا حلقہ منور ہے۔ نقاد جس کے کنارہ پر سرفراز گندھک سے یہ لکھا تھا۔ الرَّحْمٰنُ رَحْمَةً الْفَرَّانُ خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْکِیَانَ۔ دوسرا حلقہ یعنی لباس کہ دور بھی تھا۔ قریب بھی تھا۔ یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ کہ دور اور اونے درجہ کا تھا۔ سرکشی کی سیسا ہی سے بنایا تھا۔ اس کے کنارہ پر ضلالت و خذلان کے قلم سے یہ لکھا ہوا تھا۔ رَاتِ الْاِنْسَانَ لَنَفْسِ خُسْرٍ پھر جب یہ نور نازل ہوا۔ اور عالم میں ظہور کرنے لگا۔ تو خدا نے اس کے ظہور

سے گندم پیدا کی۔ جس کو آدم نے کھایا۔ اور اس سے جنت سے نکلا۔ وہ ہم کے ان اوصاف و اشارات میں شامل کر۔ اور ان اسرار کو معلوم کر۔ جو تیرے لئے ان عبارتوں میں رکھے گئے ہیں۔ اور ظاہری الفاظ کی بجائی سے نکل کر اس بڑے لباس کے موتی سے حصہ حاصل کر۔ واللہ یقول الحق وہو یحی الدی السبیل

باب پنجاہ و پسم

ہمت کے بیان میں کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی مثال کا محتہ ہے

لنا فی ذری العلیا جو اعمقہ
یسبحی براق العارفین الی العلی
لہ من ضیاء الحق عینان کحلا
جناحہ احد اکھن للسعد طائر
ولا عجیب فی انہ کل ما یری
وما دقت عیناہ فیہ فانه
الا انہ نور من اللہ منزل
بد ترقی نحو المعالی الرفیعة
علیہ صعود الروح نحو الحقیقة
عنا لسمرا ولی ثم اخری بقدرۃ
واخری الی بعد الشقاوۃ جوت
من الصعب یلقاہ باحسن صنعۃ
لہ موقع الخافہ در کا بخطوۃ
تستز للانسان فی اسم ہمة

ترجمہ۔ ہمارے لئے بلند چوٹیوں میں ایک مقدس گھوڑا ہے۔ جس سے ہم بلند جگہوں پر چڑھ جاتے ہیں۔ اس کا نام براق العارفین ہے۔ جو بلندی کی طرف جاتا ہے۔ اسی کے ذریعہ حقیقت کی طرف روح صعود کرتی ہے۔ حق کی روشنی سے اس کی دوسری نگین آنکھیں ہیں۔ ایک جاوہر سے مناسبت رکھتی ہے۔ دوسری قدرت سے۔ اس کے دو بازو ہیں۔ ایک سعادت کے طائر کے لئے ہے۔ اور دوسرا بعد شقاوت کے لئے جاری ہوا۔ اور تعجب نہیں ہے۔ کہ وہ جس چیز کی سختی کو دیکھتا ہے۔ اس سے اچھی صنعت کے ساتھ ملتا ہے۔ اس میں اس کی دونوں آنکھیں بند نہیں ہوتیں۔ اس کو صرف ایک دم رکھنے کی جگہ چاہئے۔ پھر وہ ایک ہی قدم سے اس سخت گھائی کو پھلانگ جاتا ہے۔ آگاہ رہ۔ کہ وہ اللہ کا ازل کیا ہوا نور ہے۔ جو اسم ہمت میں انسان کے لئے پوشیدہ ہے جانتا چاہئے۔ کہ خدا ہم کو اور تجھ کو توفیق بخشے۔ کہ ہمت ایک نہایت عزیز شے ہے۔ جسے خدائے انسان کے اندر رکھا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے ہے۔ کہ خدائے جب نوروں کو پیدا کیا۔ اور اپنے آگے ان کو ٹھہرایا۔ تو ان سب کو اپنے نفس میں مشغول پایا۔ ایک بہت کو دیکھا کہ وہ اللہ تعالیٰ میں مشغول تھی۔ پھر

اس کو اپنی عزت و جلال کی قسم دیکر کہا کہ میں تیری شان سب نوروں سے بلند کروں گا۔ اور تجھ سے میرے شریف نیکو کار بنے بہرہ یاب ہونگے۔ جو میرے تک پہنچنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ وہ مجھ میں دخل نہیں پائے گا۔ مگر تیرے اس دستور کے موافق جو تجھے میرے ساتھ ہے۔ تو مردوں کی معراج عارفوں کا بلاق ہے۔ اور اوصاف کا میدان ہے۔ تجھی سے سابقین سبقت لے جاتے ہیں۔ اور تجھی سے لاحق ہونے والے لاحق ہوتے ہیں۔ تجھی میں محققین کا تنہا اور مقربین کا برتر ہونا ہے۔ پھر حق نے اس پر اسم قریب سے تجلی فرمائی۔ اور اس کی طرف اپنے اسم سرلیج جیسے دیکھا۔ اس تجلی نے اس کو اس بات تک پہنچا دیا۔ کہ وہ ہر اس شخص کو قریب کرے جو دلوں سے بہت دور ہے۔ اور اس نظر نے سرعت کے ساتھ مطلب حاصل کر لینے کا اسے فائدہ دیا۔ یہی جو ہے۔ کہ ہمت جب کسی شے کا قصد کرتی ہے۔ اور مضبوط طور پر اس پر ٹوٹ جاتی ہے۔ تو حسب اپنے وفاق کے اس کو پالیتی ہے۔ اور اس کی استقامت کی دو علامتیں ہیں۔ (پہلی علامت) حالیہ ہے۔ اور وہ امر مطلوب کے حصول کا حسب تعین قطعی یقین کرتا ہے۔ (دوسری علامت) فعلیہ ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ صاحب ہمت کی تمام حرکات و سکنات امر مقصود کے لائق اور موافق ہوں۔ اگر ایسا نہ کریگا۔ تو وہ صاحب ہمت نہیں ہوگا۔ بلکہ جھوٹی امیدوں اور بیکار آرزوؤں کا صاحب ہوگا۔ اس کی مثال اس شخص کی سی ہوگی۔ جو مملکت کے حصول کا قصد رکھتا ہے۔ اور پافانہ کی جگہ سے اٹھ نہیں سکتا۔ ایسا شخص کبھی اپنے مطلوب کو نہیں پائے گا۔ اور مجبوراً کامیاب نہیں ہوگا۔ کیونکہ بغیر قلم اور بدوں سیاہی کے وہ کیسے لکھ سکتا ہے۔ اور جب تک کہ لکھنے کے طریق کو نہ پہچانے۔ کیونکہ کتابت کر سکتا ہے۔ پس سیاہی بمنزلہ ایک چیز کی طرف ہمت کرنے کے ہے۔ اور قلم بمنزلہ اس کے حاصل ہونے کے یقین کے ہے۔ اور خط کے طریق کا پہچانا بمنزلہ ان اعمال کے ہے جو امر مقصود کے حصول کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ پس جس شخص میں یہ وصف نہیں۔ وہ ہمت کو نہیں پہچانے گا۔ کیونکہ اس کے پاس اس کا کچھ اثر نہیں۔ پس اس کے پاس اس کی کوئی خبر نہیں ہوگی۔ بخلاف اس کے وہ شخص جس کے افعال امر مطلوب کے موافق و ملائم ہوں گے۔ خصوصاً جبکہ اسے اس امر میں جدوجہد کی بھی ضرورت ہو۔ تو مقصد بہت جلدی اس کے پاس دوڑ کر آئے گا۔ ایک فقیر کی بابت بیان کیا جاتا ہے۔ کہ ایک دن اس نے اپنے مرشد سے سنا۔ کہ وہ فرما رہے تھے۔ کہ جس نے کسی شے کا قصد کیا اور کوشش کی۔ تو اس نے اس شے کو پالیا۔ یہ سن کر اس نے کہا۔ نہیں۔ خدا کی قسم میں بادشاہ کی لڑائی سے نکاح کروں گا۔ اور اس مقصد میں میں پوری جدوجہد سے کام لوں گا۔ پھر بادشاہ کے پاس گیا۔ اور اس سے اس کی درخواست کی۔ بادشاہ زیرک سمجھ دار اور دانائے امت اس بات کو کر وہ جانا کہ اس کی حقارت کرے۔ یا یہ کہے۔ کہ تو اس کا کفو نہیں ہے۔ فقیر کو کہا۔ کہ میری لڑائی کا حق نہر ایک موتی ہے۔ جس کا نام بہرمان ہے۔ وہ کسری نوشیرواں کے خزاؤں کے سے اکسی اور جگہ سے نہیں مل سکتا۔ فقیر نے کہا۔ حضور اللہ اس موتی کا معدن کہاں ہے۔ بادشاہ نے کہا۔ اس کا معدن بحر سیلان ہے۔ اگر تو اس حق نہر مطلوب کو لے آئے گا۔ تو ہم تجھے اس نکاح سے جس کی تو خواہش

رکھتا ہے۔ متنازع کرینگے۔ پھر وہ فقیر بحر سیدان کی طرف گیا۔ اپنے کام سے پانی بھر کر نکالنا شروع کیا۔ اور خشکی پر اسے گرانا جاتا تھا۔ ایک مدت تک وہ اس کام پر لگا رہا۔ نہ کھاتا تھا نہ پیتا تھا۔ شب و روز وہ اس مقصد پر اپنے آپ کو روکے ہوا تھا۔ اس کے صدق نے پھیلیوں کے دل میں اس بات کا اندیشہ ڈال دیا۔ کہ کہیں تمام دریا کو مینچ کر خشک نہ کر دے۔ ان پھیلیوں نے خدا کے آگے اس امر کی شکایت کی۔ پھر خدا نے اس فرشتہ کو حکم دیا۔ جو اس دریا پر موکل تھا۔ کہ وہ خود اس آدمی کے پاس جا کر اس سے اس کی حاجت دریافت کرے۔ اور اس کی مطلب برآری کرے۔ جب فرشتہ نے اس کا مقصد دریافت کیا۔ اور اس آدمی نے اپنا مقصد اس کو بتایا۔ تو اس موکل فرشتہ نے دریا کو حکم دیا۔ کہ وہ اپنی اس موج کو خشکی پر ڈالے۔ جس میں اس جنس کے موتی ہیں۔ پھر جب دریائے اس موج کو خشکی پر پھینکا۔ تو ساحل جو اہرات اور موتیوں سے بھر گیا۔ پھر وہ ان کو لیکر بادشاہ کے پاس گیا۔ اور بادشاہ نے اپنی لڑکی کا اس سے نکاح کر دیا۔ اسے برادر دیکھ۔ کہ ہمت نے کیا کر دکھایا۔ یہ گمان نہ کر۔ کہ فقیر کا یہ معاملہ ایک عجیب و غریب امر ہے۔ خدا کی قسم ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ اور اپنے نفسوں میں ان امور کو جاری پایا ہے۔ جو اس سے بڑھ کر تھے۔ اور جن کی کوئی حد اور گنتی نہیں۔ جو کچھ ہم کہہ رہے ہیں خدا پر اس کا خدماں ہے۔ میں نے تیرے لئے قسم نہیں اٹھائی۔ مگر اس اندیشہ سے کہ کہیں تو انکار کی سرکشی سے اپنے قلب کو ہدایت کی سیڑھی اور اسرار کی منازل سے ہٹا نہ لے۔ کیونکہ دونوں کا یہ حال ہے۔ کہ جب خناس یعنی شیطان ان میں جولانی کرتا ہے۔ اور وہ سواس کا کپڑا انہیں پہنا دیتا ہے۔ تو قریب ہے۔ کہ وہ ناامیدی کے جنگلوں میں جا پڑیں۔ اور وہ سوسہ کی ظلمت میں نور نقیین کو کھو بیٹھیں۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ خدا تجھے توفیق بخشے۔ کہ شیشہ ہمت کے پر ہونے سے پہلے ہر مخالف سنگریزہ اس کو ٹوڑتا ہے۔ اور ہر زمانی ہیئت جو چیز اس شیشہ کے اندر ہوتی ہے۔ اسے گرا دیتی ہے۔ لیکن جب پر ہو جاتا ہے۔ اور بلوغ کی حد کو پہنچ جاتا ہے۔ تو تند ہوا میں بھی اسے ہلا نہیں سکتیں۔ اور شدائد اور خطرے اس کو ٹوڑ نہیں سکتے۔ پھر ہوشیار دانا اور صاحب الرائے غافل جب اس کام کو شروع کرتا ہے۔ اور اس دریا میں گھس پڑتا ہے۔ تو راہ کی مشکلات کی طرف نہیں دیکھتا۔ اور ان خطروں کی کوئی پرواہ نہیں کرتا۔ جو اس راہ میں اسے پیش آتے ہیں۔ جس چیز کو وہ دیکھتا ہے۔ بزرگ ہوتی ہے۔ بلکہ اس پر وہ چیز جو اس کو ملتی ہے دشمن شیطان کا وہ سوسہ ہوتا ہے۔ تاکہ اس سے وہ اس کو حضرت سلطان سے روک رکھے۔ پھر وہ اس کی طرف التفات نہ کرے۔ اور وہ اس چیز کی جو حاصل ہوتی ہے۔ یا فوت ہوتی ہے۔ کچھ پرواہ نہیں کرتا۔ کیونکہ یہ رستہ بہت آفتوں کا ہے۔ اور اس میں کئی رہزن اور روکنے والی چیزیں بھری ہوتی ہیں۔ اس کے نشان ملے ہوئے ہیں۔ اور اس کے ٹیلے پر لسنے ہیں۔ اور اس کی راتیں نہایت تاریک ہیں۔ اس کا طریق صراطِ مستقیم ہے۔ اور اس کا فریق وہ آدمی ہیں۔ جو لوہا و ناک عذاب میں لذت پاتے ہیں۔ اور اس خصلت کے قرین نہیں کئے جاتے۔ مگر وہ لوگ جو صابر اور بڑے خوش قسمت ہیں۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ تجھے توفیق عطا کرے۔ کہ ہمت کو اپنے محتداول و مشہد انقل میں بجز جناب الہی کسی کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کتاب کمون کا نسخہ اور ستر مامون و مخزون کی چابی ہے۔ اس کے سوا کسی شے کی طرف اس کی التفات نہیں۔ اور نہ اس کے بغیر کسی شے کا شوق کھتی ہے۔ کہ شے رجوع نہیں کرتی۔ مگر اپنے اصل کی طرف۔ اور کھجور کی گٹھلی بونے سے کھجور کے درخت کے سوا اور کوئی چیز آگ نہیں سکتی۔ اور ہر وہ شخص جو ادا ان سے کسی قسم کا تعلق رکھتا ہے۔ تو اس کا یہ تعلق ہمت کے نام سے موسوم نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا نام اہم ہوتا ہے۔ اس کلام سے غرض یہ ہے۔ کہ ہمت بذات خود ایک عالی مقام شے ہے۔ وہ اپنے چیزوں کے ساتھ چسپاں نہیں ہوتی۔ خدا و افعال و الاماکن کے سوا اس کا کسی چیز کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔ بخلاف اس کے اہم یعنی فکر کہ وہ دلی توجہ کا نام ہے۔ جس جگہ کی طرف کہہ ہو۔ خواہ وہ جگہ دور ہو یا نزدیک۔

جب تو نے اس بات کو سمجھ لیا۔ جس کی طرف عبارت اشارہ کرتی ہے۔ اور اس چیز کو معلوم کر لیا۔ جسے اشارہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ تو اب یہ بھی جان لے۔ کہ ہمت کا مکان اگر چہ بدن اور اس کی شان کو عظیم ہے۔ لیکن یہ اس شخص کے لئے حجاب ہے جو اسی پر رہتا ہے۔ کیونکہ وہ ترقی نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ اس کو نہ چھوڑے۔ اور سید وہ ہے جو اس کے اسرار و عجائبات پر صبر کر بیٹھا۔ جو اس سے حاصل ہوتی۔ اور قاطع اس شخص کے لئے جو مقام ہمت پر پہنچنے سے پہلے ہمت کو مار بیٹھا۔ اس مقام ہمت یہ ہے۔ کہ اعمال ہمت کی بجائے آدمی سے نفس میں ہمت کا ملکہ پیدا ہو جائے۔ اور جب یہ ملکہ حاصل ہوتا ہے۔ تو عجائبات ہمت ظاہر ہوتے ہیں۔ جو انہی پر وقوف کرتا ہے۔ وہ اصل مقصود سے رہ جاتا ہے۔ مترجم میری مراد یہ ہے۔ کہ کوئی راہ نہیں مگر اسی کی طرف اور کوئی طریق نہیں مگر اسی پر۔ لیکن اسی پر ٹھہرے نہ رہے۔ بلکہ چاہئے کہ اس سے آگے بڑھے۔ بعد اس کے کہ اس کے مجاز کو قطع کرے۔ کیونکہ حقیقت اس کے سوا ہے۔ اور طریقت اس کی نقصان میں ہے۔ اس لئے کہ حصر اس کو لاحق ہے۔ حد کا اس میں و توفیق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ حد و حصر سے منزہ ہے۔ ظاہر اور پوشیدہ ہونے سے مقدس ہے۔ اور چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ام الکتاب ہیں۔ اور روئے سخن ان کے سوا دوسرے شخص کی طرف ہے۔ تو پھر اگر تو عقلمند ہے۔ تو سمجھ

خوشتر آں باشد کہ ستر دلہاں گفتہ آمد در حدیث دیگران

اللہ تعالیٰ نے ان کے وجود سے تمام عالم کو پیدا کیا۔ آپ کا ہر پڑہ مثال حقائق کو یہ کی ہر حقیقت کے لئے اصل تھا۔ وہ اپنے جملہ وجود سے جملہ حقیقت رحمانہ کے منظر حقے۔ آپ کے نور ہمت سے خدا نے ایک روح پیدا کیا۔ جس کی وسعت آپ کی وسعت رحمت سے لگی ہوئی ہے۔ پھر وہ روح فرشتہ بن گئی۔ اور قابلیتوں کی مقداریں اس کا فلک بنا۔ پھر ہر مردق کو اس کا رزق پہنچا۔ اور ہر ذی حق کو اس کا حق عطا کرنے کا کام اس کو تفویض کیا گیا۔ اس لئے کہ وہ پڑہ محمدیہ ہے۔ جو حقیقت احدیت سے مخلوق ہے۔

پھر جب وکیل موکل کا قائم مقام بنا۔ اور ہر ذی حق کو اس کا حق عطا کرنے میں اس شخص کا سامان فصاحت
جو وزن کرتا ہے یا پاتا ہے۔ اس لئے سرکار عالیہ اور حضرت جلیل سے اس روح اور اس وکیل نے میکائیل
کا خطاب پایا اور لفظ میکائیل کیل سے مشتق ہے۔ جس کے معنی اپنے کے ہیں اور ازل سے اب تک مقادیر کا
حساب کرتا ہے۔ ان کے عدد کو پہچانتا ہے۔ اور ہر شخص کو وہ پہنچاتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے فلک پر خیمے کے ارد پر
بزرگی کے منبر پر اس کو بٹھایا۔ اور عدل کا ترازو اور قیاسات کا قانون اس کو عطا کیا۔ منبر سے کنا پائس
فیضی ہے۔ جو قابلیتوں کے مقابل ہے۔ اور ترازو سے وہ چیز جس کی قابلیتیں مستحق ہیں۔ ان عبارات کی
رموز میں تامل کر۔ اور اشارات کے ان خزانوں کو نکال جو ان میں مدفون ہیں۔ اور حکمت اور وضوح سخن کے
بہرہ یاب ہو۔ **وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**۔ مترجم عرض کرتا ہے۔ کہ یہی ہمت ایک
ایسی شے ہے۔ کہ جس کو اس کا ملکہ اور کمال حاصل ہوتا ہے۔ وہ جس چیز پر ہمت جمع کرتا ہے۔ بدو قسط
اسباب وہ چیز موجود ہو جاتی ہے جسے صوفیہ کرام کُنْ فَيَكُونُ کے مقام سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ ایک
قسم کے تکلف سے اس میں ہمت کو جمع کرنا پڑتا ہے۔ اور ہمت درمیان میں واسطہ ہوتی ہے۔ اور حق تعالیٰ
کی صفت کُنْ فَيَكُونُ یہ بات نہیں ہوتی۔ وہ بجز وارادہ کے کسی شے کو پیدا کر دیتا ہے۔ اس لئے ہم کہیں گے
کہ کُنْ فَيَكُونُ کی صفت صرف خدا تعالیٰ ہی کو ثابت ہے۔ اور یہی اعتقاد سنت سے ثابت ہوتا ہے۔
مصنف انسان کامل حمزہ اللہ علیہ اور شیخ عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو عارف کے لئے کُنْ فَيَكُونُ
کا مقام ثابت ہو گیا ہے۔ تو اپنے مقام کو تعبیر کرنے کے لئے یہ اصطلاح انہوں نے قرآن کریم سے لے لی
ہے۔ جیسا کہ مصنف انسان کامل اور علامہ محی الدین ابن عربی نے قطب ارشاد کے لئے نبوت ولایت
ثابت کی ہے۔ اور نبوت کے دو حصے کئے ہیں۔ جن کا اقتباس مرثیوں کے اہل ہوا فرقہ کا مانیہ ناز ہے۔ جو
نبوت کی حقیقت کو سمجھ سکتے ہیں۔ اور نہ ان بزرگوں کے اقوال کی حقیقت کو۔ حالانکہ لجاج اپنے منبع و سرچشمہ
کے نبوت ایک ہی شے ہے۔ اور صوفی اپنے مقامات کو تعبیر کرنے کے لئے شریعت سے ایک اصطلاح لے لیتے
ہیں۔ جس سے اکثر لوگوں پر حقیقت مشتبه ہو جاتی ہے۔ فلا مناقشتہ فی الاصطلاح۔ مترجم

باب پنجاہ و ششم

فکر کے بیان میں وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے باقی ملائکہ کی اصل ہے

لَكِنَّهَا تَرْتَفَعُ تَمَوْ عَلَى
وَلَا اَصُولَ اَنْ يَرَا عِيَهَا اَنْقَى
تلك الاصول على تنوع جنسها
عقل وقسم العقل مضطر ومكتسب
وانقل قسم وهو ايمان الفتى
هذان اصل الفكر من اهل النهى
لكن اسر باب العقول فاصلهم
لا ياتخذون باصل ايمان لا
فلا تجعل ذ اغلطوا وفات عليهم
قطر السحاب وعدل من السبيل
تحفظه عن فرع الخطا في القيس
قسام يحفظهم من له يخنس
بحسن تجارب في الا نفس
بغيب نيرانه له تقبس
من له يقس بهما يقيم في الحدس
نظر يصير بحكم عقل اسر من
هو عندهم بضيا صبح مشمس
عين الصواب وكل امر النفس

مشرچہ فکر نفس کی تاریکی میں ایک نور ہے۔ جس سے دانا اور زیرک آدمی کا دل راستی کی طرف ہدایت پاتا ہے
لیکن اس کی لغزشیں بادل کے قطروں اور ریگ بیابان کے ذرات کے شمار سے بڑھی ہوئی ہیں۔ سو اس کے لئے
اصول ہیں۔ جن کی رعایت جو ان کو اس جگہ میں لغزش کرنے سے بچا لیتی ہے۔ جہاں سے فکر نور حاصل کرتی ہے
یہ اصول باوجود اپنی جنس میں بہت قسموں پر ہونے کے اصل میں دو قسمیں رکھتے ہیں۔ جن کو وہ شخص محفوظ رکھتا ہے
جو شیطنیت میں نہیں پڑتا۔ ایک قسم عقل ہے۔ جو اضطراب و اضطراب میں رہتی ہے۔ اور اکتسابی تجارب ہیں۔ جنکی خوبی نفسوں
میں آزمائی جا چکی ہے۔ اور نقل ایک قسم ہے۔ اور وہ جو ان کا غیب پر ایمان ہے۔ جس کا نور دنیا کی کسی شے سے نہیں
لیا گیا۔ یہ وہ غفلتوں کے فکر کی اصلیں ہیں۔ جو ان پر قیاس نہیں کرتا۔ وہ تاریکی میں قائم رہتا ہے۔ لیکن عقولوں
کی اصل وہ نظر ہے۔ جو ترس ترس عقل کے حکم سے صحیح ہو جاتی ہے۔ یعنی وہ لوگ جو معقول میں امام ہیں۔ معقولی لوگ ان
کا اتباع کرتے ہیں۔ یہ لوگ ایمان کی اصل کو نہیں لیتے۔ اور نہ ان کے پاس صبح کی وہ روشنی ہے۔ جس کو آفتاب عیماں
کرتا ہے۔ اسی لئے وہ غلطی میں پڑتے ہیں۔ اور عین صواب اور ہر نفیس ترس امران سے فوت ہو جاتا ہے۔ جو ان کے
لئے مضرت پڑتا ہے۔

نہا تجھے صواب کی توفیق بخشے۔ اور تجھے حکمت اور وضوح سے کلام کرنا سکھلائے۔ یعنی تیرے لئے حکمت
میں انشراح پیدا کرے۔ جان۔ کہ پرزہ فکر یہ غیب کی ایک کنجی ہے۔ جس کی سوائے اللہ کے کوئی حقیقت
نہیں جاتا۔ اس لئے کہ غیب کی چابیاں دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم حقیقی ہے۔ دوسری مقلقی۔ حقیقی نوع تو اسما و صفات
کی حقیقت ہے۔ اور مقلقی نوع ذات کے جوہر فرو کی ترکیب کی معرفت ہے۔ میری مراد جو ہر فرو سے ذات
انسان ہے۔ جس کے تمام رُخ رحمن کے رُخوں کے مقابل ہیں۔ ان رُخوں میں سے بلا شک فکر بھی ایک رُخ
ہے۔ کہ غیب کی چابیوں میں سے ایک چابی ہے۔ لیکن وہ نور ہے۔ اور یہ ایسا روشن نور کہاں سے ہے۔ جس
سے اس کنجی کے لئے پیدل لی جائے۔ پس آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں فکر کر۔ نہ ان وہ نور میں رہا

ان سے ان کے بنائے والے کا سراغ لگنا۔ یہ اشارات ہیں۔ جن کے معنی لطیف ہیں۔ کہ اپنی پوشیدگیوں میں
 مخفی ہیں۔ جب فکر کی صورتوں میں انسان ترقی کرنے لگتا ہے۔ اور اس امر کے آسمان کی عمدہ پہنچتا ہے۔ تو خود
 روحانیہ کو عالم خصوصیات میں لے آتا ہے۔ اور بدوں قیاس کے پوشیدہ امور کو نکال لیتا ہے۔ آسمانوں پر چڑھتا
 ہے۔ اور ملائکہ سے باوجود ان کی بولیوں کے مختلف ہونے کے کلام کرتا ہے۔ اور یہ عروج و قسوم پر ہے۔ ایک قسم
 رحمن کی راہ پر چل کر عروج حاصل کرنا ہے۔ جس نے اس صراط مستقیم پر عروج حاصل کیا۔ جسے کہ فکر کے اس نقطہ
 پر پہنچا۔ جو اس کا ایک مرکز عظیم ہے۔ اور اس کے خط مستقیم کی سطح میں اس نے جولانی کی۔ اس نے اس مومن
 و محفوظ قلبی کو پایا ہوئے کونوں کی کتاب کمون کے لقب سے ملقب ہے۔ جس کو کوئی نہیں چھوٹا۔ مگر وہی گ
 جو پاک و مطہر ہیں۔ یہ ایک نام ہے۔ جو مابین کاف اور نون کے ادغام کیا گیا ہے۔ اور مسمیٰ اس کا لفظاً اقوۃ
 اِذَا ارَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُوْلَ لَا كُنْ فَيَكُوْنُ ہے۔ اور اس پرزہ کی معراج کا زینہ شریعت و حقیقت کا ستر ہے۔

(دوسری نوع) وہ سحر جحر ہے۔ جو خیال و تصویریں و دلویات رکھا گیا ہے۔ اور حق میں باطل اور فریب کے
 حجابوں اور پردوں میں مستور ہے۔ وہ زبان کاری کی معراج ہے۔ اور شیطان کی راہ ہے۔ جو ضلالت و خذلان کے
 آخری مقام تک پہنچاتی ہے۔ مثل بیابان کے سراب کے ہے۔ جس کو پیاسا پانی لگان کرتا ہے۔ حتیٰ کہ جب
 اس کے قریب آتا ہے۔ تو اسے کوئی چیز نہیں پاتا۔ تو زار سے بدل جاتا ہے۔ اور قرار ہلاکت سے بدل جاتا ہے
 اگر خدا ایک مؤید لطیف پیدا کر کے اس کے ماتھے کو کپڑا کر دے اسے نکال لیتا ہے۔ تو وہ دوسرے معراج
 کی طرف پہنچ جاتا ہے۔ وہاں اللہ کو اس کے پاس پاتا ہے۔ حتیٰ کہ ٹکائے کو اس وقت معلوم کرتا ہے
 اور اس چیز کو شناخت کرتا ہے۔ جس سے سچائی کی جگہ طریقہ باطل سے متبیر ہو جاتی ہے۔ جو اس راہ سے
 چلتا ہے۔ جو اس کے چلنے کی راہ ہے۔ اور امر الہی کو مضبوط کر لیتا ہے۔ خدا اس کے حساب کو پورا دیدیتا
 ہے۔ اور جس نے اس گھر میں فرد گذاشت کی۔ اور اس پر قرار و آرام کو چھوڑ دیا۔ اس کی آگ کو طبائع کے
 کپڑوں پر بھونکا۔ تو اس نے ان کو ہلاک کر دیا۔ پھر اس کا دھواں اس کی روح اعلیٰ کے دماغ تک چڑھا
 اور اس کو قتل کر ڈالا۔ اس کے بی۔ وہ صواب کی طرہ راہ نہیں پاتا۔ اور ام الکتاب کے معنی نہیں سمجھ سکتا۔ بلکہ
 جمال کے وہ تمام معانی یا رنگارنگ کمالات جن کو وہ حاصل کرتا ہے۔ اُسے گمراہی کی زیان کاری کی طرف
 لے جاتے ہیں۔ اس کمال کے ذریعہ وہ ایسی صورت پر ظاہر ہوتا ہے۔ جو اس کے نزدیک محال ہوتی ہے۔ اس
 کے لئے ممکن نہیں ہوگا۔ کہ کسی طور سے حق کی طرف رجوع کر سکے۔ اُوْلَئِكَ الَّذِیْنَ ضَلَّ سَعِیْهُمْ
 فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْیَا وَهُمْ یَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ یُخْسَبُوْنَ صُنْعًا

میں بھی اس بحرِ غامض میں ڈوبنا۔ قریب تھا۔ کہ اس کی موج اس کی نہایت گہری گہرائی میں مجھے
 ہلاک کر دے۔ میں اُس دن شہرِ مزیدہ میں ایک مجلسِ سماع میں بیٹھا ہوا تھا۔ اور یہ سماع ہمارے
 بھائی شیخ عارف شہاب الدین احمد رواد کے گھر میں تھا۔ اور ہمارے شیخ دنیا کے استاد کامل محقق

فاضل ابو المعروف شرف الدین اسماعیل بن ابراہیم جبرقی بھی اس دن وہاں تشریف فرما تھے۔ میں نے باؤا بلند دیکھا کہ اے اللہ میں تجھ سے پناہ مانگتا ہوں۔ اس علم سے جو ہلاک کرنے والا ہے۔ اے میرے سید مجھ کو بچاؤ۔ پس شیخ نفس سماع میں میری ایسی حفاظت کرتے تھے۔ جیسے کوئی حقیقت امر پر اطلاع رکھتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے مجھ کو اس کی برکت سے معراج تویم کی طرف کہ جو صراط مستقیم پر ہے۔ نقل کیا اور وہ اس خدا کی راہ ہے۔ جس کے لئے آسمان اور زمین کی سب چیزیں ہیں۔ اور اسی کی طرف تمام امور جوع ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں معراجوں کے درمیان میں ایک لطیفہ ہے۔ جو لطافت میں عظیم و شریف ہے۔ اگر ہم اس کو بیان کرنے لگیں۔ یا اس شخص کا بیان شروع۔ جو اس لطیفہ کے نہ پہچاننے کی وجہ سے لوٹ آیا ہے۔ یا ہم اُن اولیاء کا حال بیان کریں۔ جو اس کے دریاؤں میں ہلاک ہو گئے۔ اور ان کے نور نے مار کا نقش افغیر کیا ہے۔ تو بے شک ہم کو اس امر میں اس قدر لبط کی حاجت پڑے۔ کہ کتاب کا شمار بڑھ جائے۔ اور ایک لمبی مدت اس میں صرف ہو۔ حالانکہ ہمارے قصد اختصار ہے۔ نہ تطویل و اکتار۔

اب ہم اسی کلام کی طرف جو فکر کے میان میں کر رہے تھے۔ رجوع ہوتے ہیں۔

جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے فکر محمدی کو اپنے اسم ہادی رشید کے نور سے پیدا کیا۔ اور اس پر اپنے اسم مُبید و مُعید سے تجلی فرمائی۔ پھر اس کی طرف اپنے اسم باعث شہید کی آنکھ سے دیکھا جب فکر نے ان اسماء حسنہ کے اسرار جمع کر لئے۔ اور ان صفات علیہ کے لباس میں عالم میں ظاہر ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے فکر محمدی سے تمام آسمانوں اور زمینوں کے فرشتوں کی رو میں پیدا کیں۔ اور اودنے والے کی حفاظت کا کام ان کو سونپ دیا۔ پس تمام عالم جب تک ان فرشتوں کی نگرانی میں ہیں۔ محفوظ رہینگے۔ جب اجل معلوم آپہونچے گی۔ اور قضاء حتمی کے وقت آجائیں گے۔ تو ان فرشتوں کی روحوں کو خدا تعالیٰ قبض کر لیگا۔ اور ان کو اس قبض سے عالم غیب کی طرف نقل کر لیگا۔ پھر اس وقت امر بعض اکل بعض کے ساتھ مل جائیگا۔ اور آسمان جو کچھ ان میں ہے۔ زمین پر پھینک دیں گے۔ اور یہ امر آخرت کی طرف منتقل ہو جائیگا۔ جیسا کہ ظاہری الفاظ کی بات معانی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ ان اشارات کو سمجھ۔ اور ان عبارات کے چستان کو کھول۔ اسرار خبیثہ سے بہرہ یاب ہو۔ اور موبہوم پردوں کو اکھٹائے۔ پھر جب تو ان اسرار پر اطلاع پائے۔ اور ان انوار کی روشنی میں سیر کرے۔ تو عبادات کے پردہ میں ان کو نگاہ رکھ۔ اور اشارات کی مہر سے ان کو محفوظ رکھ۔ ان کو فاش نہ کر۔ کیونکہ انشاء خیانت ہے۔ جو ایسا کر لیگا استلزام امانت کے ثواب سے محروم رہیگا۔ اور مرتبہ غوام میں منتزل ہو جائیگا۔ بعد اس کے کہ وہ قریب تھا کہ ملائکہ کرام کے رتبہ کو پہنچے۔ یہ تاکید اس لئے کی گئی ہے۔ کہ ان اسرار کا فاش کرنا سوائے گمراہی کے سننے والے کے لئے کچھ زیادہ نہیں کرتا۔ اور سوائے مقید کرنے اور غلت میں ڈالنے کے مخاطب کو کچھ فائدہ نہیں دیتا۔ واللہ یعول الحق وھو یدھی السبیل۔

ترجمہ عرض کرتا ہے۔ کہ مصنف علیہ الرحمۃ کی جن عبارتوں سے یہ متبادر ہوتا ہے۔ کہ عقل اور فہم
مغیبات کا ادراک کرتی ہے۔ وہاں مراد عقل سے عقل کا باطن ہے۔ جس کا نام مشاہدہ ولی اللہ صاحب ہوئی
لے ستر رکھا ہے۔ کہ جب عقل کو قیہہ سمیت سے آزادی اور تجرّد حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ مغیبات کے مشاہدہ
میں مصروف ہوتی ہے۔ تو اس وقت وہ ستر کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔

باب پنجاہ و ہفتم

خیال کے بیان میں ورنہ جمیع عوالم کا ہیولی ہے

ان الخیال حیات روح العالم هو اصل تیک واصلہ ابن الاکادم

ترجمہ۔ خیال روح عالم کی حیات ہے۔ وہ ان کی اصل ہے۔ اور اس کی اصل ابن آدم ہے۔

لیس الوجود مبسوط خیال عند من یدری الخیال بقدرۃ المتعاطف

ترجمہ۔ جو شخص خیال کی حقیقت کو قدرت عظیمہ سے جانتا ہے۔ اس کے نزدیک وجود سوائے خیال کے کچھ نہیں

فالحس قبل بد ولا کمخیل لک وھوان یمضی کحلم النائم

ترجمہ۔ تیری قوت تجلّہ میں ظاہر ہونے سے پہلے امر محسوس کا وجود ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ اس طرح گزر جاتی ہے جیسے
سوئے والے کی خواب۔

فکذک حال ظہور لا فی حسنًا باق علی اصلہ بت لازم

ترجمہ۔ یہی حال محسوس کا اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ وہ ہماری محسوس میں ظاہر ہوتی ہے۔ کہ وہ اپنی اسی اصل پر
باقی رہتی ہے۔ جو اس کو لازم ہے۔

لا تقتربا بالحس فهو خفیل وکذلک المعنی وکل العالم

ترجمہ۔ حس پر مغرور نہ ہو۔ کہ وہ صرف خیال میں ثابت ہے۔ ایسا ہی معنی اور کل عالم کا حال ہے۔

وکلک الملکوت والجنوت والالہوت والناسوت عند العالم

ترجمہ۔ ایسا ہی عارف کے نزدیک ملکوت۔ جنوت۔ لاہوت اور ناسوت کا حال ہے۔

لا تحقرن قدر الخیال فائک عین الحقیقۃ للوجود الحاکم

ترجمہ۔ خیال کی تحقیر ہرگز نہ کر۔ اس لئے کہ وہ وجود حاکم کے لئے حقیقت کی آئینہ ہے۔

لکنما اصل الخیال جمیعہ قسمان ہذا عند کشف الصادق ترجمہ۔ لیکن کشف قطعی میں جمیع خیال کی اصل دو قسمیں ہیں۔

قسم تصور للبقاء و الآخر متصور للہلاک لیس بدائم ترجمہ۔ ایک قسم بقاء کے لئے تصور ہوئی ہے۔ دوسری ہلاکت کے لئے جسے بقائیں ہے۔

فما فہذا اشارتنا و فلک سر منہا لکن علی اصل الکتاب القاسم ترجمہ۔ ہماری اشارتوں کو سمجھ۔ ان کی رموز کو حل کر۔ لیکن کتاب حکم کی اصل سے باہر نہ ہونا

وخذار من فہم یمیل عن الہدایۃ عما اتاک بہ النبی الہاشم ترجمہ۔ اس فہم سے بچ۔ جو ہدایت سے کہ بنی ہاشمی تیرے پاس لائے ہیں۔ پھر جاتا ہے۔

ما ذاک قصدی انما قصدی الذی جادہ الرسول بہ بغیر تکاتم ترجمہ۔ میرا مقصود وہ یعنی کج روی نہیں ہے۔ میرا مقصود وہی شے ہے۔ جسے رسول کریم لائے ہیں۔ بغیر اس کے کہ کسی چیز کو پوشیدہ رکھا جائے۔

لہذا بن اُس رسالتی الہی انی اکون لدیتمہ الخادم ترجمہ۔ میں نے اپنی رسالت کی بنیاد اسی پر رکھی ہے۔ کہ میں ان کے دین کے لئے مش خادم کے ہوں۔

فاذا بدلت ما تقصر فہمہ او کنت تفہم منہ قول الغاشم خاترک والجماء للہ و قہم علی

صلی اللہ علیہ ما نارا لیقین باسماہ فی لیل شک قاتم ترجمہ۔ میں نے اپنی رسالت کی بنیاد اسی پر رکھی ہے۔ کہ میں ان کے دین کے لئے مش خادم کے ہوں۔

پھر جب تجھ پر ایسی چیز ظاہر ہو۔ جس کا سمجھنا تجھے دشوار ہو۔ یا اس میں تجھے جو معلوم ہوتا ہے۔ تو تو اس کو چھوڑ دے۔ اور اللہ کے آگے التجا کر۔ اور ان پر قائم رہ۔ جو حدیث قاسم یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ

والسلام کی حدیث سے ثابت ہیں۔ کہ ان کے نام کی برکت سے شک کی غیب تاریک میں یقین روشن ہو جاتا ہے۔ جاننا چاہئے۔ خدا تجھے تو فنیق دے۔ کہ خیالی وجود کی اصل ہے۔ اور وہ ذات ہے۔ جس میں معبود کا

کامل طور پر ظہور ہے۔ کیا حق کے متعلق تو اپنے اعتقاد کو نہیں دیکھتا۔ کہ وہ انہی اسماء و صفات کے ساتھ ہے جو حق کو ثابت ہیں۔ خیال کر۔ کہ اس اعتقاد کا محل کہاں سے ہے۔ جس میں تیرے لئے حق سبحانہ و تعالیٰ ظاہر

ہوا ہے۔ بجز اس کے اور کوئی بات نہیں۔ کہ وہ خیال ہے۔ اسی لئے ہم نے کہا۔ کہ خیال وہ ذات ہے۔ جس میں حق سبحانہ و تعالیٰ کا کامل ظہور ہے۔ جب تو نے یہ معلوم کر لیا۔ تو تجھ پر ظاہر ہو گیا۔ کہ خیال جمیع

عالم کی اصل ہے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ جمیع عالم کی اصل ہے۔ اور اشیاء کا کامل ظہور نہیں ہوتا۔ مگر اپنے محل میں کہ وہ اصل ہے۔ اور وہ محل خیال ہے۔ ثابت ہوا۔ کہ خیال تمام عوالم کی اصل ہے۔ کہا تو نبی صلعم

کی طرف نہیں دیکھتا کہ اس محسوس کو انہوں نے کیسے خواب بنا دیا۔ اور خواب کو خیال۔ چنانچہ فرمایا۔
 انسان نیام فاذا ماتوا انتبهوا۔ آدمی سوئے ہوئے ہیں۔ جب مرتیئے۔ تو بگاڑ گئے۔ یعنی وہ قتال
 ان پر ظاہر ہوں گے۔ جن پر کہ وہ وارد دنیا میں تھے۔ پھر معاد میں کرینگے۔ کہ وہ سوئے ہوئے تھے۔ یہ پوری
 بیداری موت سے حاصل نہیں ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ سے غفلت اہل برزخ۔ اہل محشر۔ اہل نار۔ اہل جنت
 سب پر قائم کئے ہوئے ہے۔ حتیٰ کہ حق اُس ٹیپہ میں ان پہنچا کر دیکھا۔ جس کی طرف اہل جنت نکلیں گے۔
 پھر وہ اللہ تعالیٰ کو مشاہدہ کرینگے۔ اسی غفلت کا نام نیند ہے۔ پس تمام عالم کی اصل خیال ہے۔ اس لئے
 عالم میں جو شخص ہیں۔ خیال کے مقید ہیں۔ ہر امت خواہ وہ کون سے عالم میں ہو۔ خیال کی مقید ہے۔ مثلاً
 اہل دنیا اپنی معاش کے خیال میں مقید ہیں۔ یا اپنی معاد کے خیال میں۔ اور یہ دونوں امر حضور مع اللہ
 سے غفلت میں داخل ہیں۔ پس وہ سوئے ہوئے ہیں۔ اور جو اللہ کے ساتھ حاضر ہے۔ وہ بیدار ہے۔
 اور بقدر حضور کی نیند سے بیداری ہوتی ہے۔ اہل برزخ بھی سوئے ہوئے ہیں۔ لیکن ان کی نیند بعض اہل
 دنیا سے کمتر ہے۔ پھر وہ اس چیز میں مشغول ہیں۔ جو عقائد و خیالات وغیرہ سے اور غلاب یا نعمتوں سے
 ان میں ہے۔ اور یہ نیند ہے۔ اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے غافل ہیں۔ ایسا ہی اہل قیامت کہ اگرچہ
 وہ اللہ تعالیٰ کے پاس حساب دے رہے ہیں۔ لیکن وہ محاسبہ میں مشغول ہیں۔ نہ کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ
 اور نیند ہے۔ اس لئے کہ حضور سے غفلت ہے۔ لیکن ان لوگوں کی نیند اہل برزخ کی نسبت کم ہے
 ایسا ہی اہل جنت و نار کہ حقیقی نعمتوں میں مشغول ہیں۔ اور در زخی غلاب میں اور یہ اللہ سے غفلت ہے
 اور نیند ہے۔ بیداری نہیں ہے۔ لیکن اہل محشر کی نسبت ان کی نیند کم ہے۔ ان کی نیند بمنزلہ اونگھ
 کے بعد باوجود اس کے کہ ان مذکورہ عوالم کے لوگوں میں سے ہر ایک اگرچہ زیر غور و نظر ہیں۔ من
 حیث الحق وہ حق کے ساتھ ہیں۔ اس لئے کہ وہ تمام وجود کے ساتھ ہیں۔ جیسا کہ وہ فرماتا ہے ھو معکم
 ایفا کنتم۔ مگر تاہم وہ اس کے ساتھ نیند کے ساتھ ہیں۔ نہ کہ بیداری کے ساتھ۔ پس بیداری نہیں
 ہے۔ مگر فقط اہل اعراف کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جو کثیب میں ہیں۔ اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ
 کے ساتھ ہیں۔ اور بقدر تعالیٰ الہی ان کی بیداری ہوتی ہے۔ جس کو حکم تقدیر وارد دنیا میں اللہ سے وہ چیز
 حاصل ہوئی۔ جو اہل جنت کو کثیب میں حاصل ہوگی۔ اس پر رزق محشر کو حق تعالیٰ نے پہنچا کر دیکھا۔ کہ وہ اس
 کو شناخت کر لینگا۔ اور وہ بیدار ہو گا۔ اسی لئے اس مقام والے لوگوں کے سردار نے خبر دی۔ کہ سب
 آدمی سوئے ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ وہ سید خود بیدار تمام اور پہنچا تا تھا۔ جب تخم یہ معلوم ہو گیا کہ
 ہر عالم کے لوگ زیر غفلت و نوم ہیں۔ تو ان تمام عوالم پر حکم دیا۔ کہ وہ خیال ہے۔ اس لئے کہ
 نیند عالم خیال ہے

الا ان الوجود بلا خیال خیال فی خیال فی خیال

ترجمہ - آگاہ رہے کہ وجود بلا محال کے خیال و در خیال ہے۔ یعنی دنیا خیال ہے۔ برزخ کا برزخ روزِ حشر کا روزِ حشر اہل جنت و نار کا اور اہل جنت اربابِ اعراف و کثیب کا جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا۔ واللہ اعلم بالصواب
ولا یفطان الا اهل حق مع الرحمن ہم فی کل حال
ترجمہ - اہل حق کے سوا کوئی بیدار نہیں ہے۔ وہ ہر حال میں رحمن کے ساتھ ہیں۔

وہم متفاوتون بلا خلاف فیقظتم علی قدر الکمال
ترجمہ - اور ان کا حال متفاوت ہے۔ اس میں کوئی خلاف نہیں۔ ان کی بیداری بقدر کمال کے ہے۔
ہم الناس المشار الی علاہم لہم دون اوری کل التعالیٰ
ترجمہ - وہ لوگ ہیں جن کے علو کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ کہ مخلوق کے سوا ان کو ہر قسم کا علو حاصل ہے۔
خطو ابالذات والاوصاف طراً نفاظم شانہم فی ذی الجلال
ترجمہ - ذات اور جمیع اوصاف سے وہ برہ یاب ہوئے۔ ذوالجلال میں ان کی شان بزرگ ہے۔

و طور ابالجلال علی التذاذ و طور ابالتلذذ بیا الجمال
ترجمہ - ایک طور سے وہ ہلال سے لذت اٹھاتے ہیں۔ اور ایک دوسرے طور سے حیاں سے متلذذ ہوتے ہیں۔
سیرت الذات وصف اللہ فیہم لہم فی الذات لذات عیول
ترجمہ - اللہ کا وصف ذات کے ساتھ ان میں سرایت کرے گا۔ ان کے لئے ذات میں عالی درجہ کی لذتیں ہیں۔

رمز کے موتی چستان کے دریا میں

ایک مسافر نے جس کو لفظ روح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ سفر کیا یہاں تک کہ وہ ایک ایسے عالم میں پہنچا جس کو لفظ یوح دانتاب کا ایک نام ہے) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر جب وہ اس منہ مقام میں پہنچا۔ تو ایسا عجیب و غریب دکھایا دیکھی گئے آفتاب اور بالکسر بمعنی علف نزار) اسے کہا گیا کہ اسے رات کو آنے والے عاشق تو کون ہے۔ کہا۔ میں عاشق بچھا ہوا ہوں۔ تمہارے شہروں سے نکالا گیا ہوں۔ اور تمہارے درمیان سے گزر گیا گیا ہوں۔ پھر میں پھل کی قید اور عموں۔ طول اور عرض کی قید میں گرفتار کیا گیا اور آگ۔ پانی۔ مٹی۔ ہوا۔ آجیل میں مجھے قید کر دیا گیا۔ میں قید کو توڑ کر آیا ہوں۔ اس جیل سے خلاصی پامتا ہوں۔ جس میں میں رہا ہوں۔ رمال غنم فاسدہ و اعمال کا سدہ۔ محبت و دنیا وغیرہ کی قید میں ساتھ جاتی ہیں۔ مترجم) اے عرب! رام غارت متفرق و پریشان ہے۔ پھر سوا تمہارے مظلوم قیدی کے لئے کون ہے۔ کہہ دو اوی تے پھر وہ ایک آدمی کے پاس آیا۔ جس پر بھاپا اتر چکا تھا۔ اور اس نے کہا۔ جان لے۔ کہ یہ عالم غیب ہے۔ اس کے پالان لیسر لیسر ہیں۔ اچھی مدد دینے والے ہیں۔ عدد میں قوی ہیں۔ بستی ویت والے ہیں۔ ان کے پاس پہنچنے کے لئے اور ان پر داخل ہونے والے کے لئے لازم ہے۔ کہ ان کے لباس فاخرہ کو پہنے۔ اور ان

کی سی معطر خوشبو لگائے۔ میں نے کہا کہ مجھے کہاں سے یہ کپڑے مل سکتے ہیں۔ اور یہ خوشبوئیں کہاں فروخت
 کی جاتی ہیں۔ اس نے کہا کہ کپڑے تو سمسہہ باقیہ کے بازار میں ملیں گے۔ اور خوشبوئیں خیال راویہ کی زمین میں
 اگر تو چاہتا ہے۔ تو اس عبارت کا عکس کرے۔ کپڑوں کو خیال کے کارخانہ سے لے۔ اور خوشبو کو سمسہہ کی
 زمین سے۔ اس لئے کہ وہ بلاشبہ دونوں اس عالم سمی بعالم غیب میں بھائی ہیں۔ پھر پہلے تو میں کمال کی
 زمین اور جمال کے معدن کی طرف گیا۔ جس کا نام بعض وجوہ سے عالم خیال ہے۔ پھر وہاں میں نے ایک
 ایسے شخص کا قصد کیا جو عظیم الشان۔ رفیع المکان۔ عزیز السلطان تھا۔ روح خیال کے نام سے موسوم تھا
 اور روح جنان سے بھی کنایہ کیا جاتا تھا۔ پھر جب میں نے اس کو سلام کیا۔ اور اس کے سامنے متمثل ہوا
 تو اس نے سلام کا جواب دیا۔ وعاذی۔ کہ خدا تجھے ہنسائے۔ اور خوش رکھے۔ شنائی۔ اور میرے لئے جگہ
 کشادہ کر دی۔ پھر میں نے اُسے کہا کہ اے میرے سردار۔ یہ کون سا عالم ہے۔ جسے سمسہہ کہا جاتا ہے۔ او
 جو طینت آدم کا بقیت ہے۔ اس نے جواب دیا کہ وہ ایک لطیف ہے۔ جو کبھی فنا نہیں ہوتا۔ اور وہ منظر ہے
 جس پر راتوں اور دنوں کا گزر نہیں ہوتا۔ خدا نے اُسے اس طینت سے پیدا کیا ہے۔ اور آدم کی جگہ غیر کر د
 مٹی سے یہ دانہ گرایا ہے۔ اور تمام پر اس کو حاکم بنایا ہے۔ کیا اعلیٰ اور کیا ادنیٰ سب کے لئے ہے کتاب
 میں ہم اس کی بابت ذکر کر چکے ہیں۔ اور یہ باب ہم نے اسی کی بابت کھولا ہے۔ محال اس میں جا تہ ہے۔
 اس میں خیالی صورت حس میں مشاہدہ کی جاتی ہے۔ یعنی بمنزلہ محسوس کے دکھائی دیتی ہے۔ میں نے کہا۔
 کہ کیا میں اس محل عجیب و عالم غریب کی طرف راہ پاسکتا ہوں۔ کیا۔ ہاں۔ جب تیرا وہم کامل اور نچستہ
 ہو جائیگا۔ اور محال کے جائز رکھنے کا حوصلہ اور وسعت تم میں پیدا ہو جائے گی۔ اور خیالی معنوں کو حسی
 طور پر مشاہدہ کرنے پر تجھے قدرت حاصل ہو جائیگی۔ اور نکتہ کو تو معلوم کر لیگا۔ اور نقطہ کے راز کو تو پڑھ لیگا۔
 اس وقت تیرے لئے ان معنوں کے کپڑے بنے جائیں گے۔ جب تو ان کپڑوں کو پہن لیگا۔ تو سمسہہ کی طرف
 تیرے لئے دروازہ کھل جائیگا۔ میں نے کہا۔ اے میرے سردار۔ میں اس مشروط امر پر ہوں۔ یعنی مجھ میں یہ مذکورہ
 شرط پیدا ہو چکی ہے۔ اور میں نے عہد مروط کی رسی کو مضبوط کر لیا ہوا ہے۔ اور میں کشف اور وجہان کے
 معلوم کر چکا ہوں۔ کہ ذوق و شہوہ میں عالم ارواح عالم حس کی نسبت بہت ظاہر اور بہت قوی ہے۔ پھر
 اس نے وہی زبان سے بات کرنے کے بعد اپنے ہاتھ سے اشارہ کیا کہ ناگاہ میں زمین سمسہہ میں چلا گیا ہے
 ارض من المسک النقی ترابھا ومن الجواہر سبعہا و قباہا
 اشجارھا متکلمات نطق وکن الک ادورھا نعم وعداہا
 ترجمہ۔ وہ ایک زمین تھی۔ جس کی مٹی خالص ستور کی تھی۔ اس کے گہر اور خیمے موتیوں کے تھے۔ اس کے درخت
 زبان قال بول رہے تھے۔ یہی حال اس کے گہروں۔ نعمتوں اور ان کی دہیزوں کا تھا۔
 فی طعہ و صاعن کل شئ لذلک! حقاً ومن۔ اء الحیوة شربا ہا

حاز الجمار، فصارت شہد صورتہ فیہا وکہ اردی العطاش شرابہا
ترجمہ: "تحقیق اس کے کہانے میں ہر شے کی لذت ہے۔ اور اس کے پینے کی چیز آب حیات سے ہے۔ اس
نے جہاں کو جمع کیا۔ پھر وہ اس حالت میں ہو گیا۔ کہ اس میں صورت مشاہدہ کی جاتی ہے۔ اور اس کے شراب
نے کہتے ہی پیاسوں کو سیراب کر دیا ہے۔"

ہی نسخۃ من جنة الماویٰ لمن یحطی بہا فی الارض طالب ما بہا
ترجمہ: "وہ اس شخص کے لئے جنت ماویٰ کا ایک نسخہ ہے۔ جو زمین میں اس سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ خدا اسکی
جگہ کو پاکیزہ کرے۔"

ہی سہ قدرۃ قادر برزت لمن یدری الامور ولم یفتہ حسابہا
ترجمہ: "وہ قادر کی قدرت کا بھید ہے۔ جو اس شخص پر ظاہر ہوتا ہے۔ جو تمام امور کو جانتا ہے۔ اور ان کا حساب اس
سے فوت نہیں ہوتا۔" وہ سحر نہیں ہے۔ سوائے اس کے نہیں۔ کہ وہ اس کا پانی ہے۔ بلکہ اس کی آگ اور اس کی ہوا
اور اس کی مٹی ہے۔"

ہی اصلہا والسحر فرع للقضاء
ترجمہ: "وہ اس کی اصل ہے اور سحر قضاء کی ایک فرع ہے۔ ساحروں کو دعوت دینے والا اس کی بات کا جواب
دیتا ہے۔"

یستخرج الرجل الشجاع مرادۃ
منہا فیرفع للعیون نقابہا
ترجمہ: "بہادر آدمی اپنی مراد کو اس سے نکالتا ہے۔ پھر آنکھوں سے ان کا نقاب اٹھ جاتا ہے۔ اس کے اقران
ایشان ممکن کہ جو خلق میں ہے۔ اپنی ہمت موثرہ کی قوت سے ظاہر کر دیتے ہیں۔"

والناس فیہما بین نتائج فائز
کمل المذکرة بہا فتم بضا بہا
ترجمہ: آدمی اس میں دو قسم کے ہیں۔ ایک نجات پانے والا۔ مطلب کو پہنچنے والا۔ کہ اس سے زکوٰۃ کو پورا کرتا ہے
پھر اس کا انصاب پور ہو جاتا ہے۔"

وہا لک باع السعادة بالشفاء
بخسافدا شہار زار سجا بہا
ترجمہ: "یاد لاک ہونے والا ہے۔ کہ ٹوٹے پر سعادت کو شقاوت کے عوض بیچ ڈالتا ہے۔ پھر اس کو چھپا دیتا ہے
اور اس کا حجاب بٹھ جاتا ہے۔"

ہی اخت ادم بل ہی ابدۃ سترہ
نجمہ انساب لہ انسابہا
ترجمہ: "وہ آدم کی بہن ہے۔ بلکہ وہ اس کے راز کی لڑکی ہے۔ پھر آدم۔ کہ تمام نسب اس کے نسب ہیں۔"

یَفْنٰی الْجَمِيعَ تِلْكَ بِاَقِيْدَةٍ عَلٰی
ترجمہ۔ سب فنا ہو جائیگے۔ اور وہ اپنی لطافت کی وجہ سے باقی رہے گی۔ اور اس کی رکاب قدرت دروازہ ہو جائیگی۔
ہی غِلَّةٌ تَظْهَرُ مِنَ الثَّمَرِ الَّذِیْ
ترجمہ۔ وہ ایک درخت ہے جو اس پھل سے ظاہر ہوا جس کا نام آدم ہے۔ اسکے سوا اس کا کوئی آستانہ نہیں ہے۔
فَیَجِبُهَا الْاِنْسَانُ یَقِیْمَانِ دَعْوَتِ
ترجمہ۔ اگر کسی دن اس کو پکارا جاتا ہے۔ تو انسان اس کا جواب دیتا ہے۔ اور اگر انسان کو پکارا جاتا ہے۔ تو
سوائے انسان کے جواب اس کی طرف سے آتا ہے۔

لِیَسْتَحْیَا وَلَا حَسْبًا وَلَا
غیر الما قد قلت هاك صوابها

ترجمہ۔ نہ وہ خیال ہے۔ نہ سوائے اس کے جو میں نے کہا۔ یہی اس کے متعلق صحیح و درست ہے۔

ترجمہ عرض کرتا ہے۔ کہ اس تمام بیان کا حاصل یہ ہے۔ کہ سینت ادم جو بعول مصنف علیہ الرحمہ روح
زمین تھی۔ سمسہ اس کا بقیتہ ہے۔ اور اس کا نام دوسرے لفظوں میں خیال ہے۔ یہ تمام عالم جس۔ بزرخ۔
محشر۔ جنت و نار۔ سحر و کرامت وغیرہ اس کے ظہورات و طلسمات ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب پھر جب میں
ایسی عجیب زمین میں داخل ہوا۔ اور اس کی عجیب و غریب خوشبوئیں لگائیں۔ اور اس کے عجائب و غرائب
تحفہ جات اور لطافت کو دیکھا۔ جن کا ذکر اس باب میں نہیں سہا سکتا۔ اور نہ محسوس میں ان کو دیکھا جاتا ہے۔
اور نہ عالم خیال میں۔ تو میں نے عالم غیب کی طرف جو موجود ہے۔ چڑھنا چاہا۔ پھر میں اسی شیخ کے پاس آیا۔
جو پہلے راہ بتانے والا تھا۔ پھر میں نے اس کو پایا۔ کہ مارے عبادت کے باریک ہو گیا تھا۔ حتیٰ کہ وہ مثل خیال
کے ہو گیا۔ کمزور ہو چکا تھا۔ جسے کہ میں نے اُسے خیال کیا۔ کہ وہ مفروضات محال میں سے ہے۔ لیکن وہ قوی
انقلاب اور قوی اہمیت تھا۔ عجب عظمت اور عزم میں نہایت شدید تھا۔ اور جلدی اٹھتا بیٹھتا تھا۔ گویا کہ وہ
اکمائل تھا۔ میں نے اُسے سلام دینے اور سلام کا جواب لینے کے بعد کہا۔ کہ میں رجال غیب پر داخل ہونا
چاہتا ہوں۔ میں باشبہ ان کی شرطیں پوری کر کے آیا ہوں۔ اس نے کہا۔ کہ بس اب داخل ہونے کا وقت
ہے۔ پھر زنجیر کھنکھائی۔ اور دروازہ کھل گیا۔ اور بند ہو گیا۔ پھر میں ایک شہر میں داخل ہوا جس کی زمین
نہایت عجیب تھی۔ بڑی لمبی چوڑی تھی۔ دیوالم کے رہنے والے تمام عالم سے خدا کو زیادہ جاننے والے تھے
میں کوئی غافل کوئی نہ تھا۔ اس کی زمین و دریا یعنی سفید مونی کی طرح روشن تھی۔ اور اس آسمان مثل زبرجد
کے ستارے تھے اس کے عرب عرب کو ام تھے۔ سوائے خضر علیہ السلام کے اس میں کوئی فرشتہ نہ تھا۔ میں نے اپنے
بکادے اس کے پاس اتار دیے۔ اور اس کے آگے ہو کر خاک جھاڑی پر پھر سے سلام دیا۔ اس نے دوست
نعمانی کی سی میری تعظیم کی۔ اور بعد ازاں مجھے اپنے پاس بٹھایا۔ پھر میرے لئے جگہ کشاؤ کر دی۔ اور کہا۔
کہ جات ہے۔ بیان کر۔ میں نے کہا۔ کہ اے میرے سردار میں تیرے اس امر کی بابت جو بلند ہے۔ اور تیرے

اس شان کی بابت جو بحث ہے۔ تجھ سے سوال کرتا ہوں۔ جس میں کلام میں اختلاط پیدا ہو گیا ہے۔ لوگ اس میں خط میں پڑ گئے ہیں۔ اس کے جواب میں اس نے کہا۔ کہ میں حقیقت عالیہ ہوں۔ قریب ہونے والا شعبہ ہوں۔ انسان وجود کا سر ہوں۔ باطن معبود کا عین ہوں۔ جمیع حقائق مجھ میں مندرج ہیں۔ وہ دریا ئے عمیق ہوں۔ جس سے تمام شعبے نشعب ہوئے ہیں شیخ لادوتی ہوں۔ عالم ناسوتی کا محافظ ہوں۔ ہر معنی میں منصور ہوں۔ ہر آدمی کی منزل میں ظاہر ہوتا ہوں۔ ہر صورت میں تخلیق ہوں۔ ہر صورت میں آیت ظاہر کرتا ہوں۔ میرا امر سوہ ایک عجیب طور کا باطن ہے۔ ساور میرا حال سوہ بھی ایک انوکھی شے ہے۔ میری رہنے کی جگہ کوہ قاف ہے۔ اور میرا محل اعزاف ہے۔ میں ہی وہاں کھڑا ہوا تھا۔ جہاں دو دریا ملتے ہیں۔ نہر این میں بھی ڈوبنے والا میں ہی ہوں۔ چشمہ عین سے میں ہی پینے والا ہوں۔ بحر لاہوت میں مچھلی کا رہنما ہوں۔ میں خدا کا سر ہوں۔ جوان کا حامل ہوں۔ ظاہر کے مومے کا معلم ہوں۔ اول و آخر کا نقطہ ہوں۔ قطبہ فردو جامع میں ہی ہوں۔ چمکنے والا نور اور بدر ساحل ہوں۔ قول قاطع ہوں۔ مغزوں اور عقول کی حیرت ہوں۔ طالبوں کی مراد ہوں۔ میرے تک کوئی نہیں پہنچتا۔ اور مجھ پر کوئی داخل نہیں ہوتا۔ مگر ایک انسان کامل اور روح وصل اس کے سوا جو ہے۔ میری منزلت اس کے مقام سے بالاتر ہے۔ وہ میری خبر کو نہیں پہچانتا۔ اور میرے اثر کو نہیں دیکھتا۔ بلکہ اس کا اعتقاد بعض بندوں کی صورتوں میں اُسے منظور ہوتا ہے۔ جسے وہ میرے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اور اس کے رخسار پر میرا نشان نقش کر دیتا ہے۔ پھر جاہل مغرور اس کی طرف دیکھتا ہے۔ اور گمان کرتا ہے۔ کہ یہی خضر ہے۔ حالانکہ میں کہاں اور وہ کہاں۔ بلکہ اس کا جام کہاں اور میرا خم کہاں باز خدایا۔ مگر یہ کہ یہ کہہ دیا جائے۔ کہ وہ میرے دریا کا ایک نقطہ ہے۔ یا میرے دہر کی ایک گھڑی ہے۔ کیونکہ اس کی حقیقت میرے شعبوں کا ایک شعبہ ہے۔ اور اس کی راہ میرے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔ اس اعتبار سے میں ہی وہ دھوکا دینے والا ستارہ ہوں۔ میں نے اُسے کہا۔ کہ تیرے واصل کی علامت کیا ہے اور جو تیرے پاس تیرے میدان میں اترتا ہے۔ اس کی شناخت کیا ہے۔ اس کی علامت علم قدرت میں پوشیدہ ہے۔ ساور اس کی معرفت علم تحقیق میں حقائق میں پہنچتا ہے۔ پھر میں نے رجال غیب کی جنسوں کی بابت سوال کیا۔ اس کے جواب میں اس نے کہا۔ کہ بعض ان میں سے بنی آدم ہیں۔ اور بعض ان میں سے ارواح عالم ہیں۔ اور وہ چھ قسمیں ہیں۔ کہ اپنے مقام میں مختلف ہیں۔ پہلی قسم یہ اعلیٰ قسم ہے۔ اور کالوں کی جماعت ہے۔ یہ اُن ولیوں کے افراد ہیں۔ جو انبیاء کے پیچھے قدم قدم چلتے ہیں۔ عالم کو ان سے اس غیب میں غائب ہو گئے ہیں۔ جس کا نام مستوی الرحمن ہے۔ پھر وہ پہچانے جاتے ہیں۔ اور نہ وصف کئے جاتے ہیں۔ اور وہ آدمی ہیں۔ اور دوسری قسم وہ اہل معانی ہیں۔ اجسام کے برتنوں کی رو میں ہیں۔ ان کی صورتوں میں منظور ہوتا ہے۔ اور لوگ ظاہر و باطن میں ان کی خیر و برکت سے کمال حاصل کرتے ہیں۔ وہ ارواح ہیں۔ گویا کہ وہ ابدان ہیں۔ کیونکہ ان میں ایسی قوتیں موجود ہیں۔ کہ وہ عالم شہود سے غافل

کر کے عالم تعینات میں متصور و مجسم ہو جاتے ہیں۔ پھر غیب وجود کی فضاء میں چلے جاتے ہیں۔ پس ان کا غیب عین شہادت ہے۔ اور ان کے انفس عبادت ہیں۔ یہ لوگ زمین کے اوتاد ہیں۔ کہ سنت و فرض کے ساتھ اللہ کے لئے قائم ہیں دوسری قسم (وہ فرشتے ہیں۔ جو دلوں میں الہام اور خطرے ڈالتے ہیں۔ اور دعا پی پید کرتے ہیں۔ اولیاء کے پاس آتے ہیں۔ اصفیاء سے کلام کرتے ہیں۔ جسمانی صورتوں میں عالم محسوس میں ظاہر نہیں ہوتے۔ اور عام لوگ ان کو نہیں پہچانتے وچوتھی قسم (وہ رجال ہیں۔ جو ہمیشہ اپنی جگہوں میں مناجات میں مصروف ہیں۔ اپنے عالم سے نکلے ہیں۔ نہیں پائے جاتے مگر ان نشاۃوں میں اور ان علامتوں میں جو انکی غیر ہوتی ہیں۔ تمام آدمیوں کے لئے عالم محسوس میں متصور ہوتے ہیں۔ اور کبھی اہل صفا بھی اس لوا میں داخل ہوتے ہیں۔ پھر وہ ان کو غیبی باتوں کی خبر دیتے ہیں۔ اور پوشیدہ باتیں ان پر ظاہر کرتے ہیں یا انچیں م وہ رجال ہیں۔ جو بیابانوں میں رہتے ہیں۔ وہ بھی عالم میں ایک مرتبہ رکھتے ہیں۔ اور وہ بنی آدم کی جنسوں سے ہیں۔ آدمیوں پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اور پھر غائب ہو جاتے ہیں۔ ان سے کلام کرتے ہیں۔ ان کا جواب دیتے ہیں۔ یہ اکثر پہاڑوں۔ بیابانوں۔ وادیوں اور نہروں کے کناروں پر رہتے ہیں۔ ماں ان میں سے جو قادر ہے۔ وہ شہر میں ہی رہے مکان اور اچھا مقام بنالیتا ہے۔ لیکن شہر کی طرف اس کا کچھ شوق نہیں ہوتا اور اس پر اس کا کچھ اعتماد نہیں ہوتا چھٹی قسم (وہ مشابہ خاطر کے ہیں نہ وسادہ کے وہ تفکر کے باپ اور تصور کی ماں سے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کے اقوال کی طرف کوئی نہیں دیکھتا۔ اور ان جیسوں کا کوئی شوق نہیں رکھتا اور وہ خطا و صواب کے درمیان ہیں۔ اور وہ اہل کشف و حجاب ہیں۔ واللہ یقول الحق وھو ھدی السبیل و عنہ ام الكتاب۔

اٹھاون باب

صوم محمدیہ بیان میں وہ نور ہے جس سے خدا نے جنت و نزع کو پیدا کیا

اذوار حسن بدت فی انقلاب لامعة مستورات وھی الشمس طالعة

ترجمہ۔ صحن کے نور ہیں کہ قلب میں چمکتے ہوئے ظاہر ہوئے۔ وہ پوشیدہ ہیں۔ حالانکہ وہ مثل آفتاب عالمات بن گئے ہیں۔

الحق فیہا ظہور عند عارفہ فلیس تخفی التجلیات سامعہ

ترجمہ۔ اس کے عارف کے نزدیک حق سبحانہ کا اس میں ظہور ہے۔ اس لئے کہ چمکتے ہوئے تجلیات پوشیدہ نہیں ہوتیں۔

والقلب فیہ قوی تدعی مصورة
ترجمہ۔ اور قلب میں ایسی قوتیں ہیں۔ جو مصورہ کو جاستی ہیں۔ لیکن انہوں نے تمام اسرار کا احاطہ کر لیا ہوا ہے۔
اصحت الجنات خلدا نسخة نفدت
للقصر فی ساحة التخیل رافعة
ترجمہ۔ خلہ کے باغوں کے لئے وہ ایک نسخہ ہو گیا۔ پھر خیال کے میدان میں ایک محل کو وہ بلند کرنے والا ہو گیا۔
تستخرج الدنم الحالی وحامضة
من جنة هي فوق العنصر یا تعس
ترجمہ۔ کھٹے اور میٹھے پھل باغ سے نکلتے ہیں۔ جو شاخوں کے اوپر پکے ہوئے ہیں۔
لعمید رماقد حوت من صنع صانها
سوی حکیم اتته الخلق طائفة
ترجمہ۔ کوئی نہیں جانتا۔ اس کے بنانے والے کی صنعت سے کیا اسرار اس میں بھرتے ہوئے ہیں۔ سو اس حکیم کے پاس خلقت
خوش ہو کر آتی ہے۔

مخلوقة وهي مرآة لخالقها
ترجمہ۔ وہ پیدا کیا گیا ہے۔ حالانکہ وہ اپنے خالق کا آئینہ ہے۔ قریب تھا کہ حکم میں بعید ہو گیا ہے۔
حقيرة جل عند الله رفعتها
سرو قد اصحمت فی الناس ذالعة
ترجمہ۔ حقیر ہے۔ لیکن اللہ کے ہاں اس کا مرتبہ بلند ہے۔ سر ہے۔ کہ وہ آدمیوں میں پھیل گیا۔
لكنها اعجزها من كونها خلقت
فی النفس ميته فی الاسر خاضعة
ترجمہ۔ لیکن اس کی عاجزی اس وجہ سے ہے۔ کہ وہ مخلوق ہے۔ نفس میں مروہ ہے۔ قید میں نہیں ہے۔
لا تكسب المرء الا فرحة ولد
فی ظاهر الصحو احزان متابعة
ترجمہ۔ مرو سوائے فرحت کے کچھ حاصل نہیں کرتا۔ حالانکہ ظاہر ہوشیاری میں اس کے لئے بے دہی ہے۔
لا يفتر اكل ذی عقل بزینتها
ولا یرع فیها منه والعة
ترجمہ۔ کوئی عقلمند اس کی زینت سے فریب نہ کھلے۔ اور نہ اس کا کوئی حریف اس کی حرص کرے۔
لوانها خلقت حیا لكدت شرا
ها وحی واصلت فی الناس قاطعة
ترجمہ۔ اگر وہ زندہ پیدا کیا جاتا۔ تو بے شک تو اس کو ایسی حالت میں دیکھتا کہ وہ آدمیوں سے واصل بھی ہوتا۔ اور قاطع بھی۔
وذی الحدیث ففشم فوق نکتتنا
فالق القشور فلیست منك نافعة
ترجمہ۔ اور یہ بات پوست ہے۔ جو ہمارے نکتہ کے اوپر ہے۔ پس تو چمکوں کو پھینک دے۔ کہ وہ تجھ کو فتنہ دینے والے نہیں ہیں۔
واللب فی النفس مثل الدار فی صد
کالسحر منه عیون السحر نابغة
ترجمہ۔ مغرور حقیقت سید میں موتی کی مانند ہے۔ مثل اس سحر کے ہے۔ جس سے سحر کے چشمے جاری ہوتے ہیں۔
فالظرائی حکمت تدجائن فی کلیمہ
فی زقی مکتم کالشمس لامعة
ترجمہ۔ پس تو اس کلم کی طرف دیکھ۔ جس کو ہم کلام میں لائے ہیں۔ کہ ایک لباس میں پوشیدہ ہو کر شرف آفتاب کے چمک رہا ہے۔

جان لے۔ خدا تجھے اس کی معرفت کی توفیق تھے۔ اور قربت والوں میں تجھے داخل کرے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے صورت محمدیہ کو اپنے اسم بدیع اور قاد کے نور سے پیدا کیا ہے۔ اور اس کی طرف اسم متنان قاہر کی نظر سے دیکھا ہے۔ پھر اپنے اسم لطیف غافر سے تجلی کی۔ اس وقت اس تجلی کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ گویا کہ وہ دو حصے ہو گئے۔ جو نصف دائرہ یعنی جانب کے مقابل تھا۔ اس سے خدا نے جنت پیدا کیا۔ اور اُسے معین کے دار سعادت بنایا۔ اور دوسرا نصف جو بائیں جانب تھا۔ اس سے دوزخ پیدا کیا۔ اور اس کو اہل ضلالت کے لئے دار الاشقیاء بنایا۔ جس حصے سے جنت کو پیدا کیا گیا۔ اس کی طرف اسم منان سے نظر کی گئی تھی۔ لہذا اس ستر کی وجہ سے جو اسم لطیف کی تجلی میں ہے۔ اللہ کے ہاں ہر صاحب کرامت کا محل شریف اور عمرہ ہے اور وہ حصہ جس سے خدا نے دوزخ کو پیدا کیا۔ اس کی طرف اسم قاہر سے دیکھا گیا۔ اور وہ اس ستر کی وجہ سے کہ اسم غافر کی تجلی اس پر ہوئی۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ ان کمال آخر میں خیر کی طرف ہو گا۔ جیسا کہ آنحضرت نے خبر دی ہے۔ کہ جب دار دوزخ میں اپنا قدم رکھیں گا۔ اور کہیں گا۔ کہ بس بس پھر اس میں تیرے کادورخت آگ پڑے گا۔ اور اس حدیث کا راز یہ ہے۔ کہ جس وقت اللہ تعالیٰ نے اہل دوزخ کے لئے خدا تعالیٰ نے عذاب پیدا کیا۔ اس عذاب کے تحمل کی قوت بھی ان میں پیدا کر دی۔ ورنہ وہ ہلاک ہو جاتے اور معدوم ہو جاتے۔ اور عذاب سے چھوٹ جاتے۔ خدا تعالیٰ کا قول اس امر کی تائید کرتا ہے۔ کہ کَلَّمَا نَفِخْتُ بِنُفُوسِ الْمَلَائِكَةِ فِيهِمْ أَنْ لَا يَأْمُرُ بِالْعِصْيَانِ وَالنَّاسِ لَا يَتَّبِعُونَ أَمْرًا لَّا يَأْمُرُ بِهِ اللَّهُ لِيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ۔ اس میں پہلے نہ تھی۔ پھر وہ اپنے دلوں میں کہیں گے۔ کہ شاید وہ ہم کو اس سے ایسا ایسا عذاب کریگا۔ یہ سب ان کے آگاہ ہونے کے اس بات پر کہ اس قوت میں اس نے تحمل عذاب کی قابلیت رکھی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ ان میں اس عذاب کو پیدا کر دیگا۔ وہ اس میں اتر پڑیں گے۔ اور اس سے عذاب دئے جائیں گے۔ ان کا کشف جو ان کے دلوں میں پڑا تھا۔ کہ خدا ہم کو ایسا ایسا عذاب دیگا۔ ان کے حق میں ہنر نہ عذاب کی بشارت کے ہو گا۔ جیسا کہ اہل جنت بھی نعمتوں کی بشارت دئے جائیں گے۔ قبل اس کے کہ وہ ان میں داخل ہوں۔

پھر جانا چاہئے۔ کہ اہل دوزخ سے جب عذاب نازل ہو جائیگا۔ اور اس کے سوا اور عذاب ان میں پیدا ہو گا۔ پہلی قوتیں ان سے نازل نہیں ہوں گی۔ اس لئے کہ وہ منت و احسان کے ہاتھ سے ان کو بخشی ہوئی ہیں۔ اور حق تعالیٰ اپنی بخشائش کو واپس نہیں لیتا۔ اور عذاب قہر کے ہاتھ سے نازل ہوا ہے۔ اس لئے اس کی شان یہ ہے۔ کہ وہ بڑھنا چلا جائے۔ اور ایک کی بجائے دوسرا قائم ہو۔ پھر وہ لوگ ہمیشہ اس حالت میں رہیں گے۔ کہ ہر عذاب کے واسطے ان کی قوت پر قوت زیادہ ہوتی رہے گی۔ یہاں تک کہ وہ اس حالت پر پہنچ جائیں گے۔ کہ ان قوتوں کا اثر ان میں قوت الیہ کو ظاہر کر دے۔ پھر جب قوت الیہ ان میں ظاہر ہوگی تو ان کو اس بات کی طرف مجبور کر دیں گے۔ کہ جب بار اپنا قدم دوزخ میں رکھے۔ اور صفات حق کا یہ خاصہ ہے کہ

جس میں وہ ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ بعد ان کے ظہور کے شقی نہیں رہتا۔

اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ جباران پر اسی قوت الہیہ کی حیثیت سے ظاہر ہو گا جس کو ان پر ظاہر کیا ہے۔ یہ سب اس مناسبت کے جو چیز میں ہونا کا سبب ہے۔ پھر وہ جو جبر کا قدم آگے پر رکھتا ہے۔ وہ دلیل ہو جائیگی۔ اور یہ سب حق تعالیٰ کی قوت کے عاجزی کرے گی۔ اور اس وقت وہ اسے کہیگا کہ بس بس۔ اور یہ کلام قہر عزت کے نیچے ذلت کا حال ہے۔ جس کو لفظ قط قط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر وہ زائل ہو جائیگی جانے۔ کہ چونکہ آگ نے اوجود اصل میں نہیں ہوگی۔ اس لئے آخر امر میں زائل ہو جائیگی۔ اس کا راز یہ ہے کہ جس صفت سے وہ پیدا کی گئی ہے۔ وہ مسبوق ہے۔ یعنی صفت کہہ مسبوق بالرحمت ہے۔ اس سے پیدا کی گئی ہے اور مسبوق سابق کی فرع ہے۔ اور یہ قول ہے۔ اللہ تعالیٰ کا جو اس پر شہادہ ہے کہ سَبَقْتُ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي۔ پس سابق اصل ہے۔ اور مسبوق اس کی فرع۔ کیا تو اس بات کی طرف خیال نہیں کرتا کہ چونکہ رحمت اصل تھی۔ اس لئے اس کا حکم اول وجود سے آخر تک کیسے کھچا۔ اور غضب سبب اول وجود سے آخر تک نہ کھچا۔ اس لئے کہ عدم سے مخلوق کو اس کا پیدا کرنا رحمت کے لئے تھا۔ نہ کہ غضب کے لئے۔ اس لئے کہ عدم کی حالت میں ان سے کوئی گناہ و وقوع میں نہیں آیا۔ کہ وہ مستوجب غضب ہوں۔ خدا کے اس قوت کی طرف دیکھ۔ کہ وہ فرماتا ہے وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ اور یہ نہیں کہنا۔ وَسِعَ غَضَبِي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ۔ اس لئے کہ اس نے اشیاء کو رحمت کے لئے پیدا کیا ہے۔ اس نکتہ کی وجہ سے غضب بھی رحمت کی طرح اذہر وجود تک نہیں کھچا۔ اس کا بھید یہ ہے کہ رحمت صفت ذاتیہ ہے۔ اور غضب صفت ذاتیہ نہیں۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ یُسْمِی اللہ کا آغاز رَحْمَن رَحِیْم سے ہے نہ کہ غضبان سے۔ اور یہ غصہ ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غضب ایک صفت ہے۔ جس کو عدل نے واجب کیا ہے۔ اور عدل نہیں ہوتا۔ مگر وہ امر ہے۔ نہ درمیان حکم کرنے کے لئے۔ یعنی عدل اور وہی کو چاہتا ہے۔ صرف ایک ذات سے مختص نہیں۔ اور اس دلیل کی رماکت ظاہر ہے۔ کیونکہ رحمت بھی مرحومہ تھا۔ نہ کہ قہر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مترجم پس اس کا اسم عدل اس صفت ہے۔ اور اسم رَحْمَن اسم ذات ہے۔ کیا تو غفار کی طرف نہیں دیکھتا۔ جو اس نعمت کا جس کو رحمت نے واجب کیا ہے۔ پہلا منظر ہے کہ اس میں کس طرح تین صفیں وارد ہوئے ہیں۔ یعنی غافر۔ غفار۔ غفور اور اس کا اسم قاهر جو اس نعمت کا پہلا منظر ہے جس کو عدل نے واجب کیا ہے۔ اس میں صرف دو ہی صفیں آئیں ہیں یعنی قاهر اور قہار اور قہور وارد نہیں ہوا۔ یہ سبب رحمت کے غضب پر مبالغہ کرنے کے راز ہیں۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہئے کہ آگ چونکہ وجود میں عارضی چیز تھی۔ لہذا اس کا زوال جائز تھا۔ ورنہ وہ متجمل ٹھہرتی۔ اپنی اپنی حقیقت کو برلنے والی۔ اور اس کا زوال یہ تھا۔ کہ جلانے کی صفت اس سے دور کی گئی۔ اور احراق کی صفت کے دور ہونے سے اس کے فرشتے بھی چلے جائینگے۔ اور ان کے جانے سے فرشتوں کے فرشتے ان کا بلکہ پر جائینگے۔ ان کے آئے سے اس میں نمرہ تیز کہ کا رحمت پیدا ہو جائیگا۔ اور وہ

سہزبہ۔ اور جنت میں سب رنگوں سے اچھا رنگ سبز ہے۔ پس معاملہ منکسر ہو گیا۔ کہ جو مجسم قتلہ وہ نعیم بن گیا جیسا کہ ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں جب حق تعالیٰ نے آگ کو کہا۔ کہ کُوْنِیْ بَرْدًا وَسَلَامًا عَلٰی اِبْرٰہِیْمَ تو وہ آگ ریاحین اور باغ ہو گئی۔ اور اس کا محل اب تک ویسے ہی باقی ہے۔ لیکن ناریت چلی گئی۔ اگر تو چاہے تو کہہ دے کہ آگ زائل نہیں ہوئی۔ لیکن عذاب کی تکلیف راحت کے ساتھ تبدیل ہو گئی۔ ایسا ہی قیامت کے دن مجسم کا حال ہو گا۔ چاہے تو یہ کہہ دے کہ قدم رکھنے کے بعد بالکل آگ زائل ہو جائیگی۔ اور چاہے تو یہ کہہ دے کہ وہ اپنے حال پر باقی ہے۔ لیکن تکلیف راحت سے بدل جائیگی۔ یہ دونوں احتمال صحیح ہو سکتے ہیں۔ دنیا میں طبیعت نفسانیہ دوزخ کی آگ سے مناسبت رکھتی ہے۔ کہ جس نے مجاہدات اور ریاضات سے اسے حق کی طرف کھینچا اور اسے پاک کر لیا۔ تو اس کے نفس کے متعلق اگر تو یہ کہہ دے کہ طبیعت نفسانیہ مطلقاً باقی رہی ہے۔ تو یہ بھی سچ ہے۔ اور اگر تو یہ کہہ دے کہ وہ انوار تزکیہ الہیہ کے نیچے چھپ گئی ہے۔ تو تو اس قول میں بھی صادق ہو گا۔ پھر معلوم کرنا چاہیے کہ جیہات ریاضات اور ان تکلیفوں کی نسبت جو تزکیہ نفس میں اہل اللہ اس دنیا میں اٹھاتے ہیں بہ منزلہ عذاب دوزخ کے ہے۔ اور ان دہشتوں کے ہے۔ جو قیامت کے دن ہو گی۔ اور اقسام عذاب اور ان کی زیادتی اور کمی کی نسبت۔ مجاہدات۔ ریاضات۔ مخالقات میں تمکن پانے کی قوت کی نسبت ہے۔ اس شخص میں جس میں کہ طبیعت نفسانیہ شکن ہو گئی ہے۔ کہ وہ زائل نہیں ہوتی۔ لیکن بڑی مشقت کے بعد۔ بخلاف اس کے جس شخص میں طبیعت نفسانیہ نے پورا تمکن حاصل نہیں کیا۔ اس کا حال دوزخیوں کے اس شخص کی مانند ہو گا۔ جس کو تھوڑا سا عذاب دیا جائیگا۔ اور دوزخ سے جنت کی طرف نکالا جائیگا۔ مجھے اس روح نے خبر دی ہے۔ جس نے یہ علوم مجھے سکھائے۔ کہ یہ امور جو ہمیشہ کے مجاہدات۔ ریاضات۔ مخالقات سے زائل ہو جائینگے۔ یہ جو جب خدا تعالیٰ کے اس قول کے کہ **وَاِنْ مِنْكُمْ مَنْ كُفِرَ عَنْ اٰیٰتِ اللّٰهِ کَافِرًا**۔ یعنی اس آیت کے یہ ہیں۔ کہ تم میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہو گا۔ جس کا گدردوزخ پر نہ ہو (پس وہ اس کے بعد دوزخ کی آگ پر نہیں گدیرے گا۔ یہ خدا تعالیٰ کی ان بے عنایت و مہربانی ہے۔ کہ وہ اپنے بندہ کو دوزخ عذاب نہ دے۔ اور دوزخوں میں اس کو نہ دے۔ اسے بیشک تیرا دنیا میں ان کو اٹھانی پڑیگی۔ اس عذاب کا عوض ہو گی۔ جو دوسروں کو آخرت میں ہو گا۔ اس کا تا ئید یہ حدیث بھی کرتی ہے۔ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے۔ کہ بخار ہر مومن کا آگ سے حصہ ہے۔ جب بخار آگ کا قاتل مقام ہو سکتا ہے۔ تو کیا مجاہدات۔ ریاضات۔ مخالقات جن سے تزکیہ نفس حاصل ہوتا ہے۔ اور جن میں ہر تکلیف سے بڑھ کر تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ دوزخ کی آگ کا قاتل مقام نہیں ہو سکتا۔ اس لئے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مجاہدات کا نام جہاد اکبر رکھا ہے۔ اور تلوار کے جہاد کا نام جہاد صغیر اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بخار بمقابلہ دشمن سے لڑنے مارنے اور نیزہ لگانے وغیرہ سے زیادہ آسان ہے۔ اور یہ تمام جہاد صغیر ہے۔ ان مجاہدات و مخالقات کی سختیوں کے مقابلہ میں جن کو اہل اللہ اٹھاتے ہیں۔

اور جانا چاہئے کہ جب خدا تعالیٰ نے آگ کو اپنے اسم قہار سے پیدا کیا ہے۔ تو اس کو جلال کا مظہر بنایا ہے۔ پس اس پر سات تجلیات کے ساتھ تجلی فرمائی۔ یہ تجلیات دوزخ کے دروازے ہیں اور ان کے معنی ہیں۔

پہلی تجلی۔ اسم منتقم سے اس پر تجلی کی۔ جس سے ایک واوی پیدا ہوئی۔ جس کے تین لاکھ سات ہزار روکات تھے۔ کہ بعض ان کے بعض کے نیچے تھے۔ اس کا نام نعلی رکھا گیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس واوی کا دروازہ معصیت اور گناہ کی ظلمت سے کہ وہ جرم ہے۔ بنایا اور وہ اُن گناہگاروں کا مقام ہے جن کے گناہ حقوقِ خلق کے متعلق نہیں ہیں۔ اور وہ ایک امر ہے۔ جو اللہ اور بندہ کے درمیان ہے۔ مثلاً کذب۔ ریا۔ طاعت شراب نوشی۔ فالص کا چھوڑنا اور اللہ کے محرمات کو سہل سمجھنا۔ یہ وہی جرم ہیں۔ جن کی نبرد خدا تعالیٰ نے فرمائی ہے۔ **يُودُ الْجَاهِلُ لَوْ يَهْدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمَئِذٍ بَيْنِي وَبَيْنَهُ وَصَاحِبَتِهِ وَآخِيهِ وَصِيفَتُهُ الَّتِي تَوَدُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ كَلَّا إِنَّهَا لَنُفْلِسُ نَارًا عَمِلَ الشَّيْءُ تَدْعُو مَنْ أَغْوَى أَنْ يَبْرَأَ تَوَلَّى** یعنی اللہ کی اطاعت سے جس نے پشت دی اور اس کے ذکر سے ملہ پھیرا و **جَمِيعًا وَأَوْعَى** یعنی گناہ و معصیت کو جمع کیا۔ اس طبقہ کا عذاب دردناک ہے۔ اور باوجود شدت کے دوسرے طبقوں کے خدا سے خفیف ہے۔

دوسری تجلی۔ اسم عادل سے تجلی فرمائی۔ جس سے ایک واوی کھل گئی جس کا نام جہیم ہے۔ اور جس کے سات لاکھ بیس ہزار روکات ہیں۔ کہ بعض ان کے بعض کے نیچے ہیں۔ خدا تعالیٰ نے اس واوی کا دروازہ فحش سے پیدا کیا ہے۔ اور وہ ظلم۔ تعصب۔ باطل اور طغیان و سرکشی ہے۔ یہ ان لوگوں کا مسکن ہے۔ جو ناحق بندگانِ خدا کو ظلم کرنے میں مدد سے بڑھ گئے ہیں۔ ان کے مالوں کو چھینا اور ان کے خولوں کو گرایا۔ کمالی گناہ اور نصیب و غیرہ سے ان کی آبروریزی کی۔ اور یہ واوی پہلی واوی کے مرتبہ کے نیچے ہے۔ اور اس کے طبقات پہلے طبقوں سے عذاب میں بڑھ کر ہیں۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے **وَإِنَّ الْفِتْنَةَ لَكُنَّ أَجْزَمُ** بھار سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے ایمان میں جھوٹے ظالم۔ سرکش۔ لوگوں پر زیادتی کرنے والے ہیں۔ جہیم ان ظالموں کا مسکن ہے۔ جو ناحق لوگوں پر ظلم کرتے ہیں۔ یہ اہل حقوق کا محل ہے۔ اور اس طبقہ کا عذاب پہلے سے زیادہ سخت ہے۔

تیسری تجلی یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر اپنے اسم شدید سے تجلی کی۔ جس سے ایک واوی پیدا ہوئی۔ جس کا نام عسری ہے۔ اس کے چودہ لاکھ چالیس ہزار روکات ہیں۔ کہ بعض بعض کے نیچے ہیں۔ اس واوی کا دروازہ خدا نے نخل اور بہت سے مال کی خواہش اور کینہ۔ حسد۔ شہوت۔ حسد و ہوا وغیرہ سے پیدا کیا ہے۔ اور یہ اس شخص کا مسکن ہے۔ جس میں ان مذکورہ خصلتوں میں سے کوئی خصلت ہو۔ اور یہ واوی پہلی واوی کی تخت میں ہے۔ اور اس کا عذاب اس کے کئی گنا بڑھ کر ہے۔

چوتھی تہی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر اسم غضب سے تجلی کی۔ جس سے ایک واوی جس کا نام ماویہ ہے۔ اور وہ دوزخ کے سب سے نچلے درجہ میں ہے۔ اس کے اٹھارہ لاکھ اسی ہزار درجے ہیں۔ کہ بعض ان کے بعض کے نیچے ہیں۔ ان میں آدمی ہر دو درجوں کے درمیان دنیا کی ساعتوں کے شمار کے موافق کئی حقوں تک کہ ہر طبقہ اسی ہزار برس کا ہوتا ہے ہزار ہیکل اور اپنی مدت پوری کر لیتا۔ اور دوسرے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ خدا تعالیٰ نے اس واوی کا دروازہ نفاق پر یا۔ دعاوی کا ذریعہ وغیرہ سے پیدا کیا ہے۔ ان خصائل میں جس شخص میں کوئی خلعت ہوگی۔ وہ ان میں ٹھہرے گا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ فِي الدَّلٰلِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ اس لئے اس کا نام ماویہ رکھا گیا ہے۔ یہ طبقہ پہلے طبقوں کی نسبت عذاب میں کئی گنا بڑھ کر ہے۔

پانچویں تہی یہ ہے کہ اس پر اپنے اسم مذلل سے تجلی کی۔ جس سے سفر نام ایک واوی کھل گئی جس کے ستاروں لاکھ ساٹھ ہزار درجہ ہیں۔ کہ بعض بعض کے نیچے ہیں۔ اس واوی کا دروازہ خدا نے تکبر سے پیدا کیا ہے۔ اس میں وہ فرعون اور جابر لوگ ہوں گے۔ جو ناحق کے علو اور فوق کے خواستگار ہوتے ہیں اس لئے کہ حق تعالیٰ غیور ہے۔ جو اس کی صفت یا کسی اسم کا بغیر حق کے وعوئے کرتا ہے۔ تو وہ اس وعوئے کو اس اٹا کر قیامت کے روز اس کی خدمت سے اس پر عذاب کر لیتا۔ ان لوگوں نے چونکہ زمین میں تکبر کیا۔ اور ناحق خدا نے وصف کا لباس پہنا۔ لہذا ان کو اپنے اسم مذلل سے عذاب دیا گیا۔ خدا تعالیٰ نے تَمَّ اَدْبَرَ۔ یعنی عبادت الہی سے پشت دی۔ اور بخیر و نیاز مندی سے منہ پھیرا۔ اَوَسْتَكْبَرُ اور تکبر کیا اور چاہا کہ وہ عبادت نہ کرے۔ پھر یہ کہہ دیا کہ اِنَّ هٰذَا اِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ۔ کہ یہ قرآن صرف ایک بشری کلام ہے جس پر ایمان لانا ضروری نہیں۔ سَاَصْلِيْهِ سَقَرٌ۔ عنقریب میں اسے دوزخ سفر میں داخل کر دوں گا۔

چھٹی تہی یہ ہے کہ اس پر اسم ذی البطش سے تجلی فرمائی۔ جس سے ایک واوی سعید نام کھل گئی۔ اس کے ایک کروڑ چھ لاکھ اور بیس ہزار درجہ ہیں۔ ان میں سے ہر دو درجوں کے درمیان کئی حقوں کا فاصلہ ہے جو اہل دنیا کے سانسوں کے شمار کے موافق ہیں۔ اسی طبقہ کا دروازہ خدا نے شیطن سے پیدا کیا ہے۔ یہ ایک آگ ہے۔ جو نفس کے دھوئیں سے طبیعت کے شعلوں سے بھڑکتی ہے جس سے فتنے غضب۔ شہوت۔ کبر۔ الحما وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ اس میں وہ شخص رہے گا جس میں ان خلعتوں میں سے کوئی خلعت پائی جاتی ہے۔ اور اس میں اس کے ساتھ شیاطین بھی ہوں گے۔ قال اللہ تعالیٰ وَجَعَلْنَاهَا سِجِّينَ لِلشَّيَاطِيْنِ یعنی ہم نے ستاروں کو شیطانوں کے رجم کرنے کے لئے بنایا ہے وَاعْتَدْنَا لَهُمُ عَذَابَ الشَّجَرِ اور ان کے لئے سیر کا عذاب تیار کر رکھا ہے۔

ساتویں تہی یہ ہے کہ اس پر اپنے اسم ذو عقاب الیم سے تجلی فرمائی۔ جس سے جہنم کی واوی کھل گئی۔ جس کے دو کروڑ تینتالیس لاکھ درجہ ہیں۔ اور ہر دو درجوں کے مابین اس کا حق

کا فاصلہ ہے۔ جو قدرت الہی کے سوا کسی کے احاطہ شعاع میں نہیں آ سکتے۔ ترتیب حکمت پر شمار ممکن نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قدرت کبھی غیر متناہی کو متناہی کے رنگ میں اور محفوظی سی محدود و متناہی چیز کو غیر متناہی کے رنگ میں دکھا دیتی ہے۔ اور ترتیب حکمت میں یہ بات نہیں ہے قیامت کے تمام احوال یا ان میں سے اکثر بطریق قدرت ہوں گے۔ اس لئے کہ دنیا دار حکمت ہے اور آخرت دار القدرۃ جسے کہ اہل دوزخ و اہل جنت کے حالات میں سے ایک حال کو اس حال والا ایسا معلوم کرے گا۔ کہ وہ ازل سے اب تک چلا جا رہا ہے۔ اور اس کا اول و آخر اس کو معلوم نہیں ہوگا۔ پس اس میں مثلاً ایک حال اس قدر ہوتا ہے۔ جو ازل سے اب تک ہے۔ اور وہ ایک آن ہے۔ ایک وقت ہے۔ متعدد بھی نہیں۔ پھر اس سے منتقل ہو کر موافق اللہ تعالیٰ کی مرضی کے غیر کی طرف جاتا ہے۔ اور یہ ایک عجیب راز ہے۔ جس کو عقل قبول نہیں کرتی۔ بلکہ اس کی تاب نہیں لاسکتی۔ اس لئے کہ عقل کا مدار حکمت پر ہے اور کشف کا قدرت پر۔ پس سوائے اہل کشف کے اسے کوئی نہیں جان سکتا۔

جاننا چاہئے۔ کہ حق تعالیٰ نے اس طبقہ کا دروازہ کفر اور شرک سے پیر کیا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ
 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ
 شَرُّ الْبَرِيَّةِ۔ پس ان کا عذاب بہت برا عذاب ہوگا۔ اس لئے کہ جہنم کے عذاب کا امر نہایت نہیں رکھتا۔
 خدا تعالیٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں یَوْمَ نَقُولُ لِحِجَّتِهِمْ هَلْ أَمْتَلَأْتِ جِسْمَ دُونَكَ کہ ہم دوزخ کو
 کہیں گے۔ کہ کیا تو پر ہو گئی ہے۔ تو وہ اس کے جواب میں کہیں گے۔ کہ ہَلْ مِنْ عَزِيدٍ اس کی یہ زیادتی کی
 طلب عدم متناہی کی دلیل ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ ہر طبقہ کے لوگ ان طبقہ سے نہیں نکلیں گے۔ جب تک کہ وہ اس طبقہ کے تمام
 درجات سے ہونے آئیں گے۔ پھر بعض پر خدا تعالیٰ ان کا طے کرنا آسان کر دے گا۔ اور بعض پر ان کا طے کرنا مشکل
 ہو جائیگا۔ جب ایک آدمی تمام درجات کو طے کر چکیگا۔ اس وقت جبار دوزخ میں اپنا قدم رکھیکے گا۔ اور ہوگی
 وہ بات جس کا پہلے بیان ہو چکا۔ اور یہاں ایک لطیف راز ہے۔ جو ہر مرتبہ پھر ہر طبقہ کے حق میں جبار کے قوم
 رکھنے کا تقاضا کرتی ہے۔ باوجود اس کے کہ یہ تمام تعادلات ایک ہی مدت اور ایک ہی یوم میں ہوں گے۔ لیکن
 قدرت اس تعدد کو ظاہر کرے گی۔ اور ایک واحد زمانہ میں یہ فرق دوزخیوں میں ظاہر ہو جائیگا۔ یہ ایسی بات ہے۔
 جس میں عقلیں حیران رہ جاتی ہیں۔ کشف الہی کے سوا اس کا اور کس ممکن نہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مالک کو جو ان
 ابواب جہنم کا خازن ہے۔ شدت کا مظہر بنایا ہے۔ اس لئے کہ اس کا محتہ یعنی اس کی اصل اسم شدید قوی ہے
 ان تمام کی طرف جن سے خدا تعالیٰ جہنم پر تجلی کرے گا۔ دیکھ۔ کہ ان سب میں شریعت کے معنی پائے جاتے ہیں
 جمیع طبقات جہنم میں مالک کی سلطنت ہوگی۔ اور وہ ان سب طبقوں کا خازن ہوگا۔ پھر عذاب کے تمام فرشتے
 حقیقت شدت کے ذائق یعنی پرزے و شعبے ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ عَلَيْهِمْ سَلَا وَكَلَا غِلَاظًا شَدِيدًا۔

اور اسم عالم ملک سے مشتق ہے۔ جس کے معنی شدت کے ہیں۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہیے کہ دوزخی کبھی ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ میں جائیں گے۔ پھر اعلیٰ طبقہ کے اونٹے طبقہ کی طرف جائیں گے اور یہ ان کے حق میں تخفیف ہوگی۔ اور کبھی اونٹے اعلیٰ کی طرف جائیں گے۔ اور یہ ان کے عذاب میں زیادتی ہوگی۔ یہ کل امور اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے موافق ہوں گے۔ جس قدر کہ وہ عذاب میں زیادتی اور کمی چاہیں گے۔ اسی کے موافق ہوگا۔

دورخ میں بے شمار عجائبات ہیں۔ اگر ہم سب طبقہ واولوں اور ان کے اقسام عذاب کا جو ہر درجہ میں جوگا۔
 ذکر کرنے لگیں۔ اور ملائکہ جو دورخ پر مشرک ہیں۔ ان کی قسموں کو بیان کرنے لگیں۔ اور اس مومن کا جو بغیر کلامی ہری
 قصور کے دورخیوں میں ڈال دیا جائے گا۔ ذکر کریں۔ جیسا کہ حق تعالیٰ نے فرمایا: **وَأَن تَقُولُوا فِئْتَنَةٍ لَا تَصِيبُ بَنِي**
الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ فَخَصَّصْنَا لَهُمْ اس قوم کا ذکر کریں۔ جو ان طبقات واولوں کے بعد ہیں۔ کہ قدرت نے
 ان کو اس چیز کی طرف کیونکر نقل کیا۔ جو مومنین کو اپنی زندگی میں نصیب نہیں ہے۔ وہ یہ چیز ہے۔ مثلاً حقائق
 البتہ کی تحقیق۔ اور میں ایک مرتبہ ملاحظوں سے ملا۔ جس کو اہل ظاہر کا فرکتے ہیں۔ میں نے ایسی حالت میں اس کو
 پایا۔ کہ عالم غیبی نور اور بھجست سے بھر گیا تھا۔ اور اس کا ایسا مرتبہ میں نے دیکھا۔ کہ بعض کے سوا کسی ولی کو بھی
 یہ مرتبہ نصیب نہیں ہوا۔ میں نے اس سے دریافت کیا۔ کہ تو کون ہے۔ اس نے جواب دیا۔ کہ میں قطب زمان اور
 اپنے وقت کا کیتا ہوں۔ ہم نے اس قسم کے تمام لئے بہت سے عجائب و غرائب دیکھے ہیں۔ جن کا ظاہر کو نا
 مناسب نہیں ہے۔ اس باب میں ہم نے تیرے لئے مرکز کے طور پر بہت سے اسرار رکھے ہیں۔ جن میں لسان وضر
 کے سوا کلام کرنے کی ہم کو گنجائش نہیں ہے۔ پس میرے کلام کے پوست کو پھینک دے۔ اور اگر تو عقلمند ہے
 تو مغز کو لے۔ ان اوراق میں میں نے وہ علوم جمع کئے ہیں۔ کہ دورخیوں کے حالات معلوم کرنے کے لئے کسی دوسری
 شے کی احتیاج باقی نہیں رہتی۔ جبکہ پورے طور پر ان کو سمجھا لیا جائے۔ مختلف اقسام عذاب اور ملائکہ کی دو مشدوں کا
 ذکر کرنے کی ہم کو حاجت نہیں۔ اس لئے کہ کتابیں ان سے بھری پڑی ہیں۔ پس زیادہ بسط و تفصیل سے ہم
 اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ دوزخیوں کو دوزخ میں لذت ہوئی۔ جیسے کہ اس شخص کو لڑائی بھڑائی میں لذت آتی ہے۔ جو اس کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ ہم نے بہت سے لوگوں کو دیکھا ہے۔ کہ وہ لڑائی بھڑائی میں لذت پاتے ہیں۔ حالانکہ وہ جانتے ہوتے ہیں۔ کہ وہ اس میں تکلیف پارہے ہیں۔ لیکن وہ ربوبیت جو ان کے نفس میں پوشیدہ ہے۔ ان امور میں غرض کرنے پر ان کو آمادہ کرتی ہے۔ پھر ان کے لئے ایک اور بھی لذت ہے جو خارش والوں کی لذت کے مشابہ ہے۔ اگر کہ کھجلا کھجلا کر اس کا بدن کٹ جاتا ہے۔ اور چھل جاتا ہے۔ مگر وہ اس کھجلانے میں لذت پاتا ہے۔ اور وہ عذاب و لذت کے مابین ہوتا ہے۔ اور ان کے لئے ایک اور بھی لذت ہے۔ جو اس جاہل کی لذت کے مشابہ ہے۔ جو اپنی رائے پر اگرچہ وہ خطا پر ہے۔ نازل ہوتا ہے۔ اس کی مثال

یہ ہے کہ ہم نے ہند کے ایک شہر میں جس کا نام کوشی ہے دیکھا اور یہ واقعہ سنہ ہجری کا ہے کہ اس کے تین بچے آدمیوں کے مارنے کا قصد کیا۔ پھر متفرق طور پر ان کو قتل کر ڈالا۔ جب ایک کو قتل کر چکے تھے تو دوسرے کی طرف دوڑا۔ اور اس کو قتل کرتا۔ اس طرح اس نے تینوں آدمیوں کو قتل کر ڈالا۔ جب وہ پکڑا گیا اور اس کی گردن مارنے کے لئے اسے لایا گیا۔ تو میں اس کے سامنے گیا۔ اور اس سے پوچھا کہ تو نے یہ کیا کیا کہ لے فلاں چپ رہو۔ اللہ کی قسم میں نے بہت بڑا کام کیا۔ وہ اپنے جی میں اس کام کو بڑا خیال کرتا تھا۔ اور ایسی لذت اس کو حاصل تھی۔ جو میں نے اپنی زندگی کی قسم اس سے پہلے کسی کو ایسی لذت میں نہیں پایا۔ باوجود اس کے کہ وہ اس حالت میں تھا۔ کہ اُسے قید کیا گیا تھا۔ مارا بیٹا گیا تھا۔ اور اس کے مار ڈالنے اور سولی دینے کی تیاری تھی۔ وہ اپنے جی میں بڑی بھاری لذت اٹھا رہا تھا۔ دوزخیوں کے لئے ایک اور بھی لذت ہے۔ جو اس عقلمند کی لذت کے مشابہ ہے۔ جو ایک ایسے جاہل کے مقابلہ میں اپنی عقل سے لذت اٹھاتا ہے۔ کہ تقدیر اور زمانہ اس کے موافق ہوتا ہے۔ اور پھر وہ خطا کرتا ہے۔ وہ اگر چہ ان امور کو جو جاہل کو حاصل ہیں۔ اچھا جانتا ہے۔ لیکن اس کی حالت کو وہ اچھا نہیں جانتا۔ اور جاہل کے سے افعال نہیں کرتا۔ کہ جن سے اس کو یہ سعادت حاصل ہوئی ہے۔ بلکہ وہ اپنی بد بختی کے دریاؤں میں ہی غوطہ کھائے رہتا ہے۔ اپنے نفس کی ریاست کو لازم سمجھتا ہے اور جیسا اس کی عقل اور فکر تقاضا کرتی ہے۔ وہ کرتا ہے۔ اپنے نفس کی حالت سے متلذذ اور جاہل کی حالت سے متنفر رہتا ہے۔

پھر ان کے لئے ایک مختلف لذت ہے حتیٰ کہ میرا ایک جاغت سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ جو دوزخ کے سخت ترین عذاب میں تھے۔ اس حالت میں میں نے ان کو دیکھا۔ کہ جنت ان پر پیش کی جاتی تھی۔ اور وہ اُسے اچھا نہیں جانتے تھے۔ یہ تو ایک طائفہ کا حال تھا۔ اور ایک دوسرے طائفہ کا حال میں نے ان کے برعکس پایا۔ کہ وہ جنت کی ایک سانس بھر ہو اسے بھی تو سنتے تھے۔ اور اس کے ایک گھونٹ پانی کی خواہش کرتے تھے۔ اور تقدیر اس امر میں ان کی موافقت نہیں کرتی تھی۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی بات خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کہ وہ جنتیوں کو کہیں گے۔ کہ ہم کو بھی جنت کا پانی پلاؤ۔ اور جو رزق تم کو دیا گیا ہے۔ اس سے ہم کو بھی چکھاؤ۔ وہ اس کے جواب میں کہیں گے۔ کہ یہ دونوں چیزیں کافروں پر اللہ تعالیٰ نے حرام کر دی ہیں۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ یہ سب امور جو ہم نے ذکر کئے۔ انہی میں وہ زنجیوں کا حال منحصر نہیں ہیں۔ بلکہ وہ انواع و اقسام کے ہیں۔ بعض ان میں سے ایسے ہیں۔ کہ اپنے عذاب میں لذت پاتے ہیں۔ اور بعض ایسے کہ ان کا عذاب محض ہے۔ ان کو اس میں کچھ لذت نہیں ہے۔ بلکہ وہ اپنے دلوں میں اس سے سخت نفرت کر رہے ہیں۔ پھر ان میں سے بعض ایسے ہیں۔ کہ انکی دلوں میں جو عذاب تھا۔ عذاب کی طرف بجا آئی۔ بعض ایسے جن کا وہ زنجیوں میں ان کو عذاب میں ڈال دیا گیا۔ اور بعض کو ان کے عقاب نے عذاب میں گرفتار کیا۔

اور بعض کو ان کے اعمال نے۔ اور بعض ایسے ہیں جن کو آدمیوں کی جھوٹی تعریف نے غلاب میں ڈالا ہو گا۔ اور بعض ایسے ہیں جو اس وجہ سے غلاب میں گرفتار ہوں گے کہ ان کو ان برائیوں پر ناز ہوتا ہے۔ جو ان میں ہیں۔ یا ان خوبیوں پر جن کو وہ اپنے نفس میں ملاحظہ کرتے ہیں۔ یا اس بات پر وہ فخر کرتے ہیں کہ ہم میں کوئی برائی نہیں ہے۔ غرضیکہ اہل دوزخ کا حال نہایت عجیب ہے۔ اور وہ خدا تعالیٰ کے اس قول کا راز ہے۔ **هَؤُلَاءِ إِلَى النَّارِ وَلَا أَبَالِي۔ وَهَؤُلَاءِ إِلَى الْجَنَّةِ وَلَا أَبَالِي۔** پھر جانتا چاہئے کہ دوزخیوں میں سے ایسے آدمی بھی ہیں جو اللہ کے نزدیک بہت سے خبیثوں کی نسبت اچھے ہیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کو دار الشقاۃ میں داخل کیا ہے۔ تاکہ اس میں ان پر تجلی کرے۔ اور اشتیاء میں سے وہ شخص اس کی نظر کا محل ہو۔ یہ ایک عجیب و غریب امر و راز ہے۔ **يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَعْلَمُ مَا يُرِيدُ۔**

فصل

اس فصل میں صورتِ محمدیہ کی دوسری قسم کا حال مذکور ہو گا۔ یہ وہ قسم ہے جس کی طرف خدا تعالیٰ نے اسمِ متین سے دیکھا۔ اور اس سے جنتوں کی قسموں کو پیدا کیا۔ پھر اس میں اسمِ لطیف سے تجلی کی۔ اور اپنے نزدیک ہر صاحبِ کرامت و شرافت کا اس کو محل بنایا۔ جانتا چاہئے کہ جنت کے آٹھ طبقے ہیں۔ ہر طبقہ میں بہت سے جنت ہیں۔ ہر جنت میں درجے ہیں۔ جن کا کوئی محصور و شمار نہیں۔

طبقہ اولیٰ۔ اس کا نام جنت السلام ہے۔ اور اس کا نام جنت المجازۃ بھی ہے۔ خدا نے اس جنت کا دروازہ اعمالِ صالحہ سے پیدا کیا ہے۔ اس میں خدا تعالیٰ نے ایسے اعمال دانے لوگوں پر اسمِ حسید سے تجلی کی ہے۔ پھر وہ جزائے محض ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ قول کہ کوئی شخص اپنے عمل سے جنت میں داخل نہیں ہو گا۔ اس سے مراد صرف جنت المودب ہے۔ لیکن جنت المجازۃ اعمالِ صالحہ سے ملے گی۔ اس جنت کے لوگوں کے متعلق خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے **وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجْزَاهُ اللَّهُ بَجَنِّهِ أَمْ الْآخِرَىٰ۔** اور کوئی شخص اس جنت میں بغیر اعمالِ صالحہ کے داخل نہیں ہو گا۔ پس جس نے عمل نہیں کیا ہے۔ وہ اس میں داخل نہیں ہو گا۔ اور اس جنت کا نام **يُسْرَىٰ** ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے **فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ** **لِلْيُسْرَىٰ** اور اس میں داخل ہونے کا سبب **هَؤُلَاءِ** سے اعمالِ مقبولہ ہوں گے۔ پس وہ اس شخص کے واسطے آسان ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے آسان کر دیا ہے۔

دوسرا طبقہ پہلے طبقہ سے اچھے ہے۔ اور اس کے اوپر ہے۔ اس کا نام جنت الخلد اور جنت المکاسب ہے۔ اور جنت المکاسب اور جنت المجازات میں یہ فرق ہے کہ جنت المجازات بقدر اعمال کے ہے۔ اور اعمال کے مقابل ہے۔ اور جنت المکاسب محض نفع ہے۔ کیونکہ وہ اچھے عقائد اور اچھے کماؤں کے جفا

کے ساتھ رکھتا تھا۔ نتائج ہیں۔ اس میں کوئی چیز بطور مجازات کے بدن کے کاموں سے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس جنت والوں پر اپنے اسم بدیع کے ساتھ تجلی کی ہے۔ پس ان اچھے عقائد والوں کو وہ اظہار ہوگا جس کی ان کو امید تھی۔ اور یہ امر خدا کی طرف اظہار ہوا۔ پس اس جنت کا دروازہ خدا کے ساتھ عقائد اور گمان اور امید جو رکھتا تھا۔ اس سے پیدا ہوا ہے۔ اور اس جنت میں وہی شخص داخل ہوگا۔ جس میں یہاں مذکور ہیں۔ اور جس میں یہ باتیں نہیں ہیں۔ وہ نہیں داخل ہوگا۔ اور اس جنت کا نام جنت المکاسب ہے۔ کیونکہ جو چیز اس کے خلاف ہے۔ اور وہ نقصان اور ٹوٹا بھی ہے۔ وہ خدا کے ساتھ برے گمانوں کا نتیجہ ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ اَنْذَرَكُمْ فَاصْحَبْكُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ پس برے گمان والے خسارت کی آگ میں ہیں۔ اور جو لوگ خدا کے ساتھ اچھا گمان رکھتے ہیں۔ وہ جنت المکاسب میں ہیں۔

طُحْتُمْ ثَمَالُهُ۔ اس کا نام جنت المواہب ہے۔ یہ طبقہ پہلے دونوں طبقوں سے اعلیٰ ہے۔ اس لئے کہ عطیات الہی بے نہایت ہیں۔ پھر وہ اس کو جس کا کوئی عمل نہیں۔ اور نہ کوئی عقیدہ ہے۔ ان لوگوں سے زیادہ دیتا ہے۔ جن کے بہت سے اعمال اور اچھے عقائد ہیں۔ میں نے اس جنت میں ہر مذہب کی قوموں اور بنی آدم کے ہر جنس کے گروہ کو دیکھا ہے۔ حتیٰ کہ جب اہل عقائد اور اہل اعمال کو خدا نے باب مہربت سے عطا کیا۔ اور اس جنت میں داخل ہوئے۔ تو خدا نے ان پر اسم و ہاب سے تجلی فرمائی۔ پس کوئی شخص اس میں داخل نہیں ہوگا۔ مگر محض اللہ کی بخشش سے۔ یہ وہ جنت ہے۔ جس کی نسبت آنحضرتؐ نے فرمایا ہے۔ کہ اس میں کوئی شخص اپنے عمل سے داخل نہیں ہوگا۔ پھر صحابہؓ نے عرض کی۔ یا رسول اللہ کیا آپ بھی۔ آپ نے فرمایا کہ میں بھی داخل نہیں ہوں گا۔ مگر اس وقت جبکہ خدا اپنی رحمت سے مجھے ڈھانپ لے گا۔ یہ جنت سب جنتوں سے وسعت میں بڑھ کر ہے۔ اور یہ خدا تعالیٰ کے اس قول کا ترجمہ ہے وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ اور یہ حق ہے۔ حتیٰ کہ نوع انسانی سے۔ حیثیت اس کا عقلی وہی کوئی ایسا فرد باقی نہیں رہ سکتا۔ جس کا اس میں داخل ہونا حقائق تجویز نہ کریں۔ اگر اس کو ایام الہی میں سے کسی دن بھی اس جنت میں داخل ہونے کا نصیب ہے۔ تو حقائق میں حیثیت الابرکان اور ہی اس کا دخول تجویز کرینگے لیکن جو ہم نے مشاہدہ کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہم نے مختلف اقسام کے مذاہب میں سے ہر مذہب کا ایک طاائف اس جنت میں پایا ہے۔ نہ کل ان کا۔ اور نہ اکثر ان کا۔ بلکہ ہر ملت کا ایک فرقہ۔ بخلاف اس کے جنت المجازات کہ وہ اعمال صالحہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس میں بس وہی لوگ داخل ہوں گے۔ جن کے اعمال صالحہ ہیں اور اس سے زیادہ وسیع جنت المکاسب ہے۔ اس لئے کہ نفع جزا ہے۔ قریب ہوگا کہ تیسے۔ تینوں کو اس المال سے چارہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اس پر نفع حاصل ہو۔ پس اہل جنت المکاسب کا رہاں مال عقائد اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اچھے گمان ہیں۔ لیکن یہ جنت المواہب تمام جنتوں سے وسعت میں بڑھا ہوا ہے۔ حتیٰ کہ

وہ اپنے اوپر کے جنتوں سے بھی زیادہ وسیع ہے۔ اس کا نام قرآن کریم میں جنت المادی رکھا گیا ہے۔ اس لئے کہ رحمت سب کی جملے پناہ ہے۔ قال اللہ تعالیٰ اَمَّا الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوٰی نُزُلًا یَّمْلَکُوْنَ بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ۔ بجائے نُزُلًا کے جَزَاءً نہیں کہا۔ تاکہ اس بات پر تہنید ہو جائے کہ وہ ان کو جنت المادہ میں داخل کرے گا۔ نہ کہ جنت المہازات میں اور نہ جنت المکاسب میں۔ اور یہ خزانہ حق سے ان کے لئے مہمانی ہے۔ اور جو اور بخشش انہی لوگوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ جو نیک عمل کرنے والے ہیں۔ پس اس کو سمجھ۔

الطبقة الرابعة۔ اس کا نام جنت الاستحقاق اور جنت النعیم اور جنت الفطرت ہے۔ اور یہ طبقہ اپنے پہلے طبقوں سے اعلیٰ ہے۔ اس لئے کہ وہ نہ مجازات کے طور پر ہے۔ اور نہ سزا کے طور پر بلکہ وہ مخصوص اقوام کے لئے ہے۔ جن کا ان کے وہ حقائق تقاضا کرتے ہیں۔ جن پر اللہ تعالیٰ نے ان کو پیدا کیا کہ وہ اس جنت میں بطریق استحقاق اصلی داخل ہوں۔ وہ اس کے بندوں میں سے ایک جماعت ہے۔ کہ دنیا پر آئی ہے۔ درآخالیہ ان کی رو میں اپنی اصلی فطرت پر باقی ہیں۔ بعض ان میں سے ایسے ہیں۔ جنہوں نے اپنی تمام عمر دنیا میں گزار دی۔ اور وہ اپنی اصل فطرت پر قائم رہے۔ ان میں سے اکثر دیوانے۔ مجنون اور اطفال ہیں۔ اور بعض وہ ہیں۔ جنہوں نے اعمال صالحہ۔ مجاہدہ۔ ریاضت اور خدا کے ساتھ اچھا معاملہ کرنے سے اپنے نفس کو پاک کیا۔ پھر ان کی روح نشیب بشریت سے اپنی اصلی فطرت کی طرف لوٹ آئی۔ اور وہ فطرت قول اللہ تعالیٰ کا ہے۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ اور بشری چرک کے متعلق خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اَسْفَلَ سَافِلِیْنَ۔ یہ وہ لوگ ہیں۔ جن کو خدا تعالیٰ نے پاک کیا۔ اور مہو جب اپنے اس قول کے کہ اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ اٰخِرُ غَیْرِ مَمْنُوْنَ۔ ان بشری چرک میں مبتلا ہونے والوں سے ان کو مستثنیٰ رکھا یعنی وہ اس جنت میں جس کا نام جنت استحقاق ہے۔ داخل ہوں گے۔ وہ ان کا حق ہے۔ نہ مہو مہو جس کا ان پر احسان ہو۔ اور نہ کمسوب کہ بطریق جزاء کے اعمال وغیرہ کی راہ سے ان کو حاصل ہو۔ یہ ہیں وہ لوگ جنہوں نے اپنے نفس کو پاک کیا۔ حتیٰ کہ اپنی اصل فطرت کی طرف لوٹ آئے۔ یہ لوگ برابر کے نام سے موسوم ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ۔ اس کا راز یہ ہے۔ کہ حق تعالیٰ نے اس جنت میں اپنے اسم حق سے تجلی فرمائی۔ اس لئے بجز ان لوگوں کے جو اپنی اصل فطرت میں اس کا استحقاق رکھتے ہیں۔ دوسروں کے لئے اس جنت میں داخل ہونا حرام ہو گیا۔ اور فطرت اللہ تعالیٰ کی وہ ہے۔ جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا۔ پھر بعض ان میں سے وہ ہیں۔ جو دار دنیا سے نکل کر اس میں داخل ہو گئے۔ اور بعض دوزخ میں معذب ہو کر جتے کہ ان کی برائیاں زائل ہو جاتی ہیں۔ پھر وہ فطرت کی طرف لوٹ آتے ہیں پھر اس کے مستحق ہو کر اس میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس جنت کی چھت عرش ہے۔ بخلاف اس کے وہ جنت جن کا پہلے ذکر ہو چکا کہ ان میں سے ہر اعلیٰ آدمی کا سقف ہے۔ جنت سلام کا سقف جنت خلد اور جنت

خلد کا سقف جنت ماویٰ اور جنت ماویٰ کا سقف یہ جنت ہے۔ جس کا نام جنت استحقاق و جنت فطرت و جنت نعیم ہے۔ اور اس کا سولے عرش کے کوئی سقف نہیں۔

پانچواں طبقہ۔ اس کا نام جنت فرووس ہے۔ اور وہ جنت معارف ہے۔ اس کی زمین نہایت وسیع اور فراخ ہے۔ جوں جوں انسان اس کے اوپر جاتا ہے۔ وہ تنگ ہوتی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اس کا سب کے اوپر کا مکان سولے کے ناکے سے بھی زیادہ تنگ ہے۔ نہ اس میں کوئی درخت ہے۔ نہ نہر۔ نہ محل۔ نہ ماڑی۔ نہ حور یعنی جنت کی سفید چشم عورتیں اور نہ عین یعنی فرخ چشم عورتیں۔ لیکن جب اس جنت کے اہل اپنے ماتحت کی طرف نظر کرتے ہیں۔ اور ماتحت کے کسی جنت کی طرف دیکھتے ہیں۔ تو اس میں ان سب مذکورہ چیزوں حور و غلمان وغیرہ کو بوڑھ پاتے ہیں۔ اور جنت معارف میں ان چیزوں میں سے کسی چیز کو نہیں پاتے۔ اور ایسا ہی اس کے اوپر بھی کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ جنت عرش کے دروازہ پر ہے۔ اور اس کی چھت دروازہ کی چھت ہے۔ اس جنت والے ہمیشہ مشاہدہ میں رہتے ہیں۔ اور وہ شہداء ہیں۔ یعنی جمال حسن الہی کا مشاہدہ کرنے والے۔ شمشیرِ زندہ اپنے نفسوں سے اللہ کی محبت میں قتل کئے گئے ہیں۔ جس سے وہ اپنے محبوب کے مشاہدہ میں رہینگے۔ اس جنت کا نام وسیلہ ہے۔ اس لئے کہ معارف عارف کے لئے اپنے معروف کی طرف کذات حق ہے۔ وسیلہ ہوتے ہیں۔ اس جنت کے رہنے والے پہلے جنتوں کے رہنے والوں کی نسبت تعداد میں نہایت قلیل ہیں۔ اس جنت سے جوں جوں اوپر جائیں۔ ایسا ہی حال ہے۔

چھٹا طبقہ۔ اس کا نام فضیلت ہے۔ اور اس کے رہنے والے صدیق ہیں۔ جن کی صفت میں خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کہ وہ نزدیک بادشاہ تو انا کے ہیں۔ یہ جنت جنت الاسماء ہے۔ اور وہ عرش کے درجوں پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس طبقہ کے رہنے والوں میں سے ہر طائفہ عرش کے درجوں میں سے ایک درجہ پر رہتا ہے۔ اس کے رہنے والے جنت المعارف کے رہنے والوں کی نسبت تعداد میں کم ہیں۔ لیکن وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کا نام اہل اللزت والاہیہ ہے۔

ساتواں طبقہ۔ اس طبقہ کا نام درجة الرقیعة ہے۔ اور یہ من حیث الاسم جنت الصفات اور من حیث الرزم جنت الذات ہے۔ اس کی زمین عرش کا باطن ہے۔ اور اس طبقہ کے رہنے والے اہل انقیاد و انقیاد الالہیہ ہیں۔ یعنی حقائق الہیہ سے متفق ہونے والے۔ اور یہ اس طبقہ سے جس کا اوپر ذکر ہو چکا۔ قلیل التعداد ہیں۔ اور اس طبقہ کے رہنے والے مغرب اور خلافت الہیہ کے مالک ہیں۔ یہ لوگ تحقیق الہی میں صاحب عزم و حسب تمکین ہیں۔ میں نے ابراہیم خلیل اللہ کو اس محل کی داہنی جانب میں کھڑے ہوئے اور اس کے پیچ میں دیکھتے ہوئے پایا ہے۔ کہ اولیاء اور رسولوں کا ایک گروہ ان کی بائیں جانب میں اس محل کے وسط کی طرف محکمگی بازو دیکھ رہا تھا۔ اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کے وسط میں عرش کی چھت کی طرف محکمگی بازو دیکھ رہا تھا۔ اس کے وسط میں کھڑے تھے۔ جس کا اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ وعدہ کیا ہوا ہے۔

اٹھواں طبقہ۔ اس کا نام مقام محمود ہے۔ اور یہ جنت الذات ہے۔ اس کی زمین عرش کی چھت ہے۔ کوئی اس طرف جا نہیں سکتا۔ اور سب جنت الصفات والے اس میں پہنچنا چاہتے ہیں۔ اور ہر ایک یہ گمان کرتا ہے۔ کہ میرے سوا دوسرے کے نامزد نہیں۔ اور ہر ایک اس کو اپنا حق خیال کرتا ہے۔ لیکن وہ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہی ہے۔ جیسا کہ آپ ارشاد فرماتے ہیں۔ کہ مقام محمود جنت میں ایک اعلیٰ مکان ہے۔ اور وہ صرف ایک ہی شخص کے لئے ہو گا۔ میں امید کرتا ہوں۔ کہ میں ہی وہ آدمی ہوں گا۔ صلی اللہ علیہ وسلم۔ پھر خبر دی۔ کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس کا وعدہ دیا ہوا ہے۔ ہمیں چاہئے کہ جو کچھ آپ نے فرمایا ہے۔ اس پر ایمان لائیں۔ اور اس کی تصدیق کریں۔ کیونکہ آپ کا ارشاد ہوئے نفسانی سے نہیں۔ بلکہ وہ وحی الہی ہے۔

فصل جاننا چاہئے۔ کہ جب حق تعالیٰ صورت محمدیہ سے جنت و نار کو اور ان نعمتوں اور عذاب کو جو ان دونوں میں ہیں۔ پیدا کیا۔ تو اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی صورت کو اس صورت محمدیہ کا نسخہ بنایا۔ پھر جب آدم علیہ السلام جنت نازل ہوئے۔ تو ان کی صورت کی زندگی بوجہ عالم ارواح سے جدا ہونے کے جاتی رہی۔ کہا۔ تو اس بات کی طرف خیال نہیں کرتا۔ کہ جب تک وہ جنت میں تھے جس چیز کا اپنے جی میں تصور کرتے تھے۔ خدا تعالیٰ ان کی حس میں اس کو پیدا کر دیتا تھا۔ اور جو جنت میں داخل ہو گا اس کے لئے بھی یہی ہو گا۔ اور جب عالم دنیوی میں وہ نازل ہوئے۔ تو یہ بات ان کے لئے نہ رہی۔ اس لئے کہ ان کی حیات مصورہ یعنی وہ زندگی کہ جس چیز کا وہ تصور کرتے تھے۔ وہ موجود ہو جایا کرتی تھی۔ جنت میں بالذات تھی۔ اور اس دنیوی زندگی میں روح کے ساتھ۔ کہ وہ اہل دنیا کے لئے مردہ کا حکم رکھتی ہے۔ مگر اس شخص کی روح جس کو حیات بدیہ سے خدا تعالیٰ نے زندہ فرمایا۔ اور اسے اس نظر سے دیکھا جس نظر سے اپنی ذات کو دیکھا اور اپنے اسماء و صفات سے اسے متحقق کیا۔ پس ایسے شخص کو دنیا میں وہ قدرت حاصل ہوتی ہے۔ جو اہل جنت کو دارالآخرت میں ہوگی۔ وہ جس چیز کا اپنے جی میں تصور کرتا ہے۔ خدا تعالیٰ اس کی حس میں اس کو پیدا کر دیتا ہے۔ اس باب میں جس چیز کی طرف ہم نے تیرے لئے اشارہ کیا ہے۔ اس کو سمجھ۔ جس میں اس باب میں ہماری رمز کو پہچان لیں۔ اس پر وہ چیز ظاہر ہو گئی۔ جسے وجود اس سے چھپائے ہوئے تھا۔ اور یہ

یقول الحق قیئمتہ ولا ینفیر

ترجمہ عرض کرتا ہے۔ کہ جو کچھ مصنف علیہ الرحمۃ نے بیان فرمایا ہے۔ اگر کتاب و سنت یا دیگر ارباب کشف کے کشف و افات سے اس کے خلاف کسی کو کوئی بات ظاہر ہو۔ تو وہ اس اصل اور قاعدہ کو یاد رکھے۔ کہ کشف و تجلیات تجلی کہ کی حالت و استفادہ کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور وہ بجائے خود صحیح ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ اس عارف کے ذائقہ کمال کی تفصیل ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

۵۹ استحوال باب نفس کے بیان میں ابلیس و سر شیاطین کا مختصر ہے

النفس سر الرب وہ الذات فلها بها في ذاتها لذات
ترجمہ۔ نفس سر الہی ہے۔ اور وہ ذات ہے۔ اور اس کو اس سے ذات خود لذتیں ہیں۔
مخلوقة من نور وصف ربوبية فلها لذات الكبر ربوبية
ترجمہ۔ وہ نور و صف ربوبیت سے پیدا کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے واسطے ربوبیات ہیں۔
ظہرت بكل تعاضد وتكبر اذهن اخلاق لها وصفات
ترجمہ۔ وہ پوری بڑائی اور تکبر سے ظاہر ہوا ہے۔ کیونکہ وہ اس کے اخلاق و صفات ہیں۔
لما تعرض بالتجدير كون مكانها من فوقه ولها هناك ثبات
ترجمہ۔ وہ روک دینے سے راضی نہیں رہتا۔ اس لئے کہ اس کا مکان اس کے اوپر ہے۔ اور وہاں اس کے لئے ثبات و قیام ہے۔

وجميع النوار نزلن تسليين ما فحلن الا النفس لم تفعل ولا
ترجمہ۔ تمام انوار جو نازل ہوئے سو وہ اس چیز کو بھول گئے۔ جس میں وہ تھے۔ اور اس کے سوا وہ سب نازل ہوئے والے ہیں۔ یعنی سر ربوبیت نفس کے سوا دوسرے انوار یعنی لطائف و قوی میں بھی تھا۔ لیکن وہ اس کو بھول گئے۔ اور عقل میں پڑ گئے۔ لیکن ایک نفس نے نہ سوچا۔ اور اپنی ریاست کو نہ بھلایا اور اسی کا نام ثابت اور قائم رہتا ہے۔ جانا چاہئے۔ خدا افعالے تجھے اپنی روح سے تائید دے۔ اور کسی وقت اسی سے تجھے خالی نہ رکھے۔ کہ جب خدا افعالے نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے کمال سے پیدا کیا۔ اور اسے اپنے جلال و جمال کا منظر بنایا تو ہر اس حقیقت کو جو اس کے اسماء و صفات کے حقائق کی حقیقت سے تھی۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں پیدا کر دیا۔ پھر نفس محمدی کو اپنے نفس سے پیدا کیا۔ اور نفس کسی شے کی ذات سے مراد ہے۔ ہم ان ابواب میں جو گذر چکے۔ میان کر آئے ہیں۔ کہ بعض حقائق محمدیہ حقائق الہی سے پیدا کئے گئے ہیں۔ جیسا کہ عقل و ہم وغیرہ ابواب میں گذر چکا۔ اور جو بات باقی رہ گئی ہے۔ اس کا بیان ابھی آتا ہے۔
پھر جانا چاہئے۔ کہ جب خدا افعالے نے نفس محمدی کو اس وصف پر جو بیان ہوا۔ پیدا کیا۔ تو نفس

آدمؑ کو نفس محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نسخہ بنایا۔ اسی لطیفہ کی وجہ سے جب وہ جنت میں دانہ کھانے سے روکا گیا تو نفس آدمؑ نے اس کو کھالیا۔ اس لئے کہ وہ ذات ربوبیت سے پیدا کیا گیا تھا۔ اور ربوبیت کی یہ شان نہیں ہے کہ کسی کے منع کرنے سے باز نہ رہے۔ پھر اس پر یہ حکم دنیا و غیبیہ میں اسی طرح جاری رہا۔ تو کسی چیز سے اس کو نہیں روکتا۔ مگر وہ اس لطیفہ کی وجہ سے اُسی ممنوع اشیاء کو تجھ سے طلب کرتا ہے۔ خواہ وہ ممنوع غنہ سے اس کی سعادت کا سبب ہو۔ خواہ شقاوت کا۔ اس لئے کہ وہ سعادت کے لئے کسی چیز کو طلب کرتا ہے۔ اور نہ شقاوت کے لئے بلکہ وہ محض ربوبیتِ اصلییہ کے مقتضاء کے موافق کرتا ہے۔ کیا تو اس دانہ کی طرف نہیں دیکھتا۔ جس کو اس نے جنت میں کھایا کہ اُس نے کیسا اُسے لاپرواہی پر آمادہ کیا۔ حتیٰ کہ باوجود اس بات کے جاننے کے کہ اس کا کھانا امر الہی کی مخالفت اور شقاوت کا باعث ہے۔ اس نے اس کو کھا ہی لیا۔ اور وہ امر الہی جس کی اس نے مخالفت کی یہ تھا۔ وَلَا تَقْرَبُوا هٰذِهِ السَّجْمَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ اور نہ بحرِ ظلمتِ طبیعت کے اور کچھ نہ تھا۔ وہ روزِ جو درخت سے پیدا کیا گیا تھا۔ مثال کے طور پر حق تعالیٰ نے اُسے ظلمتِ طبیعت کے قائم نام رکھا۔ اس کے کھانے سے اس کا منع کرنا اس وجہ سے تھا۔ کہ جب وہ نافرمانی کرے گا تو طبیعتوں کی نافرمانی کے گھر میں اترنے کا مستحق ہو جائے گا۔ اور یہ امر اس کی شقاوت کا باعث ہو گا۔ اس لئے کہ وہ ایک درخت ہے۔ جس پر قرآن میں لعنت کی گئی ہے۔ پھر جو شخص اس کے نزدیک بھٹکتا ہے۔ لعنت کیا جاتا ہے۔ یعنی رازہ جاتا ہے۔ پھر جب نفس اس کے نزدیک پھٹکا۔ اور اس کو کھایا تو قرب الہی دُجی سے بعدِ جسمانی کی طرف اُسے ہٹا دیا گیا۔ پس بہرِ طو و نزول کے یہی معنی ہیں۔ اور وہ عالمِ علوی سے کہ قید و محصر سے منزہ ہے۔ عالمِ سفلی طبعی کی طرف جو قید کی تحت میں ہے۔ اس کے رخ کا پھر جانا ہے۔

فصل جانتا چاہئے کہ نفس جب اس دانہ کے کھانے سے منع کر دیا گیا۔ اور اس کی شان یہ تھی کہ وہ روکا نہ جاتا۔ تو یہ امر دو باتوں کے درمیان اس پر مشتبہ ہو گیا۔ ایک وہ بات جسے وہ سعادت ربوبیت سے اپنی ذات کے لئے جانتا تھا۔ دوسرے اخبار الہی کہ اس دانہ کا کھانا شقاوت کا موجب ہے پس اس نے اپنے ذاتی علم پر اعتماد کیا۔ اور بوجہ اس کے کھانے کی محبت کے اخبار الہی پر نہ رہا۔ یہ وہ مقام ہے۔ جس میں تمام عالم کو دھوکا لگ جاتا ہے۔ جو شخص شقی ہو۔ وہ اسی دھوکا میں پڑ کر شقی ہوا۔ جس سے نفس نے پہلے مرتبہ شقاوت حاصل کی۔ امتیں اپنے اسی علم پر اعتماد کرتی رہیں۔ جو رازِ عقل یا اُس جیسی خبر کے ذریعہ ان کو حاصل تھا۔ اور اخبارِ الہیہ صریحہ و واضحہ کو باوجود اُن دلائل قاطعہ کے جو ان رسولوں کی صداقت کے متعلق تھیں۔ جو ان کی طرف بھیجے گئے۔ چھوڑتی رہیں۔ اور سب کی سب ہلاک ہو گئیں۔ اور اس کا راز یہ ہے کہ اول مرتبہ اس سے نفس ہلاک ہوا۔ جو سب اہل انوار کی اصل ہے۔ اس لئے کہ وہ بموجب قول اللہ تعالیٰ کے کہ خَلَقْنَاكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ایک ہی نفس سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اسی وجہ سے فرع نے اصل کا تتبع کیا۔ اور رسوائے بعض آدمیوں کے سب ہلاک ہو گئے۔ یہی راز ہے۔ خدا تعالیٰ کے اس قول میں لَقَدْ خَلَقْنَا

الْإِنْسَانُ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيهِمْ ثُمَّ رَدَّ نَاكَ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
 معنی: اَلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ کے یہ ہیں۔ کہ وہ اخبار الہی پر ایمان لائے سوا رہن امور کو وہ مقتضای
 نفس جانتے تھے۔ ان کو چھوڑ دیا۔ اور اچھے کام کئے۔ اور وہ ترک معاصی اور طاعات کی بجائے اور یہ تھی۔ جس پر
 وہ مامور تھے۔ اور معاصی ظلمت طبیعت کے مقتضیات کا نام ہے۔ اور طاعات روحانی انوار کے مقتضیات ہیں
 معلوم کرنا چاہئے۔ کہ نفس صرف دانہ گندم کی لالچ کے پوشیدہ مکرمیں اگر دھوکا میں پڑ گیا تھا۔ اور نہ
 درحقیقت علم مخبر پر علم شخص کی تقدیم جائز تھی۔ جبکہ ان میں سے ایک دوسرے کا منافی ہو۔ اور جس امر کی خدا
 تعالیٰ نے خبر دی تھی۔ وہ خبر نفس کے علم کے منافی نہ تھی۔ اس لئے کہ نفس اپنی اصلی قابلیت سے اس راز کو
 جانتا ہے۔ جس کا طبیعت کی ظلمت جس کی دانہ کے ساتھ ضرب المثل بیان کی گئی ہے۔ تقاضا کرتی ہے۔ اور
 جانتا ہے۔ کہ طبیعتوں کے مقتضاء کو پورا کرنا روح کی زمین کو تاریک کر ڈالتا ہے۔ اور اُسے شقی بنا دیتا ہے
 اور یہ بھی جانتا ہے۔ کہ ان چیزوں کا عمل میں لانا شان ربوبیت سے نہیں ہے۔ جو شرفاوت پیدا کرتی ہیں۔ اور
 اس کا یہ علم تقدیس ذاتی اور تنہیہ الہی کی وجہ سے ہے۔ پس جس چیز کی حق تعالیٰ نے خبر دی۔ وہ عین وہی
 چیز تھی۔ جس کو نفس بذات خود جانتا تھا۔ لیکن کھانے کی لالچ کا پوشیدہ مکرم جس کو قضا و حتی نے قائم کیا تھا
 اس نے حقیقت الامر کو اس پر شبہ کر ڈالا۔ حتیٰ کہ اس نے گمان کیا۔ کہ دانہ سے باز رہنا اس ربوبیت کو فوت
 کر دینے والا ہے۔ جس کا سر نفس کی ذات میں رکھا گیا ہے۔ یہ وہی بات ہے۔ جس کی نسبت ابلیس نے کہ
 مراد اس سے وہ حقیقت تلبیس ہے جو نفس میں مخلوق تھی۔ کہا تھا۔ کہ تم کو تمہارے رب نے اس درخت سے
 منع نہیں کیا۔ مگر اس وجہ سے کہ تم دونوں فرشتے بن جاؤ گے۔ کیونکہ فرشتہ پر ممانعت نہیں ہے۔ پھر اگر تم اس
 درخت کے پاس جانے سے باز ہو گے۔ تو ممانعت کی تحت میں آ جاؤ گے۔ یا اگر تم اس دانہ کو کھا لو گے۔ تو ہمیشہ
 اس میں رہو گے۔ اس لئے کہ جب تم نے کھانے کی ممانعت کو قبول نہ کیا۔ تو جنت سے نکالے نہیں جاؤ گے
 کیونکہ اس صورت میں تم نے وہی کام کیا۔ جس کا ربوبیت تقاضا کرتی تھی۔ پھر قسم کھا کر کہا۔ کہ میں تمہارا
 خیر خواہ ہوں۔ اور قسم حجت فاعلہ اور براہین ساطعہ سے اس امر کا واضح کرنا ہوتا ہے۔ جس کا دعویٰ کیا جاتا
 ہے۔ جیسا کہ قسم سے اس نے واضح کر دکھایا۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہئے۔ کہ امم ماضیہ سے بھی جو ہلاک ہوا۔ نفسانیت کے پیمانہ کی کرے
 ہلاک ہوا۔ اس لئے کہ رسول مخلوق کے پاس امور معقول لیکر اس واسطے آئے۔ کہ امور محمولہ کو واضح کریں
 مثلاً دلیل مصنوع سے صانع کا اثبات اور دلیل صنعت سے اقتدار و قدرت کا اثبات اور پہلے مرتبہ زندہ
 کرنے کی دلیل سے قیامت کا اثبات کرنا۔ جیسا کہ فرمایا کہ مار کر تم کو وہ شخص دوبارہ زندہ کرے گا۔ جس نے
 پہلی دفعہ تم کو زندہ کیا۔ اور اس قسم کے بہت سے دلائل ہیں۔ پھر انہوں نے وہ معجزات ظاہر ہے۔ اور وہ نشان
 دکھائے۔ جو شبہوں کو قطع کرنے والے اور جڑ سے اکھیڑنے والے تھے۔ اور امور خارق عادات میں سے

جن پر قدرت الہیہ کے سوا مخلوق کبھی قادر نہیں ہو سکتی۔ انہوں نے کتنی قسم کو نہ چھوڑا۔ مثلاً مردہ کا زندہ کرنا اور مردہ اور کڑھویوں کو اچھا کرنا۔ دریا کا پھاڑنا اور اس قسم کے اور معجزات۔ پھر جو شخص رسولوں کی اطاعت سے باز رہا۔ اس کو سوائے نفس کے پوشیدہ مکروں کے کسی چیز نے باز نہیں رکھا۔ پھر بعض نے ان میں سے یہ کہا کہ مجھ کو یہ ڈر ہے۔ کہ میرے اسلام لانے پر عرب مجھ کو عازلائیں گے۔ کہ یہ بڑا ذلیل آدمی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اس پیغمبر کو جلا دو۔ اور اپنے معبودوں کی مدد کرو۔ اور بعض نے یہ کہا۔ کہ کیا تو یہ چاہتا ہے۔ کہ ہم اس چیز کو چھوڑ دیں۔ جس کی ہمارے باپ دادا پرستش کرتے تھے۔ حالانکہ پیغمبروں کے اقوال اس چیز کے موافق تھے جو ان کے پاس تھی۔ پس ان لوگوں کا یہ منع کرنا محض نفسانی حیلہ کی وجہ سے تھا۔ ورنہ اخبار الہیہ اس چیز کے جو ان کے پاس تھی۔ موافق تھیں۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے **فَاَتَكْفُرُ بِاٰیٰتِ اللّٰهِ** **بِاٰیٰتِ اللّٰهِ** **يَجْعَلُ رُوْنُ طَيْسٍ** وہ تجھ کو نہیں جھٹلاتے۔ لیکن ظالم لوگ ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کی آیتوں کا انکار کرتے ہیں۔ یہ تمام کہلنے کا مخفی حیلہ ہے۔ جس سے نفس پر حقیقت الامر مشتبہ ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس چیز کا سر ہے۔ جس کا امر الہی اور شان ذاتی تقاضا کرتی ہے۔

فصل جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس محدود کو اپنی ذات سے پیدا کیا ہے۔ اور ذات حق جامع خدین ہے۔ اس لئے وہ خدین اس سے منسوب ہوئیں۔ ملائکہ مابین تو یہ حیثیت صفات سے جال و زہدایت کے جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا اور ابلیس اور اس کے اتباع بحیثیت صفات جلال و عظمت و خدال کے نفس محدودی سے پیدا ہوئے۔ ابلیس کا نام عزرائیل تھا کہ قبل پیدائش عالم اس نے اتنے بڑا سال خدا تعالیٰ کی عبادت کی۔ حق تعالیٰ نے اسے کہا تھا۔ کہ اے عزرائیل میرے سوا کسی کی پرستش نہ کرنا۔ پھر جب آدم کو پیدا کیا۔ اور ملائکہ کو حکم دیا کہ اسے سجدہ کریں۔ تو ابلیس پر امر مشتبہ ہو گیا اس نے سمجھ لیا کہ اگر آدم کو سجدہ کرنا ہو گا تو غیر خدا کا عبادہ ہوں گا۔ یہ نہ جاننا کہ جس نے امر الہی کے بموجب سجدہ کیا وہ خود سجدہ سجدہ ہو۔ وہ سجدہ خدا ہی کے لئے ہوتا ہے اس خیال پر وہ سجدہ سے رکھا رہا۔ اسی ابلیس کے نکتہ کی وجہ سے جو اس میں واقع ہوئی۔ اس کا نام ابلیس پڑ گیا۔ اس نکتہ کو سمجھو۔ ورنہ اس کا نام اس سے پہلے ابلیس تھا۔ اور اس کی کنیت ابو مرہ تھی۔ پھر جب اس کو حق تعالیٰ نے کہا کہ تجھے کوئی چیز اس شخص کو سجدہ کرنے سے مانع نہ رہی۔ جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا تو شکرت ہے۔ یا عالین میں سے ہے۔ اور عالین وہ فرشتے ہیں۔ جو دوزخی سے پیدا کئے گئے ہیں۔ مثلاً ذن فرشتہ اور اس کی مانند اور سارے باقی فرشتے عناصر سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اور انہی کو حکم ہوا تھا کہ آدم کو سجدہ کریں۔ خدا تعالیٰ کے قول کے جواب میں ابلیس بولا کہ میں اس سے بہتر ہوں۔ مجھے تو نے آگ سے پیدا کیا۔ اور اس کو مٹی سے۔ ابلیس کا یہ جواب اس بات کی دلیل ہے۔ کہ وہ دوزخ یا ابلیس کے آداب سے سب سے زیادہ واقف تھا۔ اور سوال اور اس کے مناسب جواب کو خوب جانتا تھا۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ نے اس سے بلوغ کا سبب نہیں پوچھا۔ اگر ایسا ہوتا۔ تو سوال کی صورت یہ ہوتی۔ کہ تو اس کو سجدہ کرنے سے کیوں رکھا رہا

جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا۔ لیکن خدا تعالیٰ کو مانع کی اہمیت مطلوب تھی۔ نہ کہ مانع کا سبب۔ پس ابلیس نے بھی اس امر کے بھید پر کلام کیا۔ کہ اس سے بہتر ہوں۔ اس لئے کہ حقیقت ناریہ کہ وہ ظلمت طبعیت ہے۔ جس سے تو نے مجھ کو پیدا کیا۔ حقیقت خاکہ سے جس سے تو نے آدم کو پیدا کیا۔ بہتر ہے۔ اسی سبب نے اس بات پر مجھے آمادہ کیا۔ کہ میں اُسے سجدہ نہ کروں۔ کیونکہ حقیقت ناریہ علو کو چاہتی ہے۔ اور حقیقت طینیہ پستی کو۔ کیا تجھے معلوم نہیں۔ کہ اگر موم بتی کو الٹا بھی کر دیا جائے۔ تو پھر بھی شعلہ کا میلان اوپر کی جانب رہتا ہے۔ بخلاف اس کے مٹی کی اگر اُس سے تو ایک مٹھی بھر خاک اوپر کو پھینکے۔ تو وہ فوراً نیچے کو گر پڑے گی۔ اس لئے کہ مقتضاء حقائق کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے ابلیس نے کہا تھا۔ کہ میں اس سے بہتر ہوں۔ تو نے مجھے اُل سے پیدا کیا اور اُسے مٹی سے۔ اور اس جواب پر زیادتی نہیں کی۔ کیونکہ وہ جانتا تھا۔ کہ خدا اس راز سے واقف ہے۔ اور نیز یہ بھی اسے معلوم تھا۔ کہ یہ مقام قبض ہے۔ نہ مقام بسط۔ اگر بسط کا مقام ہوتا۔ تو اس کے ساتھ یہ بھی نہ دیتا۔ کہ میرا تیرے اسی امر پر اعتماد ہے۔ جس میں تو نے مجھے حکم دیا تھا۔ کہ میرے سوا کسی کو سجدہ نہ کرنا۔ لیکن جب اس نے دیکھا۔ کہ یہ محل عتاب ہے۔ تو اہب اختیار کیا۔ اور اس عتاب سے اس نے یہ بھی معلوم کر لیا۔ کہ دراصل امر اس پر مشتبہ ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ نے اس کو ابلیس کے نام سے پکارا تھا۔ اور وہ التباس سے مشتق ہے۔ جس کے معنی اشتباہ کے ہیں۔ اور اس سے پہلے وہ اس نام سے پکارا نہیں گیا۔ پس ثابت ہوا۔ کہ وہ اس امر سے فارغ ہو چکا ہے۔ نہ اس پر وہ رویہ پیدیا اور نہ نادم ہوا۔ اور نہ توبہ کی۔ اور نہ مغفرت کا طالب بنا۔ اس لئے کہ وہ جانتا تھا۔ کہ اللہ وہی کرتا ہے۔ جو اس کا ارادہ ہوتا ہے۔ اور وہ اسی چیز کا ارادہ کرتا ہے۔ جو حقائق کا مقتضاء ہوتا ہے۔ کہ اس میں تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی۔ پھر حق تعالیٰ نے اُسے اپنی بارگاہ قرب سے بُعد طبعی کی پستی کی طرف پھینک دیا۔ اور کہا۔ کہ وہ ہوجا۔ کہ تو راندہ و رگاہ الہی ہے یعنی حضرت علیہا سے مرکز سفلی کی طرف چلا جا۔ اس لئے کہ جسم کے معنی کسی چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف پھینکنے کے ہیں۔ اور کہا۔ کہ تجھ پر میری لعنت قیامت کے دن تک ہے۔ اور لعنت کے معنی وحشت میں ڈالنے اور دور کر دینے کے ہیں۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے۔

ذعرت به القضا ونفیت عنه + مقام الذئب کالجمل اللعین۔ میں نے اس سے مرغ سنگھار کو ڈرایا۔ اور مثل ڈراؤنے آدمی کے اُسے و ماں سے نکال کھینچنے کے مقام پر ہٹا دیا۔

اوپر کے شعر میں مراد رجل لعین سے رجل محوش ہے۔ یعنی آدمی کی ایک ڈراؤنی تصویر جو کھیت میں کھڑی کی جاتی ہے۔ کہ وحوش اور طیور اُسے دیکھ کر بھاگ جائیں۔ اور کھیت اور پھل سلامت رہیں۔ اور خدا تعالیٰ کا ابلیس کو یہ کہنا کہ اِنَّ عَلَیْكَ لَعْنَتِی کہ تجھ پر میری لعنت ہے۔ تو یہ قول حصر کا فائدہ دیتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں۔ کہ تیرے سوا دوسرے پر لعنت نہیں ہے۔ کیونکہ حروف جارہ و ناصبہ جب مقدم کئے جاتے ہیں۔ تو حصر کا فائدہ دیتے ہیں۔ جیسا کہ نحو یوں کا یہ قول کہ علی زید الدار ہم کہ زید کے ذمہ درہم ہے۔ یعنی زید پر ہے۔ زید

کے سوا دوسرے پر نہیں۔ اور تو نے تعالیٰ اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ۔ اس میں حروف ناصب پہلے آئے ہیں اور اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ تیرے سوا نہ ہم کسی کی عبادت کرتے ہیں۔ اور نہ کسی سے مدد طلب کرتے ہیں۔ پس خدا تعالیٰ نے ابلیس کے سوا کسی کو لعنت نہیں کی۔ اور ظالموں اور فاسقوں وغیرہ پر جو لعنت وارد کی گئی ہے تو یہ اس کے اتباع کے طور پر ہے۔ بطریق اصالت لعنت ابلیس پر ہے۔ اور بطریق تفریع اس کے غیر پر اور خدا تعالیٰ کا یہ قول کہ اِیُّهَا الَّذِیْنَ یُؤْمِنُ اللّٰہُ یَعْلَمُ سِرَّ قُلُوبِہُمْ اِنْ کُنَّ عَلَیْہِمْ اِلَیَّہِمْ اَوْ لَیْسَ عَلَیْہِمْ اِلَیَّہِمْ اَوْ لَیْسَ عَلَیْہِمْ اِلَیَّہِمْ اَوْ لَیْسَ عَلَیْہِمْ اِلَیَّہِمْ کہ جب قیامت کا دن گزر جائیگا۔ تو لعنت بھی اس پر نہیں رہیگی۔ اس لئے کہ قیامت کے دن ظلمت طبعیت کا حکم اس سے اٹھ جائیگا اور یَوْمَ الدِّیْنِ کی تفسیر چالیسویں باب میں گزر چکی ہے۔ پس دربار الہی سے ابلیس صرف قیامت کے دن تک ہٹایا گیا ہے۔ کیونکہ اس کی اصل اس امر کی مقتضی ہے۔ اور وہ طبعیت کے موانع ہیں جو خالق الہیہ سے متحقق ہونے سے روح کو مانع ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے بعد یہ حکم نہیں کیونکہ اس وقت طبائع کو بھی تمام کمالات حاصل ہوں گے۔ پس لعنت نہیں ہوگی۔ بلکہ قرب محض ہوگا۔ اس وقت ابلیس اس قرب الہی کی طرف رجوع کریگا۔ جو خدا کے ہاں اس کو حاصل تھا۔ اور یہ بات جہنم کے اہل ہونے کے بعد ہوگی۔ کیونکہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ وہ ضرور اپنے اصل کی طرف لوٹے گی۔ پس اس مضمون کو سمجھ۔ کیا کہا ہے۔ کہ جب ابلیس پر لعنت کی گئی ہے۔ تو وہ خوشی کے مارے اس قدر پھولا اور سرگشتہ ہوا۔ کہ اس نے اپنے وجود سے عالم کو بھر دیا۔ اسے کہا گیا۔ کہ کیا تو بارگاہ الہی سے ہٹائے جانے پر ایسا کر رہا ہے۔ تو اس نے جواب دیا کہ یہ ایک خلعت ہے۔ جو تنہا مجھ کو پہنایا گیا ہے۔ نہ اس کو کوئی ملک مقرب پہنچا گا۔ اور نہ نبی مرسل۔ پھر اس نے حق کو پکارا۔ جیسا کہ اس کے متعلق خدا تعالیٰ نے خبر دی ہے قَالَ تَرٰی فَاَنْظِرْنِیْ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ۔ میرے پروردگار قیامت تک مجھے مہلت دے۔ اس بات کو ممکن جان کر اس نے سوال کیا تھا۔ اس لئے کہ ظلمت طبعیت جو اس کے وجود کی اصل تھی۔ باقی رہی تھی حتیٰ کہ خدا تعالیٰ اس کے اہل اٹھائیگا۔ پھر وہ ظلمت طبعیت سے خلاصی پا کر انوار ربوبیت کی طرف رجوع کر بیٹھے۔ پھر خدا تعالیٰ نے اسے جواب دیا۔ اور اس جواب کو لفظ طرائف کے ساتھ مذکور فرمایا۔ اور کہل فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِیْنَ اِلٰی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُوْمِ۔ کہ بیشک وقت معین تک تجھے مہلت دی جاتی ہے۔ اور مراد اس وقت معین سے وہ وقت ہے۔ جس میں امر وجود حضرت ملک عبود کی طرف رجوع کرینگا۔ شیطان بولا۔ فَبِعِزَّتِكَ لَا اَعُوْذُ بِہُمْ اَجْمَعِیْنَ۔ کہ مجھے تیری عزت کی قسم میں ان سب کو گمراہ کروں گا۔ کیونکہ وہ جانتا تھا کہ سب حکم طبعیت کی تحت میں ہیں۔ اور یہ کہ مقتضیات ظلمانی نورانی مقامات کی طرف صعود کرنے سے مانع ہوتے ہیں اِلَّا عِبَادَکَ الْمُخْلِصِیْنَ۔ لیکن تیرے وہ بندے جو ظلمت طبعیت سے خلاصی پا چکے ہیں۔ ان پر میرا کوئی بس نہیں ہوگا۔ یعنی وہ لوگ جو آدمی کے وجود میں ناموس الہی کے قائم کرنے سے ظلمت طبعیت سے چھوٹ گئے ہیں۔ مخلص بصیغہ لام مفعول کی صورت میں تو امر

حقیقت الہیہ کی طرف منسوب ہے۔ یعنی اپنی طرف کھینچ کر خدا تعالیٰ نے ان کو ظلمت طبیعت سے خلاص کر دیا اور مخلص بصیغہ اسم فاعل کی صورت میں امر حقیقت عبدیہ کی طرف منسوب ہے۔ یعنی پاکیزہ اعمال سے وہ خلاصی پانگے مثلاً مجاہدات۔ ریاضات۔ مخالقات نفس وغیرہ پھر جب اس نے یہ کلام کی۔ تو حق تعالیٰ نے اس کو جواب میں کہا کہ یہ حق ہے۔ اور میں بھی حق کہتا ہوں۔ کہ میں جہنم کو تجھ سے اور ان لوگوں سے جو تیرے پیچھے لگیں گے۔ پر کروں گا۔ چونکہ ابلیس ملعون کا یہ کلام بمقتضا حقائق تھا۔ لہذا خدا تعالیٰ نے بھی اس کو حکمت الہی سے جیسا کہ اس نے کہا تھا۔ ویسا ہی جواب دیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظلمت طبیعت جس کی وجہ سے ابلیس ان پر مسلط ہوا۔ اور ان کے ہر کانے کی قسم کھائی۔ یہی چیز ان کو دوزخ کی طرف کھینچ کر جانے لگی۔ بلکہ یہی یعنی دوزخ ہے۔ اس لئے کہ طبیعت مظلمہ ایک آگ ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ مفسدوں کے دلوں پر مسلط کرتا ہے۔ پس کوئی ابلیس کا اتباع نہیں کرے گا۔ مگر وہی جو ظلمت طبیعت میں داخل ہو گا۔ اور جو اس میں داخل ہو گا۔ وہ دوزخ میں بھی داخل ہو گا۔ پس اس حکمت الہی میں غور کر کہ کیسے اللہ تعالیٰ نے اس کو باریک اشارہ اور دقیق عبارت میں ظاہر کیا۔ تاکہ وہ شخص اس کو سمجھے۔ جو کلام کو پہن کر اس میں جو اچھی بات ہے۔ اس کا اتباع کرتا ہے۔ پس اگر تو سمجھ رہا ہے۔ تو اس کو سمجھ لے اور میں اس شخص پر قربان ہوں۔ جو میری دھڑ کو سمجھتا اور جانتا ہے۔

فصل

جب ہم نے حقیقت ابلیس کے متعلق گفتگو شروع کر دی۔ تو ضروری ٹھہرا۔ کہ ہم اس کے مظاہر اور گونا گوں رنگوں میں اس کا ظاہر ہونا اور اس کے وہ آلات جن سے وہ خلقت کے گمراہ کرنے پر مدد لیتا ہے۔ ان کے متعلق بھی ہم گفتگو کریں۔ اور اس کے شیاطین اور اس کی ذبیات کو بیان کریں۔ اور اس بات کو بیان کریں۔ کہ اس کے وہ سوار اور اس کے وہ پیادے کون سے ہیں۔ جن کا ذکر خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب گرامی میں فرمایا ہے۔ جہاں کہ اس نے یہ کہا ہے۔ **وَجَلِب عَلَیْہِمْ جُنُجِلَاتٌ وَسَرَجِلَاتٌ** الایہ کہ اپنے سواروں اور پیادوں کو ان پر کھینچ لے۔ اور ان کے اموال و اولاد میں شریک ہو جا۔ اور ان کو وعدہ دے اور شیطان کا وعدہ دھوکے اور فریب کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔

جانتا چاہئے۔ کہ ابلیس کے دنیا میں متنازعہ منظر ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ کے عدد کے موافق ہیں۔ اور ان مظاہر میں کئی رنگ ہیں۔ جن کا شمار ممکن نہیں۔ اور پورے طور پر اس کے تمام مظاہر کی تشریح بھی بڑی لمبی چوڑی ہے۔ ہم صرف سات مظاہر کے بیان پر جو جمیع مظاہر کی اصل ہیں۔ اتفاقاً کرتے ہیں۔ جیسا کہ سات ذاتی اسماء جمیع اسماء حسنیٰ کی اصل ہیں۔ اور یہ ایک عجیب بات ہے۔ اور یس نفس سے کہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے موجود ہے۔ اس کے ایجاد کے راز کا کلمہ ہے۔ پس اس اشارہ کو سمجھ اور اس عبارت سے غافل نہ ہو۔ اور اس کے وہ سات مظاہر ہیں :-

پہلا مظہر دنیا ہے۔ اور وہ چیزیں ہیں۔ جو اس پر بنائی گئی ہیں۔ مثل کو اک۔ دھوہ۔ دھوہ کے شہر و

مالک اور عناصر وغیرہ۔

پھر اس کے بنی معلوم کرنا چاہئے۔ کہ ابلیس کا مظہر کسی ایک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ لیکن غالباً وہ ہر گروہ میں جیسا کہ ہم اشارہ کرینگے۔ ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جب وہ کسی گروہ پر کسی مظہر میں ظاہر ہوتا ہے۔ تو اسی مظہر پر بس نہیں کرتا۔ بلکہ ہمیشہ وہ تمام مظاہر میں متنوع ہوتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ اس پر تو یہ رجوع کے تمام دروازے بند کر دیتا ہے۔ لیکن ہر گروہ میں ہم اس کے انہی مظاہر کا ذکر کرینگے۔ جن میں وہ غالباً ظاہر ہوتا ہے۔ اور باقی کو چھوڑ دینگے۔ کیونکہ ان کے ساتھ وہ وہی کرتا ہے۔ جو باقی مظاہر میں ان کے غیر کے ساتھ کرتا ہے۔ پھر اہل شرک پر اس کا ظہور دنیا میں اور ان چیزوں میں ہوتا ہے۔ جو اس پر بنائی گئی ہیں۔ مثل عناصر۔ افلاک۔ استقصات۔ اتالیم وغیرہ۔ وہ ان مظاہر میں کفار اور مشرکوں کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر پہلے وہ ان کو دنیا کی زینت اور اس کی آرائشگیوں سے گمراہ کرتا ہے۔ حتیٰ کہ ان کی عقلیں گنوا دیتا ہے۔ اور ان کے دلوں کو اندھا کر دیتا ہے۔ پھر ان پر اسرار کو اکب ظاہر کرتا ہے۔ اور اصول عناصر وغیرہ ان کو بتاتا ہے۔ اور ان کو یہ کہتا ہے۔ کہ عالم میں یہ چیزیں مؤثر ہیں۔ پھر جوہ احکام کو اکب کو صحیح پاتے ہیں۔ اور آفتاب کی حرارت سے اجسام عالم کی تربیت کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور مینہ کا برسناء طوع ہونے والے اور غروب ہونے والے ستاروں کے حساب کے موافق ان کو نظر آتا ہے۔ تو وہ افلاک کی پریشانی لگ جاتے ہیں۔ اور کو اکب کی ربوبیت کے متعلق کوئی ٹکٹھکان کے دلوں میں باقی نہیں رہتا۔ پھر جب یہ اصول ان میں مضبوط ہو جاتے ہیں۔ تو ان کو مثل یہاں کے چھوڑ دیتا ہے۔ کہ کھانے پینے کے سوا کسی چیز کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اور قیامت وغیرہ پر ایمان نہیں لاتے۔ پھر بعض ان کے بعض کو قتل کرتے ہیں۔ ایک دوسرے کو لٹتے ہیں۔ طبائع کی ظلمت کے دریاؤں میں وہ غرق ہو جاتے ہیں۔ جن سے کبھی ان کو خلاصی نہیں ہوتی۔ ایسا ہی وہ اہل عناصر کے ساتھ پیش آتا ہے۔ ان کو کہتا ہے۔ کہ کیا تم نہیں دیکھتے۔ کہ جسم جو ہر سے اور جو ہر حرارت۔ برودت۔ رطوبت و یبوست سے مرکب ہے۔ یہ تمام چیزیں ہی جن پر وجود مترتب ہے۔ معبود ہونے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اور یہی چیزیں عالم میں مؤثر ہیں۔ پھر ان کے ساتھ وہی کرتا ہے۔ جو پہلے لوگوں کے ساتھ کیا۔ ایسا ہی آگ کے پجاریوں کو کہتا ہے۔ کہ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ وجود دو قسموں نور و ظلمت پر مشتمل ہے۔ پس ظلمت ایک معبود ہے۔ جس کا نام آہرمن ہے۔ اور نور بھی ایک معبود ہے۔ جس کا نام یزدان ہے۔ اور آگ نور کی اصل ہے۔ آگ میں نور و ظلمت دونوں چیزیں ہیں۔ منہج (پھر وہ اس کی پریشانی لگ جاتے ہیں۔ پھر ان کے ساتھ وہی کرتا ہے۔ جو پہلے لوگوں کے ساتھ کیا۔ غرضیکہ وہ تمام مشرکین کے ساتھ ایسا ہی کرتا ہے۔

و دوسرا مظہر طبیعت۔ شعوتیں اور لذتیں ہیں۔ جن میں وہ عوام مسلمین کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر اولاد و امور شہوانی کی محبت اور لذت حیوانی کی رغبت سے جن کا طبیعت ظلماتی تقاضا کرتی ہے

ان کو گمراہ کرتا ہے۔ حتیٰ کہ ان کو اندھا کر دیتا ہے۔ پھر اس وقت وہ ان کے لئے دنیا میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان کو خبر دیتا ہے۔ کہ یہ امور مطلوبہ حاصل نہیں ہونے لگے دنیا کے ساتھ۔ پھر وہ دنیا کی محبت میں منہمک ہو جاتے ہیں۔ اور ہمیشہ اس کی طلب میں لگے رہتے ہیں۔ پھر جب وہ ان کے ساتھ یہ کام کرنا ہے۔ تو ان کو چھوڑ دیتا ہے اس لئے کہ جب وہ اس کے چیلے بن جاتے ہیں۔ تو پھر اس کے بعد وہ ان کے ساتھ کسی اور تدبیر و علاج کا محتاج نہیں رہتا۔ وہ کسی چیز میں اس کی مافراہی نہیں کرتے۔ جو حکم ان کو دیتا ہے۔ اس کو بجا لاتے ہیں۔ اس لئے کہ حُب دنیا اور جہالت باہم ایک دوسرے کے ساتھی ہیں۔ اگر وہ ان کو کفر کا بھی حکم دیتا ہے۔ تو وہ کافر بھی ہو جاتے ہیں۔ اس وقت وہ امور غیبیہ میں جن کے متعلق خدا نے خبر دی ہے۔ ان کو شک اور وسوسا بھی اُتاتا ہے۔ اور وہ اتحاد میں جا پڑتے ہیں۔ اور گمراہی کا کام پورا ہو جاتا ہے۔

تیسرا منظر یہ ہے۔ کہ وہ صاحبین کے لئے اعمال میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے اعمال و کردار کو ان کی نظر میں مرتب کرتا ہے۔ جس سے ان کے دلوں میں عجب پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر جب ان کو اپنے نفوس اور اپنے اعمال اچھے معلوم ہوتے ہیں۔ تو وہ اپنی حالت پر مغرور ہو جاتے ہیں۔ اور کسی عالم کی نصیحت قبول نہیں کرتے۔ پھر جب وہ اس کے نزدیک اس مرتبہ پہنچ جاتے ہیں۔ تو ان سے کہتا ہے۔ کہ تمہارے واسطے یہ اعمال کافی ہیں اگر تمہارے سوا کوئی دوسرا شخص ان اعمال کا جو تم کر رہے ہو۔ دسواں حصہ بھی بجا لاتے۔ تو وہ ضرور نجات پا جائے۔ پھر وہ اعمال میں کمی کرتے ہیں۔ اور آرام میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ اپنے آپ کو بڑا جانتے ہیں۔ اور دوسرے لوگوں کو حقیر سمجھتے ہیں۔ پھر جب ان سے یہ کام مع اس دشمنی کے جو زشت خوئی اور دوسرے کے ساتھ بدگمانی کرنے کی قبیل سے ان میں ہوتی ہے۔ کرا لیتا ہے۔ تو وہ غیبت کرنے لگ جاتے ہیں۔ اور بے ادب اوقات کے بعد دیگرے گناہوں کا خیال ان کے دل میں پڑتا ہے۔ اور وہ ان کو کہتا ہے۔ کہ جو تمہاری مرضی چاہتی ہے کرو۔ اور جان رکھو۔ کہ اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔ اللہ کی قسم وہ کسی کو عتاب نہیں دیتا۔ وہ اس بڑے سے شرم کرتا ہے۔ جس کے بال سفید ہوں۔ وہ کریم ہے۔ اور کریم ہرگز اپنے حق کا مطالبہ نہیں کرتا۔ اس قسم کے بہت سے دسواں ان کے دلوں میں ڈالتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ اس صلاحیت سے جس پر کہ وہ ہوتے ہیں۔ ہٹ کر فسق کی طرف چلے جاتے ہیں۔ پھر اس وقت ان پر بلانا ازل ہوتی ہے۔ خدا اس مصیبت سے بچا رکھے۔

چوتھا منظر یہ ہے۔ اور اعمال میں ایک دوسرے پر فضیلت طلبی ہے۔ جن میں وہ شہداء پر ظاہر ہوتا ہے۔ ان کی نیتوں کو بگاڑ دیتا ہے۔ تاکہ ان کے اعمال فاسد ہو جائیں۔ پھر جب کوئی عمل کرنے والا اللہ کے لئے عمل کرتا ہے۔ تو شیطان اس کے دل میں پوشیدہ ہو کر یہ کہتا ہے۔ کہ اپنے اعمال کو خوب سنو از کر بجالا۔ کیونکہ جب لوگ تجھے دیکھیں گے۔ تو ممکن ہے۔ کہ وہ تیرا اقتدا کریں۔ یہ اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ عامل اپنے اعمال لوگوں کو دکھانے اور سنانے کے لئے نہیں کرتا۔ تاکہ اس کی نسبت یہ کہا جائے۔ کہ فلاں شخص ایسا ہے ایسا ہے پس وہ بھلائی کی راہ سے اس پر داخل ہوتا ہے۔ پھر جب اس کے پاس آتا ہے۔ اور وہ کسی عمل میں مشغول تھا تو

قرآن میں مصروف ہوتا ہے۔ تو اُسے کہتا ہے۔ کہ کیا تو بیت اللہ شریف کا حج نہیں کرتا اور رستہ میں جو چاہتا ہے پڑھنا چلا جا۔ کہ حج اور قرأت دونوں کے اجر تجھ کو حاصل ہوں۔ یہاں تک کہ اس کو رستہ پر لے آتا ہے۔ پھر اسے کہتا ہے۔ کہ تو بھی دوسرے لوگوں کی طرح ہو جا۔ اب تو مسافر ہے۔ تلاوت قرآن تجھ پر واجب نہیں۔ وہ تلاوت کو چھوڑ دیتا ہے۔ اس کی شامت سے فرائض مفروضہ مکتوبہ بھی اس سے فوت ہو جاتے ہیں۔ اور کبھی وہ حج کو بھی نہیں پہنچتا۔ اور کبھی جمیع عبادات حج سے اُسے پھیر کر روزی کی تلاش میں اسے مصروف کر دیتا ہے اور کبھی بغل۔ بد خلقی۔ تنگ دلی اس کو مناسک حج سے روک رکھتی ہے۔ اور اس قسم کی مثالیں بہت ہیں جس کا عمل خراب کرنے پر وہ قدرت نہیں پاتا۔ اس پر اس عمل کی راہ سے آتا ہے۔ جو اس کے پہلے عمل سے افضل ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ پہلے عمل سے اس کو نکال دیتا ہے۔ اور دوسرے عمل میں بھی اس کو پہنچنے نہیں دیتا۔

پانچواں مظہر علم ہے۔ جس میں وہ علماء پر ظاہر ہوتا ہے۔ ابلیس پر بیات سہل تر ہے۔ کہ علم سے ان کو گمراہ کرے۔ کہا گیا ہے۔ کہ ابلیس کا یہ حلیفہ قول ہے۔ کہ ہزار عالم کا گمراہ کرنا ایک قوی الایمان امی سے مجھے ہرزہ یادہ سہل ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے ہر کان میں حیران رہ جاتا ہے۔ بخلاف اس کے عالم کی جو بات اسے کہتا ہے وہ اس علم سے بدل ہوتی ہے۔ جس کو عالم حق خیال کرتا ہے۔ پھر وہ اس کا اتباع کر لیتا ہے۔ اور اس میں مضبوط ہو جاتا ہے۔ مثلاً محل شہوت میں وہ علم کی راہ سے اُسے یہ کہتا ہے۔ کہ تو نہ بہب داؤ پر اس عورت سے نکاح کرے۔ حالانکہ وہ حنفی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ حنفی نہ بہب پر بغیر ولی کے اس عورت سے نکاح کرے۔ حالانکہ وہ شافعی ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ جب وہ یہ کام کر چکتا ہے۔ اور عورت اس سے حق مہر۔ نفقہ اور کپڑے طلب کرتی ہے۔ تو پھر اسے کہتا ہے۔ کہ تو حلف اٹھا کر اُسے کہہ دے۔ کہ میں تجھے فلاں فلاں چیزوں کا۔ اور تیرے ساتھ ایسا سلوک کروں گا اگرچہ تو اس وعدہ کو پورا نہ بھی کرے۔ پھر بھی تجھے کوئی گناہ نہیں۔ کیونکہ مرد کے لئے جائز ہے۔ کہ وہ عورت کو رضی کرنے کے لئے حلف اٹھا دے۔ اگرچہ وہ جھوٹی ہی کیوں نہ ہو۔ پھر جب مدت زیادہ گزر جاتی ہے۔ اور وہ جھگڑا حاکم کے پاس لے جاتی ہے۔ تو پھر اسے کہتا ہے۔ کہ تو منکر ہو جا۔ کہ میرا اس کے ساتھ نکاح ہی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ عقیدے نہ بہب میں فاسد ہے۔ وہ تیری بیوی نہیں ہے۔ کہ تجھ سے نفقہ وغیرہ لے سکے۔ پھر وہ قسم اٹھا لیتا ہے۔ اور اس کام کو کر چکتا ہے۔ اور اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں۔ جو شمار میں نہیں آسکتیں۔ اور نہ ان کی کوئی حد ہے۔ بلکہ اس سے سوائے بعض اشخاص کے کوئی سلامت نہیں رہتا ہے۔

چھٹا مظہر۔ اس میں وہ صادق الاعتقاد مہربوں پر عادات اور آرام طلبیوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان کو پیشیت عادت و آرام طلبی طبیعت کی تاریکی میں مبتلا کرتا ہے۔ یہاں تک کہ طلب میں ہمتوں کی قوت اور عبادت میں ان کی شدت رغبت کو ان سے سلب کر لیتا ہے۔ پھر جب وہ اس کو کھو بیٹھتے ہیں۔ تو اپنی نفسانیت کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ تو پھر ان سے وہ کام کروا تا ہے۔ جو ان لوگوں سے کروا تا ہے۔ جو مرید نہیں ہیں۔ مریدوں کے حق میں طلب راحت اور سکون الی العادات سے بڑھ کر گمراہ کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ جس کا ابلیس کو زیادہ خیال ہو

ساتواں مظہر معارف الہیہ ہیں جن میں وہ صدیقین، اولیاء و عارفین پر سوائے ان لوگوں کے جن کو خدا محفوظ رکھتا ہے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن مقررین پر اس کا کچھ دخل نہیں ہوتا۔ پھر پہلے وہ ان پر حقیقت الہیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے کہنا ہے کہ کیا اللہ تمام وجود کی حقیقت نہیں ہے پھر اس تمام وجود میں سے تم بھی ہو۔ اور حق تمہاری حقیقت ہے وہ کہتے ہیں کہ ہاں ٹھیک ہے۔ اس کے بعد وہ ان کو کہتا ہے کہ پھر تم ان اعمال سے جن کو مقلد کرتے ہیں۔ کیوں اپنے نفسوں کا اتباع کرتے ہو۔ وہ اس بات پر ناک کر اعمال صالحہ کو چھوڑ بیٹھتے ہیں۔ پھر جب وہ اعمال کو ترک کر دیتے ہیں تو ان کو کہتا ہے کہ جو تمہارا جی چاہتا ہے۔ کرو۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ تمہاری حقیقت ہے پس تم وہی ہو۔ اور وہ جو کچھ کرتا ہے۔ اس سے کوئی باز پرس نہیں کر سکتا۔ پھر وہ زنا کرتے ہیں۔ بچوری کرتے ہیں۔ شراب پیتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کا مال یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی گردنوں سے اسلام و ایمان کی رسی اتار دیتے ہیں۔ اور زندگی اور محمد بن جاتے ہیں پھر بعض ان میں سے اعتقاد کے قائل ہوتے ہیں۔ اور بعض اس میں افراد کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور جب قصاص کے لئے طلب کئے جاتے ہیں۔ اور انکی بد فعلیوں کے متعلق ان سے باز پرس کی جاتی ہے۔ تو شیطان ان کو کہتا ہے کہ انکار کر دو۔ اور اپنے نفسوں سے قدرت اٹھا دو۔ یعنی ان اعمال میں اپنے آپ کو بیچ میں نہ لو۔ اس لئے کہ تم نے جو کچھ بھی کیا۔ اس میں فاعل و حقیقت اللہ ہی تھا۔ اور تم لوگوں کے اعتقاد کے موافق تم ہی ہو۔ اور قسم حلف لینے والے کی نیت پر ہوتی ہے۔ پھر وہ حلفا کہہ دیتے ہیں۔ کہ ہم نے کچھ نہیں کیا۔ اور کبھی حق کے لباس میں ان میں سے کسی سے یہ راز کوئی کرتا ہے۔ کہ بیشک میں اللہ ہوں۔ تمام حرام چیزیں تیرے لئے میں نے مباح کر دی ہیں پھر جو تو چاہتا ہے۔ کہ یا یہ کہ محرمات میں سے فلاں فلاں کام کرنے کی تجھے اجازت ہے۔ تجھے ہر کوئی گناہ نہیں ہے اور یہ تمام باتیں غلط نہیں ہوتیں۔ مگر اس وقت جبکہ ابلیس ان پر ظاہر ہو۔ ورنہ حق تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان ایسی خصوصیات و اسرار ہیں جو اس سے بڑھ کر ہیں۔ اور حقانی و جدانیات کیلئے اہل اللہ کے ہاں علامتیں ہیں جن کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ بجز اس کے نہیں۔ کہ یہ باتیں ان لوگوں پر شبہ ہو جاتی ہیں۔ جن کا اصول کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ان علامات کی معرفت نہیں ہوتی۔ ورنہ اس قسم کی چیزیں اس شخص پر مخفی نہیں رہتیں جس کو اصول کی معرفت ہو۔ دیکھو۔ میرے سید شیخ عبدالقادر کا ذکر کرتے ہیں۔ کہ وہ ایک جنگل میں تھے۔ انکو کہا گیا کہ اے عبدالقادر! میں اللہ ہوں۔ تیرے لئے میں نے حرام چیزوں کو مباح کر دیا پس جو تو چاہتا ہے۔ کہ آپ نے اس کہنے والے کو کہا۔ تو نے جھوٹ بولا۔ بیشک تو شیطان ہے۔ جب ان سے پوچھا گیا کہ آپ نے کس طرح معلوم کیا تھا کہ وہ شیطان ہے۔ کہ خدا تعالیٰ کے اس قول سے کہ خدا بے کاموں کا حکم نہیں دیتا۔ جب اس لعین نے مجھے اس بات کا حکم دیا تو میں نے جانا۔ کہ وہ شیطان ہے۔ جو مجھے گمراہ کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ خود اس قسم کی باتیں خدا کے ان بندوں پر جاری ہوتی ہیں جن کو حق کی معیت حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ اہل بدوہ وغیرہ کو یہ بات پیش آئی۔ اور یہ مقام ہے جس کیلئے انکا نہیں کر سکتا۔ میرے ابتدائی حال میں اس سے کچھ مجھے پروقت آچکا ہے۔ اور اس حال میں میرا وجود مثلاً ہوا اعتقاد پھر حق تعالیٰ نے سیدی و شعی، استاد الدین و شرف الدین سید اللہ لیا، ائمہ حقین الی المعروف الشیخ اسمعیل بن ابراہیم الجہرقی کی برکت سے مجھے اس مقام سے نکالا۔ بیشک اس نے میرے حال پر

عنایت کی میں اس حالت میں عنایت ربانی سے نجات رحمانہ سے ہو رہا تھا۔ یہاں تک کہ حق تعالیٰ نے اپنی نظر عنایت سے اپنے بند کو دیکھا اور اپنا مقرب بنالینہ پس اچھا ہے۔ سید فاضل اور اچھا ہے۔ شیخ کامل میرے جامعہ و قصیدوں میں اس کے متعلق نیز قصیدہ

وافی المحبت فزاسرہ محبوبہ بشر لہ یا بشر لہ دام مطلوبہ

ترجمہ۔ محبت حج او اکیا پھر اسی انشاء میں اس کے محبوب کی ملاقات کی اس کو بشارت ہو۔ خوشخبری ہو کہ یہ ہے اس کا مطلوب

قدم الحبيب بعيد هجر يا لها من فرجة واهى السقيم طيبه

ترجمہ۔ دوست مدت کے بعد ملا۔ اس بات کی خوشی پر تعجب آتا ہے۔ کہ اس کے طیب نے بیمار کی دوا کی۔

يا قدرة العسال هل هذا الهنا يناد ام ياردف انت كثيبه

ترجمہ۔ شہد ہائے والے اس کے قدر تعجب ہے کہ کیا یہ شاخ ہے جو جھوم رہی ہے یا وہ تیرے شاخ وازنہ کی ایک شاخ ہے۔

وبخاله المسكى تفت عن التقى لكن هدى الى للسلافة طيبه

ترجمہ۔ اور تو اس کے شکیں تل سے پرہیز نگاری کی پے در پے نقل لیتا ہے۔ لیکن مجھے اس کی خوشبو نے شرب کی راہ بتائی ہے

ابرو دتقرذا الاقحاح ولؤلؤ نظمت على مرجان فيه حبوبه

ترجمہ۔ اس کے اگلے انت ایک شوخ خطو وار جامہ ہے۔ اور موتی ہیں۔ کہ مرجان یعنی سڑھوں پر پڑے ہوئے ہیں۔ جن میں اس کے دہان

ای شعر لیلک هل یخصی صباحه ای خدیو ملک هل یجی غروبہ

ترجمہ۔ تعجب ہے۔ تیری رات کے بالوں پر یعنی تیرے سیاہ بالوں پر کہ کیا ان کی صبح روشنی دیگی۔ یعنی کیا وہ کبھی سفید

ہوں گے۔ اور تعجب ہے۔ تیرے دم شباب کے رخساروں پر کہ کیا اس کا غروب بھی ہوگا۔

ا سنة ام اسعد تلك المقي وخصيب قلبی ام فذاك نصيبه

ترجمہ۔ کیا وہ گوشت پر چشم بھالے ہیں۔ یا تیر ہیں۔ اور وہ میرے دل کا نصیب ہے۔ یا اس کا نصیب ہے۔

اقسی حاجبه الى كم قسوة هب اننى هدف السنت نصيبه

ترجمہ۔ اس کے ابرو کی کمان کس قدر سخت ہے۔ کیوں نہیں۔ تو ضرور کسی نشان پر تیر لگاؤ گناہ وہ نشان مجھ کو فرض کر

يا ايدها الواشون لا كان الوشا يا ايدها الرقبا اميت سرقيبه

ترجمہ۔ اے سخن چینوں سخن چینی کی کوئی بات نہیں رہی۔ اے رقیب جو اس کا رقیب ماوا کیا۔

لله فقد كما عدمت لقا كما لولا كما ضم الحبيب حبيبہ

ترجمہ۔ خدا کرے تم دونوں یعنی عیب چین اور رقیب مفقود ہو جاؤ۔ تمہاری شکل معدوم ہو جائے۔ اگر تم ہو۔ تو دوست اپنے

دوست سے چمٹ جائے۔

افلستما تریا یو سئل نشر لہ سحر افی المستنہام حبوبہ

ترجمہ۔ کیا پھر تم اس کو نہیں دیکھتے ہو۔ کہ وہ اپنی خوشبو صبح کو بھیجتا ہے۔ پھر اس کا چلنا عاشق کو زندہ کر دیتا ہے۔

انامن یغضم حبيبہ عند اللقاء خوف الرقيب فلا یبیتن رقيبہ

ترجمہ۔ میں وہ ہوں جو ملاقات کے وقت اپنے دوست سے چپٹ جاتا ہے۔ اس اندیشہ سے کہ قریب نہ آجائے۔ اور اس کا قریب ظاہر نہیں ہوتا۔

لہ انس مجابا لہذا انستہ
 حتی اجتوی خوض الدجی مرکوبہ
 ترجمہ۔ میں نے قریب کو صبح سے انوس نہیں کیا۔ پارہ شب سے انوس کیا ہے حتی کہ شب تاریک میں ہی ساری چلتی ہے
 مرکب الاسنة والذوا بیل شرع
 ماصدہ عن حی خطوبہ
 ترجمہ۔ وہ قریب بھالو اور بار یک نینوں کو لیکر سوار ہوتا ہے۔ بڑے بڑے کام اس کو فی نام عورت کے محل سے نہیں دکتے
 کادوت بجائب عنزمہ تکبو بھا
 فاشتد منها بالعبان بخیدہ
 ترجمہ۔ اس کے عزم کے عمدہ گھوڑے قریب ہے۔ کہ ان نیزوں سے اونہ گھر پڑیں۔ پھر عزم کی باگ سے اس کا گھوڑا سخت جوجا
 وطرقنت سعدی والسہام کا ذہا
 نیسان صدق برقدہ مسکوبہ
 ترجمہ۔ اور میں نے اپنے سعد گھوڑے کو اور تیر کو چلایا اور وہ اس طرح چلا۔ گویا کہ وہ سچائی کا ہے۔ اس کی روانی اسکی
 برق ہے یعنی وہ بجلی کی طرح جاتا ہے۔

حتی انخت مطیتی فی منزل
 لمدید ع الا بالاہیل غریبہ
 ترجمہ۔ حتی کہ میں نے اپنی سواری کو ایک ایسی منزل میں بٹھایا جس نے اپنے مسافر کو اپنے ایک رہنے والے کے ساتھ چھوڑا۔
 داربھا سعاد مغنی مغرب
 عنقاؤہ فوق السماک تزیبہ
 ترجمہ۔ وہ ایک ایسا گھر تھا کہ سعادت مندوں کے لئے وہ ایک بے نیاز کرنے والی منزل تھی جس کے عنقاؤ مغرب کی بلندی
 کے اوپر رہنے کی تمت لگائی جاتی ہے۔ مطلب یہ کہ عنقاؤ مغرب یعنی حق کو میں نے بڑی ہنس پر دازی کے بعد گھر میں پالیا جس
 کی نسبت تمت لگائی جاتی ہے۔ کہ وہ اوپر ہے۔ جس گھر میں میں نے اس کو پایا وہ خود ہی اس کا رہنے والا تھا جس کے ساتھ
 اس گھر نے مجھ کو چھوڑا۔

داربھا حل المکارم والعبلا
 فاجود جود ذفا ذہا وخصیہ
 ترجمہ۔ وہ ایسا گھر تھا کہ تمام بزرگیاں اور بلندیاں اس میں اتر پڑیں۔ پس اس کے معنی میں خوش عشی جود اور بخشش بریں ہی تھی
 داربھا اسماعیل اہمسی ابن سما
 اسماء اسماء راحہ وشتیدہ
 ترجمہ۔ اس گھر میں میری ہر شہ اسماعیل تھا کہ میرا نام اسماء کی بلندی سے ایک نام تھا جو اس گھر کی کشادگی اور کھلی اندیشہ
 یعنی ہم نسب تھا یعنی اس گھر میں ایسی وسعت ہے کہ اگر حق کی طرف ان معنوں کو لکھاؤ تو بھی درست ہیں۔ کہ یہ اور
 بہرہ شد ایک ہی اصل روانہ کی خریشیں ہیں۔ اور اگر عالم خلق میں دیکھو تو بھی درست اس لئے کہ میرے باپ کا نام ابراہیم
 ہے اور میرے مرشد کے باپ کا نام بھی ابراہیم ہے۔ واند اعلیٰ بالصواب

ملک القضاہ وکامل الذات الذی
 فاح الشماں بعطرہ وحبیبہ
 ترجمہ۔ وہ صفات کا بادشاہ اور ذات میں کامل تھا۔ کہ جس سے شمال اور جنوب معطر ہو گیا۔

ملک ملوک اللہ تخت لوائے مابینہما وھوبہ و سالیبہ

ترجمہ۔ وہ ایسا بادشاہ ہے۔ کہ اللہ کے تمام بادشاہ اس کے جھنڈے تلے میں سوہ سب اس امر کے درمیان ہیں کہ وہ کسی کو بخشے۔ اور کسی سے چمین لیتا ہے۔

اسد دم الاساد عند حسامہ نسرونی مخ النسر خلیفہ

ترجمہ۔ ایک شیر تھا۔ کہ شیروں کا خون اس کی ناز نمایاں ہے۔ اور ایک سر تھا کہ شیروں کے مغز میں اس کا پنجر تھا۔

بحر لالی التاج من امواجہ فوق الرؤس علی الملوک وھیبہ

ترجمہ۔ ایک دریا ہے۔ کہ تاج کے موتی اس کی لہروں سے ہیں۔ کہ بادشاہوں کے سروں پر اس کی بخشاؤں ہیں۔

قطب الحقیقۃ محور الشرع الضیاء فلک الولاء محیطہ و عجیبہ

ترجمہ۔ حقیقت کا قطب اور شریعت روشن کا محور ہے۔ وہ ایک ایسا فلک ہے۔ کہ محبت اور دوستی اس کا محیط ہے۔ اور وہ اس کی ایک عجیب چیز ہے۔

واخوا التمكن من صفات طالما حضراتہ قاتب دینہن سر قیبہ

ترجمہ۔ وہ صفات سے ممکن کہ لازم پکڑنے والا ہے۔ بسا اوقات جب گردنیں کٹتی ہیں۔ تو ان کے قریب اس کے رقیب کی گردن بھی ہوتی ہے۔

لذہ ذلک من مذیک ناھب بل و اھب بدی و لھسن ذیبہ

ترجمہ۔ خدا کے لئے غارت کرنے والے بلکہ میرے خون اور گوشت کو پھرنے کو دینے والے بادشاہ سے میری خبر لو۔

و یعزبنا ملک العقیم من ابتغی و یذل من ھو شاء فھو حسینہ

ترجمہ۔ اور ملک ویران سے جسے چاہتا ہے۔ عزت دیتا ہے۔ اور جسے چاہتا ہے۔ ذلت دیتا ہے۔ پھر وہی اس کا حساب کرنے والا ہے۔

یا ابن ابراھیم یا بحر الندی یا ذا الجبرتی الجبور طیبہ

ترجمہ۔ اے ابراہیم کے بیٹے اے سخاوت کے دریا۔ اے صاحب جبروت کہ جس کا طیب ٹوٹی ہڈیوں کو درست کرنے والا ہے

أعبدك الجحلی منك عنایہ صباغة صبغ الحب حبیبہ

ترجمہ۔ اے وہ شخص کہ تیرا بندہ جلی تیری عنایت سے ایسا رنگا ہوا ہے۔ جیسے دوست اپنے محبوب کے رنگتا ہے۔

انت الکریم بخیر شک وھوذا عبد الکریم و منك یوحی طیبہ

ترجمہ۔ تو بہ شک کریم ہے۔ اور وہ یہ عبد الکریم ہے۔ کہ تجھ سے بڑے خوش کی امید رکھتا ہے۔

والسامعون وناشدو لا جمیعہم اذیاف جودك اذ یعم سکویہ

ترجمہ۔ سننے اور پڑھنے والے سب تیری جود اور بخشش کے ہمان ہیں۔ جبکہ اس کا جاری ہونا عام ہوتا ہے۔

ما انت یا غصن النقا بالمنحی الا الخزامی قد تنشر طیبہ

ترجمہ۔ اے پاکیزگی کی شاخ کہ تو جھکنے والی نہیں ہے۔ مگر خدائی کہ ایک نہایت خوشبودار گھاس ہے۔ کہ اس کی خوشبو کبھی پھیل جاتی ہے۔

قسمًا بمحکة والمشاعر والذی من اجلہ ہجر المنام کثیبہ
ترجمہ۔ قسم ہے کہ کی اور اس کی مشاعر کی اور اس شخص کی جس کی وجہ سے اس کا غمناک فیند کو ترک کر دیتا ہے
صاحب قلبی قط شیدا غیر کہ۔ کلاولیس سوا کہ مطلوبہ
ترجمہ۔ کہ میرے قلب کی محبت سوائے تمہارے بالکل کسی چیز کے ساتھ نہیں ہے۔ اور نہ ہی تمہارے سوا کوئی اس کا مطلوب ہے۔

ابلیس اور اس کے رنگازنگ مظاہر کے متعلق اتنا ہی بیان کافی ہے۔ ورنہ اگر ہم ان سات مظاہر میں سے صرف ایک مظہر میں بھی ہم اس کے تنوع کو پورے طور پر بیان کرنے لگیں۔ تو کئی جلدیں تیار ہوں مثلاً جیسا کہ وہ اعلیٰ طبقات پر کہ عارفین کے طبقات ہیں۔ ظاہر ہوتا ہے۔ انہی کا بیان ختم نہیں ہو سکتا۔ چرچہ کہ اونٹے طبقات کے مظاہر کا بیان ہو۔ اس میں یہ قدرت ہے۔ کہ وہ اونٹے طبقات پر ان تمام مظاہر میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ جن میں وہ اعلیٰ طبقات پر ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس کا عکس صحیح نہیں۔ پھر وہ بعض عارفوں کے پاس آتا ہے۔ اور کبھی ان پر بہ حیثیت اسم الہی ظاہر ہوتا ہے۔ اور کبھی بہ حیثیت وصف۔ اور کبھی بہ حیثیت ذات اور کبھی بہ حیثیت عرش۔ اور کبھی بہ حیثیت کرسی۔ اور کبھی بہ حیثیت لوح۔ اور کبھی من حیث القلم۔ اور کبھی من حیث العلماء اور کبھی بہ حیثیت الوہیت ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان پر اونٹے اعلیٰ وصف میں ظاہر ہوتا ہے۔ سوائے بعض اولیاء کے اسے کوئی نہیں پہچان سکتا۔ جب ولی اس کو پہچان لیتا ہے۔ تو جس چیز سے وہ اسے گراہ کرنا چاہتا ہے۔ وہ ضلالت عارف کے حق میں ہدایت بن جاتی ہے۔ جس سے وہ بارگاہ الہی کا مقرب ہوتا ہے۔ ایسا ہی وہ ہمیشہ ولی کے ساتھ کرتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ وقت آجاتا ہے۔ جو ایک مضبوط اور محکم امر ہے جس میں ولی حقائق الہیہ سے متحقق ہوتا ہے۔ اور حکم تمکین اس میں ایک حال سے دوسرے حال میں بدلتا رہتا ہے۔ اس وقت ابلیس کا حکم منقطع ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات اس کے حق میں قیامت تک باقی رہتی ہے۔ کیونکہ یَوْمَ الدِّینِ قیامت کے دن کو کہتے ہیں۔ اور عارف جب تیسرے مرتبہ میں اللہ میں فانی ہوتا ہے۔ اور مٹ جاتا ہے۔ اور پس جاتا ہے۔ تو اس کی قیامت صغریٰ اس پر قائم ہو جاتی ہے۔ پس پس اس کا آخری امر یَوْمَ الدِّینِ ہے۔ پس ہم اس امر کے واضح کرنے میں اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اس راز کا ناش کرنا مناسب نہیں۔

پھر جانتا چاہئے۔ کہ شیاطین ابلیس علیہ اللعنت کی اولاد ہیں۔ کہ جب وہ نفس طبعیہ پر قدرت پالیتا ہے۔ تو وہ دل کی نارشہوائیہ کاغادات حیوانیہ سے کالج کر دیتا ہے۔ پھر اس سے شیاطین پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ آگ سے چڑھگاریاں پیدا ہوتی ہیں۔ اور زمین سے نباتات پھر وہ اس کی اولاد ہے۔ اور اس کے

اتباع ہیں۔ کہ وہ منسل احادیث نفس قلب میں وسوسے ڈالتے ہیں۔ اور لوگوں کو گمراہ کرتے ہیں۔ اور انہی کا نام وسواس خناس ہے۔ اور یہ بنی آدم میں اس کی مشارکت ہے۔ جیسا کہ قرآن شریف میں وارد ہوا ہے وَشَارِكُهَا فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ۔ پھر ان میں سے بعض پر طبیعت ناریہ غالب ہوتی ہے۔ وہ ارواحِ غصہ پر سے مل جاتے ہیں۔ اور بعض پر طبیعت نباتیہ حیوانیہ غالب ہوتی ہے۔ وہ بنی آدم کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور وہ شیطانِ محض ہے۔ جیسا کہ خرافاتِ عالمیہ۔ شَيْطَانِ الرَّجُلِ اور یہ جو بنی آدم کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ اس کے سوار ہیں۔ اس لئے کہ وہ ان شیطانیوں سے جو ارواحِ غصہ پر سے ملتی ہوتے ہیں قوی تر ہوتے ہیں۔ دنیا میں یہ اس کے فتنوں کے اصول ہیں۔ اور وہ اس کے فروغ ہیں۔ اور پیادے ہیں۔ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَاجْلِبْ عَلَيْهِ حَيْكِلَاكَ وَرَجِلَاكَ۔ پھر جانا چاہئے۔ کہ اس کے آلات میں سے سب سے زیادہ قوی غفلت ہے۔ یہ اس کے لئے بمنزلہ تلوار کے ہے۔ جس سے وہ قطع کرتا ہے۔ پھر شہوت ہے۔ اور یہ بمنزلہ تیر کے ہے۔ جس کو وہ مقتل میں پہنچاتا ہے۔ پھر ریاست ہے۔ کہ وہ بمنزلہ قلعوں کے ہے۔ جس سے وہ زائل ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔ پھر جہالت ہے۔ اور وہ بمنزلہ سواری کے ہے۔ جس پر وہ سوار ہو کر جہاں چاہتا ہے۔ چلا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد اشعار۔ قصے۔ کہانیاں۔ شہزادیاں کھیل کود کی باتیں وغیرہ ہیں۔ جو باقی آلاتِ جنگ کی مانند ہیں۔ لیکن غور میں سووہ اس کی نائب اور اس کی برسیاں ہیں۔ جن سے جو چاہتا ہے کروا تا ہے۔ اس کے لشکر میں عورتوں سے بڑھ کر کوئی مؤثر چیز نہیں ہے۔ یہ اس کے وہ آلات ہیں۔ جن سے وہ مقابلہ کرتا ہے۔ اور اس کے بہت سے آلات اور موسم ہیں۔ ان تمام موسموں میں سے ایک رات ہے۔ اور شبیلہ کی شبکیں ہیں۔ اور نزع کا وقت ہے۔ اور اس قسم کے اوقات۔ اس قدر بیان اس شخص کے لئے درست اور کافی ہے۔ جو قلب رکھتا ہے۔ اور حضورِ قلب سے کان لگا کر سنتا ہے۔

فصل

پھر اس کے بعد جانا چاہئے۔ کہ اصطلاح میں نفس پانچ قسم پر ہے۔ (۱) نفس حیوانیہ (۲) نفس انسانیہ (۳) نفس لمبہ (۴) نفس بامرہ (۵) نفس مطمئنہ۔ اور یہ تمام دوح کے نام ہیں۔ اس لئے کہ سوائے روح کے نفس کی اور کوئی حقیقت نہیں۔ اور حق کے سوا روح کی کوئی حقیقت نہیں۔ پس باعتبار مذکورہ بدن روح پر نفس حیوانیہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور فلسفیوں کے نزدیک نفس حیوانی وہ خون ہے۔ جو عروق میں جاری ہے۔ اور ہمارے مذہب نہیں ہے۔ اور روح کا نام اس اعتبار سے نفس بامرہ ہے۔ کہ وہ مادی حیوانیہ میں منہک ہو کر طبیعتِ شہوانیہ کے مقتضیات میں پھنس جاتا ہے۔ اور ادا مروتا نہیں کی کچھ پرواہ نہیں کرتا۔ اور نفسِ لمبہ روح کا اس اعتبار سے نام ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ بھلائی کا اُسے الہام کرتا ہے۔ نفس جو بھلائی کرتا ہے۔ وہ الہامِ الہی کی قبیل سے ہوتا ہے۔ اور جو برائی کرتا ہے۔ وہ مقتضیاتِ طبیعت ہوتی ہے۔ اور یہ اقتضائِ طبیعت بمنزلہ اس کے حکم کرنے کے ہوتا ہے۔ گویا کہ وہ بذاتِ خود ان مقتضیاتِ طبیعت کا حکم دینے والا ہے۔ اس لئے اس کا نام آثارہ پڑ گیا ہے۔ اور الہامِ الہی کی وجہ سے اس کا نام

لمحہ رکھا گیا ہے۔ اور نفس لوامہ روح کا نام اس اعتبار سے ہے۔ کہ وہ رجوع الے الحق اور مقتضیات طبعی سے نفس کو اکھیرنے میں لگا ہوا ہے۔ گویا کہ وہ مہالک طبعی میں خوض کرنے پر نفس کو ملامت کرتا ہے اس لئے اس کا نام لوامہ ہوا۔ اور نفس مطمئنہ روح کا نام اس اعتبار سے ہے۔ کہ وہ حق پر اطمینان و آرام پا جاتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ افعال و خواطر مذمومہ بالکل اس سے قطع ہو جاتے ہیں۔ جب تک یہ بات نہیں ہوتی۔ اس کا نام نفس مطمئنہ نہیں ہوتا۔ بلکہ لوامہ ہوتا ہے۔ جب بالکل بُرے خیالات کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔ تو اس وقت اس کا نام مطمئنہ ہوتا ہے۔ پھر جب جسد پر روح آثار مثلاً تمام زمین کا طے کرنا اور غیب کا علم وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں۔ تو اس وقت صرف اس کا نام روح رہ جاتا ہے۔ اور جب خواطر محمودہ بھی اس سے منقطع ہو جاتے ہیں۔ جب کہ میرے خواطر اس سے منقطع ہو گئے تھے۔ اور اوصاف الہیہ سے وہ متصف ہوتا ہے۔ اور حقائق ذاتیہ سے وہ متحقق ہوتا ہے۔ تو عارف کا نام اس کے معروف کا نام جس کو اس نے شناخت کیا ہے۔ اور اس کی صفات اس کی صفات اور اس کی ذات اس کی ذات ہو جاتی ہے۔ وَاللّٰهُ یَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ یَهْدِی السَّبِيلَ

ساٹھواں باب

انسان کامل کے بیان میں

جاننا چاہئے۔ کہ یہ باب تمام ابواب سے عہد ہے۔ بلکہ تمام کتاب اول سے آخر تک اس باب کی شرح ہے۔ پس اس بات کو سمجھ۔ جان کہ جمیع افراد انسانی میں سے ہر ایک اپنے کمال کے ساتھ دوسرے کا نسخہ ہے۔ جو بات ایک میں ہے۔ وہ دوسرے میں پائی جاتی ہے۔ ہاں عارضی اسباب اس سے مستثنیٰ ہیں مثلاً جس کے ہاتھ پاؤ کٹ جائیں۔ یا کسی عارضہ کی وجہ سے اپنی ماں کے پیٹ سے ہی اندھا پیدا ہو۔ اور جب کوئی عارضہ پیدا نہ ہو۔ تو پھر افراد انسانی مثل دو متقابل آئینوں کے ہیں۔ کہ ان میں سے ہر ایک میں دوسری بات پائی جاتی ہے۔ جو دوسرے میں پائی جاتی ہے۔ لیکن بعض میں وہ اشیاء بالقوہ ہوتی ہیں۔ اور بعض میں بالفعل۔ اور وہ نفس کاملہ انبیاء و اولیاء میں چھوڑ دیا کمال میں متفاوت ہوتے ہیں۔ بعض ان میں سے کامل اور اکمل ہوتے ہیں۔ لیکن اس وجود تعینات میں جس کمال میں محمد صلعم متعین ہوئے ہیں۔ کوئی شخص متعین نہیں ہوا۔ آپ کے اخلاق۔ احوال۔ افعال اور بعض اقوال اس امر کے شاہد ہیں۔ کہ وہ اس کمال میں منفرد ہیں۔ وہ انسان کامل ہیں۔ اور باقی انبیاء

واولیاء مکمل صلوٰۃ اللہ علیہم آپ کے ساتھ ایسے ملحق ہیں۔ جیسے کامل اکمل سے ملحق ہوتا ہے۔ اور آپ کے ساتھ وہ نسبت رکھتے ہیں۔ جو فاضل کو افضل سے ہوتی ہے۔ لیکن مطلق انسان کامل جو میری تالیفات میں آیا ہے۔ ان کے مقام اعلیٰ و ارفع کے پاس ادب سے میری مراد اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے میرے اس نام کے رکھنے میں ایک یہ راز ہے۔ کہ مطلق انسان کامل کے مقام پر میں نے جو اشارات و تنبیہات کی ہیں۔ ان اشارات کی اضافت سوائے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کی طرف مناسب نہیں۔ اور نہ ہی ان عبارات کا کسی کی طرف منسوب کرنا جائز ہے۔ لیکن اسم محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی ان کا مصداق ٹھہر سکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ بالاتفاق انسان کامل ہے۔ اور کاملین میں سے کسی میں ان کا سا خلق و اخلاق نہیں پایا جاتا۔ اور اسی کے مطلق میں نے یہ تصدیق مستحکم بالدرۃ الوحیدۃ فی اللجۃ السعیدۃ کہا ہے۔

قلب اطاع الوجد فیہ جنانہ وعصی العواذل سترۃ و لسانہ

ترجمہ۔ وہ ایسا قلب ہے۔ کہ اس میں وجد نے اس کے دل کی اطاعت کی ہے۔ اور اس کے سر اور اس کی زبان نے اطاعت گروں کی نافرمانی کی ہے۔ یعنی آپ سے کوئی ایسی بات ظاہر نہیں ہوئی جس سے ملامت گروں کو متوقع ہو۔

عقد العقیق من العیون لانہ فقد العقیق ومن ہمو اعیانہ

ترجمہ۔ خون اوتنے سے آنکھوں سے عقیق کا ایک مار بن گیا۔ کیونکہ وہ عقیق کو اور ان لوگوں کو جنہوں نے اس عقیق کے وجود کا قصد کیا۔ یعنی صحابہ کرام کو گم کر بیٹھا ہے۔

الف السہا وما سہا فکا کما نظم السہی فی ہدیہ انسانہ

ترجمہ۔ وہ بیداری سے ماؤف ہو گیا ہے۔ اور سو نہ کیا۔ گویا کہ اس کی تپلی نے اسکی پلوں میں سہی دسٹھانام تیارہ اکوبر دیا۔ یہی علی بعد الدیار بحد مرع

سئل عنہ سلحا کہ۔ روت غدرانہ

ترجمہ۔ سبب دوائی شہر کے آنسوؤں سے روتا ہے۔ اسکی بابت پہاڑ کو پوچھ کر کتنے گڑھے اور جو ہر جاری ہو گئے۔

نحیدنہ وعد و نادر ز فیرہ

ترجمہ۔ آواز سے اس کا رونا رعد ہے۔ اور اسکی ڈھائیں مارنے کی آگ بجلی ہے۔ اور اس کی پلکیں جھکا ہوا بادل بنے۔

فکان بجر الد مرع یقذف درہ

ترجمہ۔ پھر گویا آنسوؤں کا دریا اپنے موتی پھینکتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ختم ہو جاتے ہیں۔ اور اس کے مرجان ہر ہو جاتے ہیں۔ یعنی آنکھوں سے خون پھوٹ آتا ہے۔

ولسن تندہی فوق ایک طائر

ترجمہ۔ اگر جنگل پر کوئی پرندہ چھپتا ہے۔ تو وہ ایسا معلوم کرتا ہے۔ کہ کوئی موت کی طرف بلائے والا ہے۔

اس سے اس کا دل دھڑکنے لگتا ہے۔

ویزیدہ شجوا حسنین مطیہ

ترجمہ۔ افلت بھاخوا الحی سربکانہ

ترجمہ - اس سواری کی آواز جس پر اس کے سوار سبزہ زار کی طرف جارہے ہیں۔ اس کے غم و اندوہ کو زیادہ کرتی ہے۔

ياسائق العيس المعجم في الشرى
ترجمہ - اسے رات میں غماں باز رہے ہوئے شتران مفید سرخ مو کے بانٹنے والے اس شخص کے پاس ٹھہر۔ جس کے غموں کا تو گیت گا کر اونٹوں کو بانٹنے لے جا رہا ہے۔

بلغ حد يثاقدا وتده مدا معي
ترجمہ - وہ حدیث اس کو پہنچا۔ جس کو میرے آنسوؤں نے اپنے مسلسل بننے سے بطریق غنفہ روایت کیا ہے۔
منعن وہ حدیث ہے۔ جو لفظ عن سے مروی ہو۔

اسند لہم ضعفی وما قد صحت من
ترجمہ - ان کی طرف میرے ضعف اور اس چیز کی نسبت کر۔ جو خبر متواتر ہے کہ آنسوؤں کا لگا ہوا جاری رہنا ہے صحیح ہو چکی ہے۔

يرويه عن عبد الله عن مقلتي
ترجمہ - اس چیز کی نسبت کر۔ جس کو قلب اپنے گرم آنسوؤں سے میری آنکھ سے روایت کرتا ہے۔ اور نیز اس چیز کی جس کو میرے دل کی آگ میرے پہلوؤں سے روایت کرتی ہے۔

عن مہجتي عن شجوها عن خاطري
ترجمہ - میری جان اور اس کے غم سے اور میرے دل کی باتوں اور میرے عشق سے جن کو قلب کا باطن اپنے اندر لپیٹے ہوئے ہے۔ روایت کر۔

عن خالك العهد لقد يدم عن الهوى
ترجمہ - عشق کے اس قدیم عہد سے اور اس بات سے کہ وہ میری روح میں اور قلب کے اندر رہنے والے ہیں۔ روایت کر۔
واسال سلمت احبتي بتلطف المسكين عند همودهم سلطانہ

ترجمہ - میرے پیاروں کے پاس جا کر میرا سلام عرض کر۔ اور یہ بات کہ وہ قلب کے بادشاہ ہیں۔ اور یہ کہ وہ مسکین پر نوازش کریں۔
واستنجد العرب الكرام تقطفا لمضيق في همهم اذمانہ

ترجمہ - اور باز راہ مہربانی عرب کرام سے اس شخص کے لئے دو مانگ جو انے بحر میں اپنے زمانے ضائع کر چکا ہے۔
لا يوحشك عزهم وعلوهم تلك الديار بوفدها او طانہ

ترجمہ - ان کی عزت۔ بزرگی اور علو تجھ کو وحشت میں نہ ڈالے۔ یہ شہر اپنے وفادار کے لئے اس کے اوطان میں۔
كلا ولا تنس الحدیث فحبهم قصص الصبا بة لحد تنزل قرا نہ

ترجمہ - حدیث کو ہرگز نہ بھول کہ ان کی محبت عشق بازی کے قصے ہیں جن کو تو ہمیشہ بڑھتا رہیگا۔
ما آيسوا المقطوع من ايسا لهم بل السوة بانها حخلا نہ

ترجمہ۔ پچھڑے ہوئے حق کے ساتھ ان کے ملانے سے یس نہیں ہوئے۔ بلکہ اس بات نے ان کو مانوس کر دیا ہے کہ وہ اس کے دوست ہیں۔

قد كنت اعهدهم حفظ الوداد ذليلت شعري هل هم اخوانه

ترجمہ۔ دوستی کے نگاہ رکھنے کا میں نے ان سے عہد لیا ہوا تھا۔ کاش کہ میں جانتا کہ وہ اس کے بھائی ہیں یا غرض صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صحابی سے فرمایا تھا کہ تم میرے صاحب ہو۔ اور میرے بھائی وہ ہیں جو تمہارے بعد ہوں گے

ولقد انزه عن خيابة عهدنا شان الجيب وان يكن هو شانه

ترجمہ۔ میں جیب کی شان کو عہد میں خیانت کرنے سے منزہ جانتا ہوں۔ اگرچہ خیانت کرنا بھی جیب کی شان میں ہے

حيا الاله احبتي وسقا همو غيتا يجود بوبله سكبانه

ترجمہ۔ میرے جیب اللہ کی بارش ہیں۔ سن کی سیرانی ایک ایسا بادل ہے۔ جو بزرگ قطروں سے برسنے کی فیاضی کرتا ہے

يحييابه الريح الخصب ولحيزل حيا تيس بورقه اعضانه

ترجمہ۔ سرسبز زمین اسی سے زندہ ہوتی ہے۔ اور ہمیشہ زندہ رہیگی۔ اس کی شاخیں پتوں سمیت جھومتی رہیں گی۔

انجبالذالك المحي كيف ليمه قحط السنين واحمد نيسانه

ترجمہ۔ اس بادل کیلئے تعجب ہے۔ برسوں کا قحط کیسے اس کا قصد کر سکتا ہے۔ جبکہ احمد اس کی نیاں یعنی بارش کا مہینہ ہے

او كيف يظما وفدك والذ يهمو بحر يهوج بدارة طفحانه

ترجمہ۔ اس کا وفد کیسے پیاسا رہ سکتا حالانکہ ان کے نزدیک دریا ہے۔ جو موتیوں کی موجیں اٹھاتا ہے

شمس على قطب الكمال مضئيه بدر على فلك العلى سيزانه

ترجمہ۔ آفتاب ہے۔ کہ کمال کے قطب پر روشن ہے۔ ماہتاب ہے۔ کہ علو کے آسمان پر سیر کر رہا ہے۔

اوج التواظم مركزا العز الذي لمرحى العلامن حولها دورانه

ترجمہ۔ وہ اوج عظمت مرکز عزت ہے۔ جس کے گرد علو کی چکی گردش کرتی ہے۔

ملائك وقوق الحضرة العليا على العرش المكين مثبت مكانه

ترجمہ۔ بادشاہ ہے۔ کہ حضرت عالیہ اور عرش مکین کے اوپر اپنا مرتبہ ثابت کرنے والا ہے۔

ليس الوجود باسره ان حققوا الاحبابا طفحته نباته

ترجمہ۔ اگر تحقیق کی نگاہ سے دیکھو۔ تو جو دنیا بھر جناب کے کوئی چیز نہیں جس کو اس کے خم اوپر نہ آئے ہیں۔

الكل فيه ومنه كان وعنده نقض الدهور ولسه نزل انصانه

ترجمہ۔ کل اُسی میں ہے۔ اور اسی سے ہے۔ زمانے و امان نانی ہو جاتے ہیں حالانکہ اس کے زمانے ہمیشہ رہتے ہیں۔

فانخلق تحت سما علاه كحز ولى والا مري يومه هتاتك لسانه

ترجمہ۔ پس خلق اس کے علو کے آسمان کی تخت میں مثل ایک انبی کے اند کے ہے۔ اور اس کو ملایکی زبان مضبوط کرتی ہے

والكون اجمعه لديد كخاتم
ترجمہ۔ تمام موجودات اس کے نزدیک ایسی ہے جیسے انگلی میں انگوٹھی اس کے بزرگ کون اسی سے پیدا ہوئے۔
والملاك والمملوك في تياره
ترجمہ۔ ملک اور ملکوت اس کی موج میں مثل قطرہ کے ہیں۔ بلکہ اس کا مرتبہ اس سے بھی بلند ہے۔
وتطيعه الاملاك من فوق السمل
واللوح ينفذ ما قضاه بنسائه
ترجمہ۔ آسمان کے اوپر فرشتے اس کی اطاعت کرتے ہیں۔ اس کی انگلیوں کی قضاء کو لوح جاری کرتی ہے۔
فلکم دعا بالخلعة الصامخا
وت مثل ما حاءت له غفر لانه
ترجمہ۔ تمہارے لئے ان کی بزرگی کا ایک یہ نشان ہے۔ کہ اس نے ٹھوس زمین کے درخت کو بلایا پھر وہ اس طرح آیا۔ جیسے ہرن دوڑ کر آتے ہیں۔

ناهيك شق البدر منه يا صبح
والبدر اعلى ان يزل قروانه
ترجمہ۔ تیرے لئے یہی کافی ہے کہ اس نے اپنی انگلی سے چاند کو دو ٹکڑے کر دیا۔ حالانکہ بدر اس بات سے اعلیٰ ہے کہ اس کا قرآن زوال میں آئے۔

شهد بمكنة اليكان وخير بينة
يكون الشاهد دين كيانه
ترجمہ۔ اس کے مرتبہ کی خود صاحب کون نے یعنی خدا تعالیٰ نے شہادت لے دی۔ اور سب گواہوں میں بہتر و گواہ ہے جو تمام موجودات کا مالک اور پیدا کرنے والا ہے۔

هونقطة التحقيق وهو محيطه
هو مركز التشرع وهو مكانه
ترجمہ۔ وہ تحقیق کا نقطہ اور اس کا محیط ہے۔ وہ تشریع کا مرکز اور اس کا مکان ہے۔

هو در بحر الوهة وخضماها
هو سبب فرض عبودة ومعانه
ترجمہ۔ وہ بحر الوہیت کا موتی ہے۔ اس کا وسطہ میانہ اور منظم چیز ہے۔ وہ زمین عبودیت کی تلوار ہے۔ اور اس کے معنی ہیں۔

هو هاؤة هو واة هو باؤة
هو سينه والعين بل انسانه
ترجمہ۔ وہ اس کی باؤ ہے۔ واؤ ہے اور باؤ ہے۔ وہ اس کا سین ہے۔ عین ہے۔ بلکہ اس کی آنکھ کی پتلی ہے انسان
بمعنی مرکب چشم

هتافه هونونه هو طاءة
هونورة هوناركا هورانہ
ترجمہ۔ وہ اس کا تافہ ہے۔ نون ہے طاء ہے۔ وہ اس کا نور ہے۔ نار ہے۔ وہ اس کا ران ہے۔ ران ہونورہ اند
ست دور از تران مگر قدم ندارد۔ منتوی الارب

عقد اللوا بحمد وثناؤه
فالدھر دھر ولا وان اوانه

ترجمہ۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی ثناء کا جھنڈا گاڑ دے۔ پس زمانہ زمانہ ہے۔ اور وقت اس کے وقت ہیں۔“

وله الوساطة وهو عين وسيلة

ہی الفتی بجلی بھار حمانہ

ترجمہ۔ وساطت اسی کے لئے ہے۔ اور وہ عین وسیلہ ہے۔ جو ان کے لئے اس وسیلہ سے اس کا رحمن ظاہر ہوتا ہے۔“

وله المقام وذالك المحمود ما

لم يد رمن شأن تعالی شانہ

ترجمہ۔ اس کے لئے مقام ہے۔ اور وہ مقام محمود ہے۔ کہ اس کی شان کوئی نہیں جان سکتا۔ وہ بڑی شان والا ہے۔“

میکال طست موجه من بحرہ

وکن اک روح امینہ وامانہ

ترجمہ۔ میکائیل اس کے دریا کی موج کا ایک ٹشت ہے۔ اور ایسا ہی وہ روح ہے۔ جو اس کا رحمن اور اس کی روح

ہے یعنی جبریل علیہ السلام

وبغیة الاملاك من مائة

کالثلج بعقدۃ الصبا وحرانہ

ترجمہ۔ باقی فرشتے ایت سے مثل برف کے ہیں۔ جس کو صبا جلا دیتی ہے۔ اور اس کے پیاسے ہیں۔“

والعرش والکوسى ثم المنتهى

مجلاہ شمع محلہ ومکانہ

ترجمہ۔ عرش۔ کرسی پھر درۃ المنتہی اس کے جلوہ گاہ ہیں۔ پھر اس کا محل اور اس کا مکان ہیں۔“

وطوى السموات العللا بعروجه

طی السجود کمد لچر کبانہ

ترجمہ۔ اپنے معراج میں بلند آسمانوں کو اس طرح لپیٹا۔ جیسے کہ کافذ کو لپیٹتے ہیں۔ یا جیسے کہ رات کو چلنے والا

اپنی سواریوں کو باندھتا ہے۔“

انبا عن الماضی وعن مستقبل

کشف القناع وکماضا برهانہ

ترجمہ۔ ماضی اور مستقبل سے خبر دی۔ پردوں کو اٹھا دیا۔ کتنی ہی دیس میں اس کی روشن ہو چکیں۔“

وانت یدلاک بسمال قیصرہ

فضر قها وکسری ساقط ایوانہ

ترجمہ۔ اس کے دونوں ہاتھ قیصر کے مال کو لائے۔ پھر اس مال کو بانٹ دیا۔ اور کسری کے محل کو گرا دیا۔“

ولکم لخلق یضیی بنوره

یجھدی بذکرہ الہدی جیوانہ

ترجمہ۔ اور تمہارے لئے اس کا یساف خلق ہے۔ کہ جس کے نور سے روشنی حاصل ہوتی ہے۔ اس کے ذکر سے ہمت

بیت پاتے ہیں۔“

ولکم تطهر فی التزکی وانتقی

حتی اسرقی صلا یرام عیانہ

ترجمہ۔ تمہارے لئے نہایت پاک اور مطہر ہونے میں اس کی ایک دلیل یہ ہے۔ کہ وہ پاک ہوا۔ حتی کہ پاکی کے

اس مقام پر اس نے ترقی کی۔ کہ آنکھ اس کے وجود کو بہ ب لطافت کے دیکھ نہیں سکتی۔“

انبا عن الاسرار اعلانا واولہ

یفش السریۃ للوای اعلانہ

ترجمہ۔ اس نے اسرار سے بطور اعلان کے خبر دی۔ حالانکہ اس کے اعلان نے خلق میں راز کو فاش نہیں کیا۔“

ذظم الدادی فی عقو و حدیثہ متشرات فوقها عقیانہ

ترجمہ۔ اپنی حدیث کی لڑیوں میں براگندہ موتی پر دوٹے۔ کہ جن کے اوپر اس کی زرغالص ہے۔

حتی یتلغ فی الامانہ حقہا من غیر ہتک سرامہ خوانہ

ترجمہ۔ حتی کہ بغیر ہتک کے جس کا کہ اس کا خائن قصد کرتا ہے۔ حق امانت کو ادا کر دیا۔

اللہ حسبی ما لا حسد منتہی وبہد حد قد جاءنا فرقانہ

ترجمہ۔ اللہ مجھ کو کافی ہے۔ احمد کی کوئی ایما نہیں ہے۔ اس کی مدح میں ہمارے پاس اس کا فرقان آچکا ہے۔

حاشا لہ لتدرک لاجل غایۃ اذ کل غایات النہا بدانہ

ترجمہ۔ ہاں کی ہر خدا کی غایت کا کسی نے اور اک نہیں کیا۔ اس لئے کہ کل اشتہاد ہے اس کی ابتدا ہیں۔

صلی علیہ اللہ مہمہا من مزمت کلمہ علی معنی یرمہ بیانہ

ترجمہ۔ اللہ نے ان پر درود بھیجا۔ جبکہ کلموں نے ایسے معانی پر کہ اس کے بیان کو ختم کریں۔ رزمہ کیا۔

والا لوالا اصحاب والانساب والاقطاب قوم فی العلاخوانہ

ترجمہ۔ اور انکی آل۔ اصحاب اور انسب پر اور اقطاب پر کہ وہ ایک قوم ہے۔ جو علویں اس کے بھائی ہیں۔

ترجمہ عرض کرتا ہے۔ کہ ابتدائے حال میں جبکہ بطریق سلوک اس عاجز کو بھی تصوف کا خط تھا۔ اور سیدی

و مرشدی میاں محمد اسماعیل صاحب دو کوئی الملقب بفرشتہ قدس اللہ سرہ العزیز کے فیض صحبت سے چھپ

سے عالم کا انکشاف ہوا۔ حجابات ظلماتی مرتفع ہوئے۔ تو مجھے پرہیز بات ظاہر ہوئی۔ کہ عالم ناسوت ظلی عالم ملکوت

ہے۔ اور عالم ملکوت ظلی جبروت اور جبروت ظلی لاہوت ہے۔ لاہوت بمنزلہ سر کے ہے۔ جبروت سیفہ اور ملکوت

پیت اور ناسوت ناگین ہیں۔ اور دو وصف الہی یعنی جلال و جمال جن کا ہر شے میں ظہور ہے۔ دو ماتھے ہیں۔ اور یہ

انسان کامل کی صورت ہے۔ اور حدیث خلق اللہ آدم علی صورتہ کا راز ہے۔ عالم ملکوت و جبروت و لاہوت روحانی عالم

ہیں جو تصویر کے ذریعہ ظاہر نہیں کئے جاسکتے۔ مگر تاہم سمجھانے کے لئے ہم اس مسئلہ کو تصویر کے ذریعہ ظاہر کرتے

ہیں۔ اور وہ یہ ہے :-

عالم ناسوت آسمان اور زمین ہیں۔ اور جو شے عالم ناسوت میں ہے۔ وہ سب عالم ملکوت میں بھی ہیں۔

مگر مثالی نورانی صورتوں میں اور جو کچھ عالم ملکوت میں ہے۔ وہ عالم جبروت میں ہے۔ مگر رواج مجردہ کی صورت میں۔ اور ایسا ہی عالم جبروت عالم لاہوت کا ظن ہے۔ میں نے یہ صورت حضرت پیروم شد کی خدمت میں عرض کی۔ تو آپ نے تصدیق فرمائی۔ عالم لاہوت ستر حق ہے۔ جو جمیع عوالم پر محیط ہے۔ اور یہ یاد رہے۔ کہ فناء حقیقت کا عین نہیں ہوتا۔ اور نہ من کل الوجہ اس کا غیر ہوتا ہے۔ فافہم۔ مترجم

جانتا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو نگاہ رکھے۔ کہ انسان کامل وہ قطب ہے۔ جس پر اول سے آخر تک وجود کے فلک گردش کرتے ہیں۔ اور وہ جب سے وجود کی ابتدا ہوئی۔ اس وقت سے لیکر ابد الابد تک ایک ہی ہے۔ پھر اس کے لئے رنگارنگ لباس ہیں۔ اور کینسوں اور گرجوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور باعتبار لباس کے اس کا ایک نام رکھا جاتا ہے۔ کہ دوسرے لباس کے اعتبار سے اس کا وہ نام نہیں رکھا جاتا۔ اس کا اصلی نام محمد ہے۔ اور اس کی کنیت ابو العاسم اور اس کا وہ صف عبداللہ اور اس کا لقب شمس الدین ہے پھر باعتبار دوسرے لباسوں کے اس کے نام ہیں۔ پھر زمانہ میں اس کا ایک نام ہے۔ جو اس زمانہ کے لباس کے لائق ہوتا ہے۔ پس میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنے شیخ شرف الدین اسماعیل الجبرتی کی صورت میں جمع ہوا۔ اور میں نہیں جانتا تھا۔ کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ میں یہی جانتا تھا۔ کہ وہ میرے شیخ ہیں اور یہ منجملہ ان مشاہد کے ہے۔ جن کو میں نے زبیدی میں بحری میں مشاہدہ کیا ہے۔ اور اس امر کا یہید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہر صورت میں منجملہ ہو سکتے ہیں۔ پس ادیب جب آپ کو اس صورت پر دیکھتا ہے۔ جو زندگی میں آپ کی صورت تھی۔ تو اس کا نام صورت محمدیہ رکھتا ہے۔ اور جب کسی اور صورت میں دیکھتا ہے۔ اور جانتا ہے۔ کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ تو اس کا نام وہی رکھتا ہے۔ جو اس صورت کا نام ہے۔ اور دراصل وہ نام بجز حقیقت محمدیہ کے اور کسی لئے پرواقع نہیں ہوتا۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی۔ تو نبی نے اپنے تلمیذ سے کہا کہ میں اس امر کی شہادت دیتا ہوں۔ کہ میں اللہ کا رسول ہوں۔ تلمیذ صاحب کشف تھا۔ اس نے نور کشف سے پہچان لیا۔ اور کہا کہ میں بھی گواہی دیتا ہوں۔ کہ تو اللہ کا رسول ہے۔ اور یہ ایک ایسی بات ہے۔ جس کا انکار نہیں کیا جاتا۔ اور وہ ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ سونے والا دیکھے۔ کہ فلاں شخص فلاں شخص کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ اور کشف کا دل مرتبہ یہ ہے۔ کہ بیداری میں بھی وہی دیکھے۔ جو خواب میں دیکھا ہے۔ لیکن یہ نہ اور کشف میں فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ جس صورت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی میں دیکھتا ہے۔ بیداری میں اس کا نام حقیقت محمدیہ پرواقع نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عالم مثال کے واقعات کی تفسیر ہوتی ہے۔ پس بیداری میں حقیقت محمدیہ سے اس صورت کی حقیقت کی طرف تعبیر کی جاتی ہے۔ پھر فلاں اس کے کشف کہ کشف جب حقیقت محمدیہ سے تجھ پر انکشاف ہوتا ہے۔ کہ وہ آدمیوں کی صورتوں میں سے فلاں صورت میں تجلی ہے۔ تو تجھ پر لازم ہوتا ہے۔ کہ تو اس صورت کا نام حقیقت محمدیہ پرواقع کرے۔

اور اس صورت والے کا ایسا ادب کرے۔ جیسا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ادب کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ تجھے کشف سے یہ بات معلوم ہوئی۔ کہ اس صورت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم متصور ہیں۔ اس شہود کے بعد تیرے لئے یہ جائز نہیں۔ کہ تو اس صورت کے آدمی سے وہی معاملہ کرے۔ جو پہلے کرتا تھا۔ اس بات سے بچنا۔ کہ مبادا میرے قول میں مذہب تناسخ کا تجھے وہم گذرے۔ میں خدا کی اور پھر رسول کی اس بات سے پناہ لیتا ہوں۔ کہ میری یہ مراد ہو۔ بلکہ میری غرض یہ ہے۔ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ قدرت حاصل ہے۔ کہ وہ ہر صورت میں متصور ہوں۔ حتیٰ کہ وہ ان صورتوں میں منجلی ہوتے ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دستور جاری ہے۔ کہ وہ ہمیشہ ہر زمانہ میں اس زمانہ کے کمال کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ تاکہ ان کی شان بلند ہو۔ اور زمانہ کا اس کی طرف میلان درست اور قائم ہو۔ وہ ظاہر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلیفے ہوتے ہیں۔ اور باطن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت ہیں۔

جاننا چاہئے۔ کہ انسان کامل بذات خود جمیع حقائق وجودیہ کے مقابل ہے۔ وہ اپنی لطافت میں حقائق علویہ کے مقابل ہے۔ اور کثافت میں حقائق سفلیہ کے مقابل ہے۔ حقائق خفییہ سے اولاً جو چیز اس کے مقابل ہے۔ وہ عرش ہے۔ جو اس کے قلب کے مقابل ہے۔ جیسا کہ آنحضرت نے فرمایا ہے۔ قلب المؤمن عرش اللہ۔ اور کرسی اس کی ائیت کے۔ سدۃ المنتہی اس کے مقام کے۔ قلم اعلیٰ اس کی عقل کے مقابل ہے۔ لوح محفوظ اس کے نفس کے۔ عناصر اس کی طبع کے مقابل ہیں۔ ہیولی اس کی قابلیت کے اور غبار یعنی ذرات۔ اس کی چیز ہیکل کے مقابل ہیں۔ فلک اطلس اس کی رائے کے اور ستاروں والا آسمان اس کی مدد کے مقابل ہے۔ اور ساتواں آسمان اس کی ہمت کے اور چھٹا آسمان اس کے دہم کے اور پانچواں آسمان اس ہتم کے اور چوتھا آسمان اس کے فہم کے مقابل ہے۔ اور تیسرا آسمان اس کے خیال کے اور دوسرا آسمان اس کے فکر کے اور پہلا آسمان اس کے حافظہ کے مقابل ہے۔ پھنسل قوی لامسہ کے اور مشتری قوی دافعہ کے اور مریخ قوی محرکہ کے مقابل ہے۔ اور شمس قوت باصرہ کے اور زہرہ قوت ذائقہ کے اور عطارد قوت شامہ کے اور ثمر قوت سامہ کے مقابل ہے۔ پھر گردہ نار اس کی حرارت کے اور گردہ آبی اس کی برودت کے اور گردہ ہوائی اس کی رطوبت کے اور گردہ ارض اس کی بیوست کے مقابل ہے۔ پھر لاکھ اس کے خواطر کے اور جن اور شیاطین اس کے وساوس کے مقابل ہیں۔ بہائم اس کی حیوانیت کے شیر اس کی قوت قابہ غضبیہ اور قوت گرفت کے اور لومطی اس کی قوت ماکرہ کے مقابل ہے۔ بھیڑیا اس کی قوت خاوعہ یعنی دھوکا دینے والی قوت کے اور بندر قوت حاسدہ کے اور موش قوت حربہ کے مقابل ہے۔ اس طرح باقی قوتیں کو قیاس کر۔ پھر وہ اپنی روحانیت سے پندہ کے مقابل اور مادہ صغیراویہ سے۔ آگ کے مقابل ہے۔ اور مادہ لمغیہ سے پانی کے اور مادہ دموہیہ سے ہوا کے اور مادہ سوداویہ سے مٹی کے مقابل ہے۔ پھر ساتواں دریا اس کی تنوک اور اس کی اینٹ اور اس کے پسینے

اور اس کے کافوں کی سیل اور اس کے آسٹوں اور اس کے پیشاب اور ساقوں اس مادہ کے مقابل ہے۔ جو تمام وجود میں محیط ہے۔ خون رگوں اور جلد کے مابین جاری ہے۔ اور ان میں سے بعض وہ چیزیں ہیں۔ جو ان چھ چیزوں سے متفرع ہوتی ہیں۔ اور ہر ایک کے لئے ذائقہ ہے۔ کہ وہ میٹھا ہے۔ کھٹا ہے۔ کر دوا ہے مختلف ذائقوں سے ملا ہوا اور نمکین اور بربودار اور خوشبودار ہے۔ پھر جو ہر اس کی ہوتی ہے کہ وہ اس کی ذات ہے۔ اور عرض اس کے وصف کے مقابل ہے۔ پھر جمادات اس کے اشیاء یعنی ذاتوں کے مقابل ہے۔ اس لئے کہ ذات جب اپنے کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ تو وہ جمادات کے مشابہ رہ جاتا ہے۔ کہ نہ بڑھتا ہے۔ اور نہ کم ہوتا ہے۔ اور جب تو اُسے توڑ ڈالے۔ تو کسی چیز سے جزا نہیں سکتا۔ پھر نبات اس کے بالوں اور ناخنوں کے مقابل ہے۔ اور حیوان اس کی قوت شہویہ کے مقابل ہے۔ اور اس جیسے دوسرے آدمی اس کی بشریت اور اس کی صورت کے مقابل ہیں۔ پھر آدمیوں کی جنسوں میں بھی تقابل ہے۔ بادشاہ اس کی روح کے ذریعہ اس کی نظر فکری کے اور قاضی اس کے سموع و منقول اور اس کی رائے پسندیدہ کے مقابل ہے۔ اور شرعی یعنی کو تو اس کے نطق کے اور اور اعوان اس کے عروق اور اس کی تمام قوتوں کے مقابل ہیں۔ اور مومنین اس کے یقین کے اور مشرکین اس کے شک کے اور شبہ کے مقابل ہے۔ پس حقائق وجود میں سے حقیقت اس کے وجود کے پرزوں میں سے ایک پرزہ کے مقابل ہے۔ اور ہم گذشتہ ابواب میں انسان کامل کی ہر قوت سے ملک مقرب کا مخلوق ہونا بیان کر آئے ہیں۔ اور اسماء و صفات کے مقابلہ کے متعلق گفتگو باقی رہ گئی۔

جاننا چاہئے۔ کہ انسان نسخۃ الحق ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خبر دی ہے۔ کہ خلق اللہ آدم علی صورۃ الرحمن آدم کو خدا تعالیٰ نے رحمن کی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور دوسری حدیث میں یہ ہے۔ کہ خدا نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ حتیٰ۔ عظیم۔ قادر۔ مرید۔ سمیع۔ بصیر۔ متکلم ہے۔ اور ایسا ہی انسانی حی اور عظیم الخ ہے۔ پھر ہوتی ہوئی کے مقابل ہے۔ اور انیت انیت کے۔ اور ذات ذات کے اور کل کل کے اور شمول شمول کے اور خصوص خصوص کے اور اس کے لئے ایک اور مقابلہ بھی ہے۔ کہ حق اس کے حقائق ذاتیہ کے مقابل ہے۔ اور ہم نے اس کتاب میں کئی جگہ اس امر پر تنبیہ کی ہے۔ اور یہاں اسی قدر اس پر تنبیہ کرنی کافی ہے۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ انسان کامل وہ ہے۔ جو مقتضای حکم ذاتی بطور ملک و اصالت اسماء ذاتیہ و صفات الہیہ کا مستحق ہو۔ اس لئے کہ ان عبادات کے ساتھ اپنی حقیقت سے وہی معبر ہو سکتا ہے اور ان اشارات سے اس کے لہیفہ کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے۔ اس کا وجود میں سوائے انسان کامل کے کوئی مستند نہیں ہے۔ حق کے لئے اس کی مثال آئینے کی سی مثال ہے۔ کہ سوائے اس کے کوئی شخص اپنی صورت نہیں دیکھ سکتا۔ ورنہ اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔ کہ سوائے اسم اللہ کے آئینہ کے

کہ وہ اس کا آئینہ ہے۔ اپنے نفس کی صورت دیکھ سکے۔ اور انسان کامل بھی حق کا آئینہ ہے۔ اس لئے حق تعالیٰ نے اپنے آپ پر لازم کر لیا ہے کہ سوائے انسان کامل اپنے اسماء و صفات کو اور کسی چیز میں نہ دیکھے۔ یہی معنی ہیں۔ خدا تعالیٰ کے اس قول کے اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانََةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَنَحْنُ اَعْلَمُ بِمَا نَعْمَلُ کہ ہم نے اپنی امانت آسمانوں زمینوں اور پہاڑوں پر پیش کی۔ سب نے اٹھانے سے انکار کر دیا۔ اور اس سے ڈر گئے۔ اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ کیونکہ وہ ظالم جاہل ہے۔ یعنی اس نے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے۔ کہ اس درجہ سے اس کو متمزل کر دیا ہے۔ اپنی قدر سے جاہل ہے۔ اس لئے کہ وہ نہیں جانتا۔ کہ وہ امانت الہیہ کا محل ہے۔

معلوم کرنا چاہئے کہ انسان کامل تمام اسماء و صفات و قہموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم اسکی سیدھی جانب سے ہے مثل حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادت۔ سمع۔ بصر وغیرہ کے اور ایک قسم اس کی الٹی جانب سے ہے مثل ازلیت۔ ابدیت۔ اولیت۔ آخریت وغیرہ کے اور ان تمام کے سوا اس کو ایک لذت سریانیہ ہے جس کا نام لذت الوہیت ہے۔ جس کو وہ بطور احاطت اپنے تمام وجود میں محسوس کرتا ہے یہاں تک کہ بعض فقراء نے اس لذت میں پڑے رہنے کی درخواست کی۔ تجھے اس شخص کا کلام مفرد نہ کہ جو ان لوگوں کو ناچیز جانتا ہے۔ اس لئے کہ اُسے اس مقام کی معرفت حاصل نہیں۔ اور اس مقام میں انسان کامل کو اس کے متعلق مثل اسماء و صفات سے فراغت ہو جاتی ہے۔ ان کی طرف اس کی نظر نہیں رہتی۔ بلکہ اسماء و صفات اور ذات سے وہ تھوڑے کر کے سوائے اس کی ہوتیت کے وجود میں کس چیز کو نہیں جانتا۔ حکم یقین و کشف صمد و وجود کو اعلیٰ ہو یا ادنیٰ اسی سے مشاہدہ کرتا ہے۔ اور وجود کی متعدد چیزوں کو بذات خود ایسا دیکھتا ہے جیسے کہ کوئی شخص اپنے دلی خواطر اور حقائق کو دیکھتا ہے۔ اور انسان کامل کو قدرت ہے کہ ادنیٰ و اعلیٰ خواطر کو اپنے دل سے ہٹا رکھے۔ پھر اشیاء میں اس کا تصرف نہ کسی چیز کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور نہ کسی آلہ سے اور نہ اسم سے اور نہ رسم سے بلکہ وہ ایسا تصرف ہوتا ہے جیسے کوئی ہم میں سے اپنی کلام اور خورد و نوش میں تصرف کرتا ہے۔ اور انسان کامل کے تین برزخ ہیں۔ اور اس کے آگے ایک مقام ہے جس کا نام ختام ہے۔ برزخ اول بذات ہے۔ اور وہ اسماء و صفات سے متحقق ہوتا ہے۔ دوسرا برزخ توسط ہے۔ اور وہ حقائق رحمانیہ کے ساتھ دقائق انسانیہ کا فَلَک ہے جب یہ مشہد کامل ہو جاتا ہے۔ تو تمام پوشیدہ چیزوں کو جان لیتا ہے۔ اور غیبی چیزوں میں سے جس پر چاہتا ہے اطلاع پالیتا ہے (مترجم عرض کرتا ہے۔ عِنْدَ مَا مَقَارَحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُ هَآؤُلَآءُ غَيْبٌ لِّیْ جَابِلِیْنَ خَرَاکے سوا کسی کے ہاتھ میں نہیں۔ کہ جب چاہیں چاہی لگا کر غیب معلوم کریں مصنف علیہ الرحمۃ کی مراد غالباً وہ حوادث میں جو خطیرۃ القدس میں منعقد ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

تیسرا برزخ ان امور کے اختراع کرنے میں مختلف اقسام حکیمہ کی معرفت ہے۔ جو قدرت کے کرمات

میں داخل ہیں۔ ہمیشہ سلطان قدرت میں انسان سے امور خارق عادات صادر ہوتے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ خرق عادات فلک حکمت اس کی عادت بن جاتی ہے۔ اس وقت اس کو ظاہر اکوان میں قدرت کے ظاہر کرنے کا اذن دیا جاتا ہے پھر جب اس برزخ میں اُسے رسوخ حاصل ہو جاتا ہے۔ تو اس وقت مقام ختم میں وہ اترتا ہے۔ جو جلال و اکرام سے موصوف ہے۔ اور اس کے سوائے کبریا کے اور کچھ نہیں۔ اور وہ تہات ہے۔ جس کی غائت کا کوئی پتہ نہیں۔ اس مقام میں آدمی مختلف درجات کے ہیں۔ بعض کامل ہیں۔ بعض اکمل بعض فاضل بعض افضل۔ وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ كَلِمَةُ السَّبِيلِ۔

۴۱ اکستھوال باب علامات قیامت کے بیان میں

جاننا چاہئے۔ کہ دنیوی عالم جس میں اب ہم ہیں۔ اس کی ایک اتم ہے۔ جو اس کا آل ہے۔ اس لئے کہ وہ حادث ہے۔ اور حادث کے لئے یہ ضروری بات ہے۔ کہ وہ ختم ہو جائے۔ اس حکم کا ظاہر ہونا ضروری اور لازمی امر ہے۔ پس اس کا ختم ہونا اور اس کا فنا ہونا قدر حقیقت الہیہ کی تحت میں ہے۔ جو اس عالم دنیوی کے افراد کے لباس میں ظاہر ہو رہا ہے۔ اور وہ اس کی موت ہے۔ اور حقیقت الہیہ کا ظاہر ہونا جو ہم پر ان احکام میں ظاہر ہوگی۔ جن کا ذکر حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے۔ وہ اس وجود کی قیامت کبریٰ ہے۔ پھر ہر فرد عالم کے لئے ایک خاص ساعت ہے۔ اور یہ تمام ساعت عامہ میں جمع ہوں گے۔ اس لئے کہ ہر فرد کو اس بات سے چارہ نہیں۔ کہ وہ ساعت عامہ کے حکم میں داخل نہ ہو۔ اگرچہ وہ ساعت بھی اس پر متحقق ہوتی ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور یہ حکم تمام افراد عالم کو عام ہے۔ اور یہ عموم قیامت کبریٰ ہے۔ جس کا خدائے وعدہ فرمایا ہے۔ جب تو نے یہ بات سمجھ لی۔ اور اسے تحقیق کر لیا۔ اور معلوم کر لیا۔ کہ جمیع افراد عالم کے لئے کیا اعلیٰ اور کیا ادنیٰ ایک وقت معین ہے۔ کہ تمام اشیاء عالم کو وہ اس وقت تک مہلت دیتا ہے۔ تو اب جاننا چاہئے کہ عموم حکم تمام عالم کی اجل ہے۔ اور وہ ان سوائے اس کے اور کچھ نہیں۔ پس میں نہیں جانتا۔ کہ اس نکتہ کو تو نے موافق تصریح کتاب کے سمجھا ہے۔ یا تیری سمجھ میری مراد کے خلاف ہے۔ لیکن عام لوگ جیسا کہ ظاہر مفہوم سے سمجھے ہوئے ہیں۔ میں ایک اور عبادت میں تجھے اس پر گاہ کروں گا۔

جاننا چاہئے۔ کہ حق تعالیٰ کے بہت سے عالم ہیں۔ ہر عالم جس کی طرف اللہ تعالیٰ بوساطت انسان

دیکھتا ہے۔ شہادت وجودیہ کے نام سے موسوم ہے۔ اور جس عالم کی طرف بدوں تو وسط انسان نظر کرتا ہے۔ وہ غیب کے نام سے موسوم ہے۔ پھر اس غیب کی دو قسمیں بنائی ہیں۔ ایک وہ غیب جس کو علم انسان میں مفصل کر دیا ہے۔ اور ایک وہ جسے قابلیت انسان میں مجمل رکھا ہے۔ غیب مفصل غیب وجودی کے نام سے موسوم ہے۔ اور وہ مثل عالم ملکوت کے ہے۔ اور غیب مجمل غیب عدیمہ کے نام سے موسوم ہے۔ اور یہ وہ عوامل ہیں۔ جن کو اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ اور تو ان کو نہیں جانتا۔ پس وہ ہمارے نزدیک بمنزلہ عدم کے ہے یہی مراد ہے غیب عدی سے۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ یہ دنیوی عالم جس کی طرف خدا تعالیٰ بواسطہ انسان دیکھتا ہے۔ جب تک نظر حق کے لئے اس میں انسان کا واسطہ باقی رہتا ہے۔ شہادت وجودیہ کے نام سے موسوم ہے۔ پھر جب انسان اس دنیا سے اٹھ جاتا ہے۔ تو خدا تعالیٰ بہ تو وسط انسان اس عالم کی طرف دیکھتا ہے۔ جس کی طرف انسان منتقل ہوا ہے۔ پھر وہ عالم شہادت وجودیہ ہو جاتا ہے۔ اور عالم دنیوی غیب، ربیبہ میں داخل ہو جاتا ہے اور عالم دنیوی کا وجود اس وقت عالم الہی میں ایسا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ آج جنت اور دوزخ کا علم الہی میں وجود ہے۔ اور یہی دنیوی عالم کی عین فنا ہے۔ اور عین قیامت کبریٰ ہے۔ کہ وہ ساعت عامہ ہے۔ اور ہم اس کے ذکر کے درپے نہیں ہیں۔ بلکہ ہماری غرض اس ساعت کی شرح کرنے سے ہے۔ جو ہر فرد عالم سے مخصوص ہے۔ اور اس امر میں ہم انسان کے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ جمیع افراد وجود کا ایک، کامل ترین فرد ہے۔ چاہئے۔ کہ باقیوں کو ہم اسی پر قیاس کریں۔ اور ہم خدا تعالیٰ کی کتاب سے ساعت عامہ کی سمجھ تیری سمجھ کے حوالہ کرتے ہیں۔ کہ مبادا تیرے ایمان کو شک کا شیطان سلب نہ کرے۔ قیامت کبریٰ کے عجائبات ہم تیرے لئے بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم قیامت صغریٰ کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔ جو قیامت کبریٰ سے پہلے ہے۔ یہ گمان نہ کرنا۔ کہ وہ دو ساعتیں ہیں۔ بلکہ وہ ایک ہی ساعت ہے۔ اس کی مثال کلی کی سی مثال ہے۔ جو اپنی جزئیات میں سے ہر واحد پر صادق آتی ہے۔ مثلاً جب تو مطلق حیوان کا لفظ بولتا ہے تو گھوڑے۔ چار پائے انسان وغیرہ اس کی تمام نوعوں پر وہ صادق آتا ہے۔ اس لئے کہ وہ کلی نام ہے۔ اور کلی نام اپنی جزئیات پر بدوں تعدد صادق آتی ہے۔ ایسا ہی قیامت کبریٰ بدوں تعدد ہر قیامت صغریٰ پر صادق آتی ہے۔ اور اولاً ہم قیامت کی علامات و اشراط کا ذکر کرینگے۔ پھر ہم قیامت کا ذکر کرینگے۔

جاننا چاہئے۔ جیسا کہ قیامت کبریٰ کی علامات سے ایک یہ ہے۔ کہ لونڈی اپنی مالکہ یعنی اپنی آقا کو جنگلی اور یہ کہ جنگے اور جنگے پیروالوں کو اور بکریاں چرانے والوں کو تو دیکھیں گے۔ کہ وہ اونچی اونچی عمارتیں بنا ئینگے ایسا ہی انسان کی ساعت خاصہ کے قائم ہونے کی علامت اس کی ذات میں حق تعالیٰ کی ربوبیت کا ظہور ہے۔ پس ذات انسان تو لونڈی ہے۔ اور ولادت ربوبیت کے پوشیدہ امر کا باطن سے ظاہر میں ظہور ہے۔ اس لئے کہ بچہ کا مقام پیٹ ہے۔ اور ولادت عالم محسوس کی طرف نکلنے کا نام ہے۔ ایسا ہی

حق سبحانہ تعالیٰ بھی انسان میں بغیر حلول کے موجود ہے۔ اور یہ وجود باطن ہے۔ اور جب اپنے احکام سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور بندہ اس حقیقت سے متحقق ہوتا ہے۔ جس کا بیان اس حدیث میں ہے کنت سمعہ اللہ فی سمعہ بہ وبصرہ فی بصرہ واللہ فی بصرہ وبصرہ واللہ فی بصرہ وبصرہ واللہ فی بصرہ وبصرہ۔ حق تعالیٰ اس انسان کے وجود میں ظاہر ہوتا ہے پھر انسان عالم اکوان میں تقصیر کرنے پر قدرت پاتا ہے۔ اس کی ذات بمنزلہ لوندی کے ہے۔ اور حق کی ربوبیت کے آثار بمنزلہ اس لوندی کی مالک کے ہیں۔ اور اس کا ظہور بمنزلہ ولادت کے ہے۔ پھر عارف کا اسماء سے تجرد بمنزلہ جوتی سے برہنہ پا ہونے کے ہے۔ اس لئے کہ اسماء عارفین کی سواریاں ہیں۔ اور صفات سے تجرد بمنزلہ برہنہ آدمیوں کے حال کے ہے۔ اور ہمیشہ انوار الہیہ کو اس کا لحاظ کرنا کریوں کو چرانے والوں کی مانند ہے۔ اور مجذوب کا معارف الہیہ کی ترقی میں لگا رہنا بمنزلہ لمبی لمبی عمارتیں بنانے کے ہے۔ پھر جیسا کہ ظاہر حدیث سے قیامت کبریٰ عامہ نے الوجود کی علامات معلوم ہوتی ہیں۔ ایسا ہی اس کا باطن جس کے متعلق ہم نے گفتگو کی ہے۔ قیامت صغریٰ کی علامات ہیں۔ جو ہر فرد انسانی سے مخصوص ہے۔ اور قیامت کبریٰ کی علامات سے ایک زمین میں یا جوج و باجوج کا ظہور ہے۔ حتیٰ کہ وہ زمین کے مالک ہو گئے۔ پھلوں کو کھائینگے۔ دریاؤں کو پی جائینگے۔ پھر حق تعالیٰ ان پر ایک رات میں کرم بھیجے گا۔ جس سے وہ سب مر جائینگے۔ اس وقت کھیتی کرتے ہو گئے۔ اور جڑ اور شاخیں پھوٹ آئیں گی پھل پاکیزہ اور خوشبودار ہوں گے۔ اور بادشاہ جبار کی حمد کی جائیگی۔ ایسا ہی قیامت صغریٰ کے قائم ہونے ہونے کی علامات سے ہے۔ کہ دل میں فاسد خطروں اور مخاوف و موسوسوں کے براہیچہ ہونے سے نفس جوش میں آتا ہے۔ قبل اس کے کہ وہ اپنے آپ پر قابو پائے۔ پھر وہ اس کے قلب کی زمین کے مالک ہوتے ہیں۔ اور اس مغرے پھلوں کو کھاتے ہیں۔ اور اس کے سر کے دریاؤں کو پی جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے معارف و احوال کا کوئی اثر ان میں ظاہر نہیں ہوتا۔ پھر وہ نشہ سے ہوشیاری کی حقیقت کی طرف رجوع کرتا ہے پھر عنایت ربانی نجات رحمانی کے تحفے لیکر آپہنچتی ہے۔ اور یہ کہتی ہے کہ ہوشیار ہو۔ کہ آخر کار اللہ ہی کا گروہ غالب آتا ہے۔ خبردار ہو۔ کہ اللہ کا گروہ ہی کامیاب ہونے والا ہے۔ پھر اس کی ہدایت کی آنکھ میں سرمہ ڈالاجاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے۔ برگزیدہ کرتا ہے۔ اس وقت خواطر نفسانی فانی ہو جاتے ہیں۔ اور یہ شیطانی وسوسے دور ہو جاتے ہیں۔ اور ان کی بجائے اللہ کے فرشتے علوم لدنیہ کے ساتھ قائم ہو جاتے ہیں۔ اور کمالات قلبی میں روح کے پاکیزہ خطرات چھوٹنے والے فرشتے آجاتے ہیں۔ اور وہ بمنزلہ زراعت کے کثرت کے ساتھ ہونے اور جڑ اور شلخ کے سرسبز ہونے کی مانند ہے پھر مقام قرب میں اس کا حقیق اور شاہدہ رب میں اس کا تلذذ بمنزلہ پاکیزہ پھلوں اور بادشاہ جبار کی حمد کے ہے۔ پس جیسا کہ ظاہر حدیث قیامت کبریٰ کی علامتیں ہیں۔ ایسا ہی باطن حدیث میں جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا۔ قیامت صغریٰ کی علامتیں ہیں۔ جو ہر فرد انسانی سے مخصوص ہے۔ اور قیامت کبریٰ کی علامات

سے ایک داتا الارض کا کھنڈا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ وَاِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً
 الْاُذُنِ تَكُنُّ لَهُمْ فِي يَمِينٍ وَبِئْسَ اَلْمَوْبِقُ۔ اور عالم دنیوی کا منقطع
 ہو کر آخرت کی طرف منتقل ہو۔ تو اس وقت ہم ان کے لئے زمین سے ایک جانور پیدا کریں گے۔ کہ ان سے کلام
 کریں گے۔ یعنی اس امر کی حقیقت سے ان کو خبر دیں گے۔ جس کا ہم نے ان سے بعث۔ لشورہ جنت و غیرہ سے
 وعدہ کیا ہے۔ لَا تَأْتِ الدَّاسُ كَاثُوًّا بِآيَاتِنَا يَنْفِي اَنْ اَمُورِہ جن کی ہم نے اپنے کلام میں ان کو خبر دی ہے
 لَا يَفْقَهُونَ یَقِینَ نہیں رکھتے ہیں۔ اسی لئے ہم نے ان کے لئے یہ جانور نکالا تاکہ وہ جان لیں کہ ہم ہر شے
 پر قادر ہیں۔ پھر وہ ان باتوں پر جو اس کے بعد وقوع میں آئیں گی۔ یقین کر لیں۔ اور جن امور کی یہ جانور ان کو
 خبر دیں گے۔ ان کو صحیح مان لیں۔ پھر جو شخص حق کی طرف آنا چاہتا ہے۔ آئے۔ اور جس امر کی خدا تعالیٰ نے خبر
 دی ہے۔ اس کا یقین کریں۔ یا سیاسی انسان میں قیامت صغریٰ کے قائم ہونے کی علامتیں ہیں۔ کہ جب وہ
 امور عادیہ کے ترک کرنے اور سفلی خواہشوں کے پورا نہ کرنے سے طبیعت بشریہ کی زمین سے نکل جاتا ہے
 اور حضرت قدس میں روح الامیں کا بروز ہوتا ہے۔ تو اس وقت کشف کبیر اس کو حاصل ہوتا ہے۔ اور روح
 القدس اس کو ایک تل اور پوست خستہ خرمای یعنی ذرہ ذرہ باتوں کی بھی خبر دیتا ہے۔ اور یہ تمام خبریں اس کے
 آگے بیان کرتا ہے۔ اور اس پر پوشیدہ بھیہد ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اور اسرار کے پوشیدہ رکھنے کی اس کو تعلیم دیتا
 ہے۔ تاکہ وہ تصدیق کے مقام سے قرب کے مقام کی طرف رفیق اعلیٰ میں پہنچ جائے۔ اور وہ اچھا رفیق ہے
 اور یہ اپنے بندہ پر اللہ تعالیٰ کا احسان۔ فضل اور مہربانی ہے۔ تاکہ دائمی حجابات کے شکروں سے اس
 کے ایمان کے جیوش شکست نہ کھا جائیں۔ پھر وہ راہ راست کی حقیقت کو چھوڑ کر خطا کی طرف نہ لوٹ
 جائے۔ کیونکہ ربوبیت کے پوشیدہ امور اور مرتبہ الہیہ کے مقتضیات عزیز القدر اور بلند مرتبہ ہیں۔ ان کے
 غلبہ عزت کی وجہ سے دل اس بات کے قریب نہ تھے۔ کہ ان کے حصول کا یقین کر سکیں۔ مگر بکشف کے
 یہ بات دلوں کو نصیب ہوتی ہے۔ اس لئے مخلوق کا یہ حوصلہ نہیں۔ کہ ان چیزوں کو قبول کر سکے۔ پس وہ
 ان کا بدول کشف الہی یقین نہیں کرتی۔ پھر جیسا کہ اس امر کی تصدیق آدمیوں کو داتا الارض کے نکلنے کے
 بغیر حاصل نہیں ہوگی۔ ایسا ہی عارف ان مقتضیات الہیہ کے قبول کرنے سے متحقق نہیں ہوتا۔ مگر اس
 وقت جبکہ طبائع کی زمین سے اس کی روح نکل آتی ہے۔ اور راہ کے قطع کرنے والی اور منع کرنے والی
 چیزوں سے اس کو مخلصی ہو جاتی ہے۔ پس اس کو سمجھ۔

اور قیامت کبریٰ کی علامات سے ایک وصال کا کھنڈا ہے۔ کہ جنت اس کی بائیں جانب اور دوزخ
 اس کی دایہی جانب ہوگا۔ اور اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان کا ضرب اللہ لکھا ہوگا۔ وہ لوگوں کو
 بیابان رکھیں گے۔ اور وہ بھوکے رہیں گے۔ حتیٰ کہ وہ کھانے پینے کی کوئی چیز نہیں پائیں گے۔ مگر اس ملعون کے
 پاس جو اس پر ایمان لائیں گے۔ اس کو وہ کھانا کھلائیں گے۔ اور پانی پلائیں گے۔ اور جو اس سے کھائیں گے اور پئیں گے۔

وہ کبھی خلاصی نہیں پائیں گے۔ وہ اپنے مومن کو اپنی جنت میں داخل کرے گا۔ اور جو اس کی جنت میں داخل ہوگا اللہ تعالیٰ اس جنت کو اس کے لئے دوزخ بنا دیگا۔ اور جو اس پر ایمان نہیں لائے گا۔ اس کو وہ اپنے دوزخ میں ڈالے گا۔ اور جو اس کے دوزخ میں داخل ہوگا۔ خدا اسے جنت بنا دیگا۔ اور بعض آدمی ایسے ہونگے جو کاجر کی سوکھی گھاس کھا بیٹھیں گے۔ حتیٰ کہ یہ تکلیف اللہ تعالیٰ اس سے اٹھا دیگا۔ وہ یقین کہہ اور دینہ کے سوا تمام اطراف زمین میں پھرے گا۔ مگر اور دینہ میں داخل نہیں ہوگا۔ اور وہ بیت المقدس کی طرف متوجہ ہوگا۔ جب رات تک پہنچے گا۔ اور وہ ایک گاؤں ہے جو بیت المقدس کے قریب ہے۔ اور بیت المقدس اور اس گاؤں کے درمیان ایک رات دن کا فاصلہ ہے۔ تو اس وقت عیسیٰ علیہ السلام وہاں ایک منارہ پر نازل ہونگے۔ اور ان کے ہاتھ میں ایک حربہ ہوگا۔ پھر جب یہ یقین ان کو دیکھے گا۔ تو ایسا گداز ہوگا۔ جیسے نمک پانی میں گداز ہوتا ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام حربے سے اسے ماریں گے۔ اور اس کو قتل کر ڈالیں گے۔ انسان میں قیامت صغریٰ کے قائم ہونے کی بھی یہی علامتیں ہیں کہ دجال اس کی حقیقت سے نکلتا ہے۔ اور وہ نفس دجال ہے۔ کہ باطل کو اس پر حق میں مشتبہ کر دیتا ہے۔ اور حق کے مقام میں اس کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے۔ دجل فلاں علی فلاں۔ یعنی امر کو اس پر مشتبہ کر دیا۔ اور اس کو مغالطیں ڈال دیا۔ یہ نفس دجال بعض وجوہات سے شیطان الانس کے نام سے موسوم ہے۔ اور وہ شیاطین اور دوسواں کا عمل اور سرکش جنوں اور خناس کی جگہ ہے۔ اور نیز بعض دوسری وجوہات سے نفس امارہ کے نام سے موسوم ہے۔ جو بیوں کا حکم دیتا ہے۔ اور صوفیہ کی اصطلاح میں مطلق نفس اس کا نام ہے۔ جب وہ نفس کا ذکر کرتے ہیں۔ تو اس سے بندہ کے اوصاف معلومہ مراد لیتے ہیں۔ پھر وہ بمنزلہ دجال کے ہے۔ اور اس کی شہوانی خواہشیں بمنزلہ جنت کے ہیں۔ جو اس کی بائیں جانب ہے۔ اس لئے کہ وہ اہل شقاوت کی راہ ہے۔ اور طبعی خواہشوں اور عادات کے ترک کرنے اور تعلقات کے قطع کرنے اور قاطع خواہشات ریاضتوں سے اس کی مخالفت بمنزلہ دوزخ کے ہے۔ جو دجال کی دہنی جانب ہے۔ کہ داہنی جانب اہل سعادت کی راہ ہے۔ اور امور نفسانیہ جو عجایب ظلمانیہ کو کثیف کرتے ہیں۔ بمنزلہ اس نوشتہ کے ہیں۔ جو دجال کی پیشانی پر لکھا ہوگا۔ کہ هَذَا هُوَ الْكَافِرُ بِاللّٰهِ۔ اور عارف کا اس کی قید میں ہونا یہاں تک کہ راہ راست اس سے معدوم ہو جائے۔ پھر وہ اس کے غلبہ کے وقت خطاب حق کے معنوں کو نہ سمجھے۔ رہ بٹنا اس بھوک اور پیاس کے ہے جو لوگوں کو دجال کے زمانہ میں ہوگی۔ اور باغخاصہ ذوات پر اس کا قہر کرنا جسے کہ عارف اس کی نفقت کئے بغیر کوئی چارہ نہیں پاسکیگا۔ بمنزلہ اس بات کے ہے۔ لوگ کھانے پینے کی چیزیں سوائے دجال کے اور کسی کے پاس نہیں پائیں گے۔ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے تول میں انہی معنوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ کہ لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا جس میں دین پر قائم رہنے والا ایسا ہوگا جیسے آگ کی انگاریوں پر قائم رہنے والا اور جو شخص کہ اس مدت میں نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ مجاہدہ کو چھوڑ کر نفسانی خواہشات

کی طرف مائل ہو گا۔ اور امور طبعیہ پر ٹھہر گیا۔ اور لذات شہوانی کو عمل میں لائیگا۔ اور افعال عادیہ میں
 لگ جائیگا۔ وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جس نے دجال کی خوبی۔ پھر ان مباح امور کی طرف مائل ہو جانا۔ جو
 عارف کے نزدیک مثل حرام شراب کے ہیں۔ ہمنسہ اس شخص کے ہے۔ جس کو دجال نے اس کھانے میں سے
 کھانا کھلایا۔ اور جو شخص نفس غفلتوں اور ان آرزوؤں میں منہمک ہو گیا۔ جو مثل شراب کے ہیں۔ وہ بمنزلہ
 اس شخص کے ہے۔ جس کو اس ملعون نے اپنے پاس سے پانی بلایا۔ اور عارفین میں سے جو شخص مقام معرفت
 پر پہنچنے سے پہلے ان اشیاء کی طرف مائل ہو گیا۔ وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جو کبھی نجات نہیں پائیگا۔ پھر
 دنیاوی زمینوں پر دھوکا کھانا جن کا باقی رہنا محال ہے۔ اور جس کی لذتیں خیالی ہیں۔ وہ بمنزلہ اس شخص
 کے ہے۔ جو دجال کی جنت میں داخل ہو گا۔ جس کو خدا تعالیٰ دوزخ بنا دیگا۔ اور اس میں اس کا ٹھہرنا
 ہلاکت ہو گا۔ جس کو توفیق یاور ہوگی۔ اور حق اسے راہ حق پر ثابت رکھیگا۔ وہ انوار شریعت سے تحقیق کی
 رات میں مخالفت۔ مجاہدات۔ ریاضات کی پشتوں پر سواری ہو کر راہ حق میں روانہ ہو گا۔ اور دنیا کی گھاس
 سے ظہورِ حرمین کی گاجر میں کھا کر گزارہ کرے گا۔ وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے۔ جو دجال کی آگ میں داخل ہوا۔
 جس کو خدا الازل لغتیں بنا دیگا۔ اور ایسا ملک بنا دیگا۔ جس میں تبدیلی نہیں ہوگی۔ لیکن وہ ہمیشہ اطراف زمین
 میں پھریگا۔ مکہ منورہ اور جنت الاسلام مدینہ میں نہیں جائیگا۔ یہاں تک کہ امر مفدر پورا ہو جائے۔ ایسا
 ہی دجال نفس کا حال ہے۔ کہ جمیع مقامات میں سوائے دو مقاموں کے وہ بندہ کو اشتباہ میں ڈالتا ہے۔ وہ
 دو مقام یہ ہیں۔ ایک مقام اصطلام ذاتی یعنی ذات کو بوسہ دینا ہے۔ اور وہ جاذبہ الہیہ فانیہ سے بندہ کا اپنے
 وجود سے غائب ہو جاتا ہے۔ اور اپنی حس سے کھویا جانا اور اپنے نفس سے فانی ہو جانا ہے۔ اور یہ ہے مقام سکر
 اور دوسرا مقام مقام محمدی ہے۔ جو قوم کی اصطلاح میں صحتائی کے نام سے موسوم ہے۔ ان دو مقاموں میں نفس
 کو کوئی مجال نہیں۔ کہ دخل پاسکے۔ اس لئے کہ وہ دونوں غیب الازل میں حوادثِ علل سے محفوظ ہیں۔ پس وہ
 دونوں بمنزلہ ان دو شہروں کے ہیں جن میں دجال داخل نہیں ہو گا۔ اور کشف الہیہ میں جو بندہ کو اشتباہ پڑ جاتا
 ہے۔ اور راہ صواب سے مغالطہ لگ جاتا ہے۔ سو یہ امر اس ملعون پلی کے میت المقدس کی طرف متوجہ ہونے کی
 مانند ہے۔ پھر اس کا اس جگہ کے قریب جس کا نام رکھ ہے۔ ٹھہرایا ہے۔ کہ نفسوں کا دجال جب ہر لباس میں عارف
 پر ظاہر ہوتا ہے۔ تو کبھی مقامِ نفس کے مقابلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جس شخص کو اس بات کی معرفت نہیں ملتی
 وہ گمان کرتا ہے۔ کہ وادیِ اقدس میں پہنچ گیا۔ حالانکہ اس مقام سے اسے کچھ مساس نہیں ہوتا۔ لیکن وہ بدوں
 حجاب اس کی حد کے قریب پہنچ جاتا ہے اس لئے کہ رکھ مٹی کی اصل سے ہے۔ پھر عیسٰی روح نازل ہوتا ہے۔
 اور اس کے ہاتھ میں فتوحات کا حربہ ہوتا ہے۔ پھر وہ دجال اس کو قتل کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ عیسٰی روح اللہ
 مالک ہے۔ اور جب حق آجاتا ہے۔ تو باطل ناچیز اور نابود ہو جاتا ہے۔ اور دوساوس اور شہادت کا حکم منقطع

لے لفظ جزر کے معنی کا جر کے ہیں۔ اور اس فقرہ کا مطلب میری سمجھ میں نہیں آتا۔ مترجم

ہو جاتا ہے۔ پس جیسا کہ ظاہر میں یہ سب امور قیامت کبریٰ کی شروط و علامات سے ہیں۔ ایسا ہی باطن میں قیامت صغریٰ کی بھی علامات ہیں۔ جو صرف انسان کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور شروط ساعت سے ایک مہدی علیہ السلام کا خروج ہے۔ اور یہ کہ وہ لوگوں میں چالیس سال عدل کرے۔ ان کے ایام سرسبز اور ان کی راتیں نسفقتہ ہوگی۔ کھیتی اُن میں سرسبز ہوگی۔ تھنوں میں دودھ کثرت سے ہوگا۔ لوگ امن و امان سے عبادتِ رحمن میں مصروف ہونگے۔ ایسا ہی انسان میں قیامت صغریٰ کے قائم ہونے کی شرطوں میں سے ایک خروج مہدی ہے۔ اور اس سے مراد وہ شخص ہے جو صاحبِ مقامِ محمدی ہے۔ اور ہر کمال کی بلندی میں کامل اعتدال رکھتا ہے۔ اور اس کی دولت چالیس برس تک بغیر انکار کے رہیگی۔ اور وہ مراتب و درجے کے عدد ہیں۔ جن کو ہم نے اپنی کتابِ مستحکم بالکلف والترقیم میں بیان کیا ہے۔ جس کو اس امر کی معرفت مطلوب ہو۔ وہ اس کا مطالعہ کرے۔ اور اس کے ایام کا سرسبز اور اُن کا نسفقتہ ہونا بمنزلہ عارف کے سرگرمی اور صوبقی بدلتے رہنے کے ہے۔ (سرگرمی۔ ترقی دینے والا نشہ اور صوبقی بقا بخش ہوشیاری) اور زراعت کا کثرت سے ہونا اور تھنوں میں دو کا زیادہ ہونا بمنزلہ قوتِ انعامات اور پے درپے کرامات کے ہے۔ اور امان بمنزلہ عارف کے مقامِ حُلت میں داخل ہونے کے ہے۔ اور حُلہ ظلت میں اس کا نازل ہونا ہے۔ چنانچہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے مقامِ ابراہیم کی بابت فرمایا ہے۔ وَمَنْ دَخَلَ كَانَ آمِنًا کہ جو شخص اس میں داخل ہوا۔ وہ امان میں آگیا۔ یعنی درناک عذاب سے امن میں ہو گیا۔ جب مقامِ صوری اور ظاہری آگ میں جلنے سے امان کا موجب ہے۔ پس مقامِ معنوی اس بات کے زیادہ لائق ہے کہ بحرِ حُسن سے محفوظ رکھ سکے۔ یہ وہ مقام ہے۔ کہ جب شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ اس مقام میں نازل ہوئے۔ تو انہوں نے فرمایا۔ کہ حق تعالیٰ نے ان سے شتر خداس امر کے متعلق کئے ہیں۔ کہ وہ ان سے نکر نہیں کریگا۔ پھر اس کے بعد سوائے عبادتِ حُسن اور شہادِ ملکِ ربان کے اور کچھ نہیں ہے۔ ان اشارات میں غور کر۔ کہ ان عبادات سے میں نے ان کو کیسی مناسبت دی پھر جیسا کہ یہ شروط قیامت کبریٰ سے ہیں۔ ایسے ہی قیامت صغریٰ کی شروط سے بھی ہیں۔

اور شروط قیامت کبریٰ میں سے ایک مغرب سے آفتاب کا طلوع ہے۔ اور یہ کہ اس وقتِ توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اور کسی شخص کو اس کا ایمان اس وقتِ لفع نہیں دیگا جو اس سے پہلے ایمان نہ لاچکا ہوگا۔ کیونکہ اس دن وصل کا فرش طے کر لیا جائے گا۔ پھر اس وقتِ توبہ قبول ہوگی۔ اور نہ گناہ بخشا جائے گا۔ ایسا ہی انسان میں قیامت صغریٰ کے قیام کی بھی یہ شرط ہے۔ کہ اس کے مغرب وجود سے آفتابِ شہود کا طلوع ہوگا۔ او اس سے مراد باطنِ کشفی ہے۔ اور وہ سرپوشِ تہیدہ پر اس کی اطلاع کا متحقق ہونا ہے۔ اس وقت وہ جان لیگا کہ وہ کیا چیز ہے۔ اور کون ہے۔ اور اس کے کو صاف سے وہ متحقق ہوگا۔ اور اس کے اعرف کی حُبت سے منتفع ہوگا۔ اور خزانے اس سے نکالے گا۔ اور محض اور چیتانوں کو پہچانے گا۔ اور خدا کے ساتھ مرد پلنے والوں کے ساتھ مراد پائے گا۔ اس وقت اس سے وصل اور فصل کا فرش طے ہو جائے گا۔ اور

ایمان اس وقت نافع نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا حکم عالم شہود و کشف سے پہلے ہے۔ کیونکہ ایمان اسی چیز کے متعلق ہوتا ہے۔ جو غائب ہے۔ اور جب حجاب الہی گیا۔ تو ایمان کا حکم بھی موقوف ہو گیا۔ پھر نہ توبہ قبول ہو گی۔ اور نہ گناہ بخشا جائیگا۔ اس لئے کہ گناہ اور مغفرت دوئی کے مقام میں ہوتے ہیں۔ اور احادیث لہی احدیت میں گناہ اور مغفرت سے منفر ہے۔ یہ قیامت صغریٰ کی شرط و قیامت کبریٰ کی شرط کے مقابل ہیں۔ امام محی الدین ابن عربی نے ان عبادات سے تعبیر کی ہے۔ اور باب اشارات سے باطنی علامات جو چیز ظاہری علامات کے مقابل تھی۔ اس کو مقابلتہ بیان کیا ہے۔ پس انہوں نے مغرب سے طلوع آفتاب کو مرکز و منصب اول کی طرف روح کے رجوع کرنے کے مقابل قرار دیا ہے۔ اور وہ موت سے اور حکم وفات آخرت کی طرف اس کے منتقل ہوجا سے مراد ہے۔ اور باب توبہ کے بند ہونے کے مقابل انہوں نے یہ بات قرار دی ہے۔ کہ قریب المرگ کی توبہ قبول نہیں کی جاتی۔ اور نہ اس کا گناہ بخشا جاتا ہے۔ اور یہ بات بھی اس امر کی تائید کرتی ہے۔ جو کہا جاتا ہے۔ کہ دونوں بالوش کے درمیان تو بے برس کا فاصلہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ قیاس و نظام کے اعتبار سے عمود کے مقابل ہے۔ اور جو کچھ اس امام نے ذکر کیا ہے۔ وہ مقبول ہے۔ اور مقبول وجہ پر محمول ہے۔ لیکن چونکہ ہم اس قیامت صغریٰ کے بیان کے درپے ہیں۔ جو انسان سے مخصوص ہے۔ جبکہ وہ اس دار دنیا میں موجود ہے۔ لہذا ہم اس کو چھوڑ کر دوسری طرف نہیں جائینگے۔ اس اندیشہ سے کہ راز فاش نہ ہوں۔ باوجود اس کے کہ جمیع اسرار کو ہم نے مہر موز کر دیا ہے۔ اور کوئی بات ایسی نہیں چھوٹی۔ جس پر ہم نے اس کتاب میں تنبیہ نہیں کی۔ واللہ اعلم بقول الحق وھو یحییٰ للصاب

فصل

اس میں ہم کچھ تھوڑا سا موت کا ذکر کریں گے۔ اس کا بیان اس کتاب کے باب چوراون میں بھی گذر چکا ہے۔ اسے ملاحظہ فرمائیے۔

جاننا چاہئے۔ کہ موت حرارت غریزی کے بجھنے کا نام ہے۔ جو اس دار دنیوی میں زندگی کا سبب ہے۔ اور یہ زندگی ابمان میں زوحوں کی اس نظر سے عبادت ہے۔ جو زوحوں کو اپنے نفس کے ساتھ ہے۔ اور اس نظر کو روکنے والی چیز ہی حرارت غریزی ہے۔ جب تک کہ اپنے اعتدال طبعی پر قائم رہے۔ اور اعتدال حرارت یہ ہے کہ وہ چوتھے درجہ میں برابر ہو۔ اس لئے کہ پہلے درجہ میں اس کا انصراف حرارت عنصریہ کی قوت ہے۔ اور وہ اس درجہ میں کسی دوسرے رکن میں اتسراج کو قبول نہیں کرتی۔ کیونکہ وہ یہاں اپنی حدیں نہایت پہنچ کر دوسرے درجہ میں لگی ہوئی ہے۔ اور دوسرا درجہ وہ حرارت ناریہ ہے۔ جو اتسراج کو قبول کرنے والا ہے۔ اگر باقی ارکان سے اس کا اتسراج نہ ہوتا۔ تو آگ کا وجود نہ ہوتا۔ اس لئے کہ آگ۔ پانی نہ ہوا مٹی میں سے ہر ایک اربعہ عناصر

حرارت - برودت - یوست - رطوبت سے مرکب ہے۔ لیکن جس میں رکن حرارت کا غلبہ ہوا۔ یہاں تک کہ باقیوں کا حکم اس میں مغلوب ہو گیا۔ اس کا نام طبیعت ناری رکھا گیا۔ اور جس میں رکن برودت غالب آیا۔ حتیٰ کہ باقیوں کا حکم اسی میں مضطرب ہو گیا۔ اس کا نام طبیعت مائید رکھا گیا۔ اور جس میں رکن رطوبت کا حکم غالب ہوا۔ اور باقیوں کا حکم مغلوب ہو گیا۔ اس کا نام طبیعت ہوائی رکھا گیا۔ اور جس میں یوست کا حکم غالب ہوا۔ اور باقیوں کا حکم اس میں فانی ہو گیا۔ اس کا نام طبیعت تریبہ رکھا گیا۔ اس درجہ میں اس کا نام ناری۔ ہوائی۔ مائی۔ تریبی نہیں رکھا جاتا ہے۔ مگر جبکہ تیسرے درجہ پر پہنچ جائے۔ اور ارکان سے استخراج پائے۔ پھر جس چیز میں حرارت۔ یوست اس سے تیسرے درجہ میں برابر ہو۔ اور باقی دو رکن اس درجہ سے ضعف کی وجہ سے اس میں چھپ جائیں۔ اس شے کا نام آگ ہے۔ اور جس چیز میں برودت اور یوست تیسرے درجہ میں برابر ہو۔ یہاں تک کہ دوسرے رکن اس درجہ سے کمتر ہونے کی وجہ سے اس میں چھپ جائیں۔ اس کا نام مٹی ہے۔ ایسا ہی جس میں اس درجہ میں حرارت اور رطوبت برابر ہو۔ اور دوسرے دو رکن اس درجہ سے ضعف کی وجہ سے چھپ جائیں۔ اس کا نام ہوا۔ اور جس میں برودت اور رطوبت اس درجہ میں مساوی ہو۔ اور باقی دو رکن اس درجہ پر نہ پہنچنے کی وجہ سے اس میں چھپ جائیں۔ اس کا نام پانی ہے۔ کیا تو فلک عناصر کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ وہ کیسے فلک طبائع کے اوپر ہے۔ اور فلک طبائع کیسے فلک استقصات کے اوپر ہے۔ اور وہ افلاک نارد ہوا و ماء و تراب ہیں۔ پھر جب حرارت طبیعیہ ایک درجہ اوٹنزل ہوتی ہے۔ اور چوتھے درجہ میں اعتدال پراتی ہے۔ تو ہر اکل صورت میں سے کسی ہیکل میں باقی ارکان سے استخراج جسمانی حیوانی یا کربائی جاتی ہے۔ اور وہ ہیکل حیوانی ہوتی ہے۔ اور جب تک یہ حرارت غریزیہ اس درجہ میں موجود رہتی ہے۔ وہ ہیکل بھی موجود رہتی ہے۔ اس چوتھے درجہ میں اس کا نام غریزیہ ہوتا ہے۔ جیسے کہ تیسرے درجہ میں اس کا نام حرارت ناریہ تھا۔ اور دوسرے درجہ میں حرارت طبیعیہ اور پہلے میں حرارت عنصریہ کے نام سے موسوم تھی۔ ایسا ہی باقی ارکان کا حال بھی نام رکھنے میں بہتر لہا سہی رکن کے حال کے ہے۔ پس موت ہیکل حیوانی سے اس حرارت غریزیہ کے اپنی ضد یعنی برودت غریزیہ سے زائل ہو جائے گا نام ہے۔ اور جسم کا حصہ ہے۔

لیکن نصیب روح یہ ہے۔ کہ اس کی ہیکل کی حیات جھٹی تک ہے۔ کہ روح کی نظر اس ہیکل کی طرف ہے۔ جب روح ہیکل سے نظر اٹھا کر اپنی ذات کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ اور کلیتہ اپنے عالم میں مصروف ہو جاتا ہے۔ لیکن اس ہیکل کی ہیئت پر جو اس کے لئے تھی۔ وہ عالم ارواح میں اپنی اس شکل میں متجسد ہوتی ہے۔ اس تجسد کی وجہ سے اس پر وجود کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس محل میں اس کے احکام اس کے تجسد پر ظاہر ہوتے ہیں۔ یہاں بہت سے ارباب کشف و توفیق چوک گئے۔ اور اس بات پر ہنوں نے حکم لگایا۔ کہ

لے باب ۹۹ میں شیطان کے مظاہر میں بھی لفظ استقصات کا آیا ہے۔ وہاں اس کا ترجمہ غلط لکھا گیا ہے۔ فلک استقصات یعنی کرۂ استقصات کہ مراد اس سے کرۂ ناری۔ ہوائی وغیرہ ہیں۔ حشر

اجسام کے لئے حشر نہیں ہے۔ لیکن ہم نے اللہ کی طرف سے اس بات پر اطلاع پائی ہے کہ ارواح کے ساتھ اجسام کا بھی حشر ہے۔ اس لئے کہ ارواح کی موت نفس جسہ ہیگلی سے ان کے جدا ہونے کا نام ہے۔ اس لئے کہ یہ وہ بات ہے جس پر اقدام کا حکم لگایا جاتا ہے۔ پھر وہ ایسے ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ وہ ایک مدت معلوم تک وجود میں ایک سیدھے تھے ہیں۔ اور اس کی مثال سونے والے کی سی مثال ہے۔ جو اپنی خواب میں کچھ نہیں دیکھتا۔ وہ اس ساعت میں مثل معدوم کے ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ نہ تو عالم شہادت میں ہوتا ہے۔ کہ بیدار ہو۔ اور نہ عالم غیب میں ہوتا ہے۔ کہ وہ کسی چیز کو دیکھتا ہو۔ جو اس کے وجود پر ولالت کرے۔ پس وہ موجود معدوم ہوتا ہے۔ اور آفتاب کے ساتھ بھی اس کی مثل بیان کی جاتی ہے۔ پس جب آفتاب گھر کے کسی روزن سے چمکتا ہے۔ تو وہ گھر آفتاب کی روشنی سے روشن ہو جاتا ہے۔ نہ اس گھر میں وہ نازل ہوتا ہے۔ اور نہ اس میں حلول کرتا ہے۔ ایسا ہی روشنی بمنزلہ روح کی نظر کے ہے۔ جو اجسام حیوانات میں سے کسی جسم مخصوص میں ہوتی ہے۔ پھر ایسا ہی جب روشندان سبز شیشے کا ہو۔ تو اس وقت گھر میں آفتاب کی روشنی بند دکھائی دیتی ہے۔ اور اگر سرخ ہو۔ تو سرخ نظر آتی ہے۔ غرضیکہ جس رنگ کا شیشہ ہو گا۔ روشنی اسی رنگ میں ہو گی۔ روح کا بھی ایسا ہی حال ہے۔ کہ جب ہیکل انسانی یا کسی اور ہیکل کی طرف روح کی نظر ہوتی ہے۔ تو اس وقت وہ اس کی صورت پر ہوتی ہے۔ کہ اس سے تغیر نہیں ہوتی۔ پھر گھر سے آفتاب کا زائل ہو جانا جس سے روح کی نظر کے اٹھ جانے کی مانند ہے۔ اور موت شعاع آفتاب میں اس روشنی کے مخفی ہو جانے کا نام ہے۔ پس وہ شخص ہمیشہ مردہ رہتا ہے۔ اور عالم میں اس کی نسبت شعاع آفتاب میں روشنی کے مخفی ہو جانے کی نسبت ہے۔

پھر برزخ ایک وجود غیر تمام اور غیر مستقل کا نام ہے۔ اگر وہ تمام اور مستقل ہوتا۔ تو مثل دارونیوی و آخرت کے دارالاقامت ہوتا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے۔ جیسے ہم اس شعلہ کو اور اس کی سبزی کو بوجہ شیشے کی سبزی کے تصور کرتے ہیں۔ پھر وہ جیسی ہے۔ ویسی ہی ہمارے تصور میں قائم ہو جاتی ہے۔ لیکن عالم خیال میں اور عالم خیال اہل دنیا کے لئے ایک غیر تمام اور ایک غیر مستقل شے ہے۔ باوجود اس کے کہ عالم خیال فی نفسہ عالم تام ہے۔ لیکن بنظرات خود و زہدہ نظر عالم جس و معانی کے وہ ایک غیر تمام شے ہے۔ بخلاف اس کے اہل اللہ کا خیال کہ وہ بنفسہ کامل مستقل اور تمام ہوتا ہے۔ اور وہ ان کے سوا دوسرے ارباب دنیا کی آخرت کی مانند ہے۔ برہمنوں اور دیگر کفار مشرکین وغیرہ کا خیال جو مجاہدات و ریاضات وغیرہ سے اپنے نفس کی صفائی کرتے ہیں بمنزلہ اہل دنیا کی نوم کے ہے۔ اور اہل دنیا کے خیال کا کوئی اعتبار نہیں اگرچہ فی نفسہ خیال کی اصل سب کے لئے ایک ہی ہے۔ لیکن جب امور عادیہ و مطلوبات جسدیہ سے ان کا حوالہ خیال فاسد ہو جاتا ہے۔ تو وہ روحی صفائی کے حکم سے نکل جاتا ہے۔ چونکہ پرانہ اور اہل فلسفہ صوفی ان امور عادیہ و خواہشات نفسانیہ سے مجاہدات کی بدولت خلاصی پاجاستے ہیں۔ لیکن امور عقلیہ اور احکام

یا اس سے بہتر جیسا کہ وہ دنیا میں کرتا رہا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی حقیقتیں اس پر ظاہر ہوں۔ اور اس کی قیامت قائم ہو۔

پھر اس صورت کی اچھائی۔ رونق اور روشنی اس کی اطاعت اور دل کے اس میں جمع ہونے اور اس عمل میں اس کی اچھی نیت کے موافق ہوتی ہے۔ اور صورت کا قبیح ہونا اس عمل کے قبیح ہونے کے موافق ہوتا ہے۔ مثلاً اگر وہ زانی۔ چور اور شراب الخمر سے۔ تو حق تعالیٰ اس کے لئے اُن افعال کے معافی کی صورتیں قائم کرتا ہے۔ جن میں وہ منتقل ہوتا ہے۔ زانی کے لئے وہ ایک آگ کا خرچ بنا دیتا ہے جس میں وہ اپنے ذکر کو داخل کرتا ہے۔ اس کی آگ کی حرارت اور اس کی بدبو قدر اس معصیت میں اس کی قوت انہماک کے ہوتی ہے۔ ایسا ہی وہ شراب کے لئے آگ کا وہ ایک پیالہ بنا دیتا ہے جس میں آگ کا شراب ہوتا ہے۔ پھر اس کو وہ پیتا ہے۔ اور اس سے وہ اس چیز کی طرف انتقال کرتا ہے۔ جو شیل اس چیز کے ہوتی ہے۔ جس کی طرف وہ دنیا میں منتقل ہوتا تھا۔ اور جو اطاعت اور معصیت دونوں کے مابین رہا ہے۔ وہ انہی دونوں میں منتقل ہوگا۔ یعنی ان معافی کی صورتوں میں جن کو خدا تعالیٰ پیدا کر دیکھا۔ یا نور سے جیسا کہ اطاعات کی صورتیں ہونگی۔ یا آگ سے جیسا کہ معاصی کی صورتیں ہونگی۔ پس وہ ہمیشہ اس میں منتقل ہوتے رہینگے۔ پے درپے منتقل ہونے سے چیزوں کی حقیقتیں بھی رفتہ رفتہ ان پر ظاہر ہونگی۔ یہاں تک کہ ان پر دو حکموں میں سے ایک حکم تمام ہو جائیگا۔ اور قیامت ان پر قائم ہو جائے گی۔ اور جس کے ساتھ قدرت سے معاملہ کیا جائیگا وہ قدرت سے اعمال کی صورتوں کے معافی میں پڑیگا۔ نہ کہ اعمال کے معافی میں۔ پھر اگر وہ عاصی ہوگا۔ اور حق تعالیٰ نے اُسے بخش دیا ہوگا۔ پس وہ نہ منتقل ہوگا۔ مگر اس صورت میں جو مشابہ بالاطاعات ہے۔ حق تعالیٰ اس کے لئے ایک ہیئت الہیہ قائم کر دیکھا۔ پھر وہ برابر ایک صورت حسنہ سے احسن صورت کی طرف انتقال کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ سابق پر حقائق کے ظاہر ہونے سے اس کی قیامت قائم ہوگی۔ پھر اگر وہ مثلاً مطیع ہو۔ اور اللہ تعالیٰ نے اس کا عمل ضبط کر دیا ہو۔ پس حق تعالیٰ اس کے لئے شقاوت کی وہ صورت قائم کر دیکھا۔ جو ازل میں اس کے لئے لکھی گئی ہے۔ پھر وہ اسے اس پر ظاہر کر دیکھا۔ اور وہ رنگا رنگ صورتوں میں اس پر ظاہر ہوگی۔ پھر وہ ہمیشہ اس میں بدلتا رہیگا۔ یہاں تک کہ اس کے دوزخ کے طبقہ کے موافق اس کی قیامت قائم ہوگی۔ اور وہ جہنم میں غائب دیا جائیگا۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہئے کہ دوزخ کے لئے اللہ تعالیٰ نے ایک قوم پیدا کی ہے۔ جو اس میں رہتی ہے اور اس کو آباد کرتی ہے۔ وہ وہاں دنیا سے ہے۔ اور وہ اپنی قیامت سے لیکن وہ اصل کے ایک ہونے کی وجہ سے جس سے وہ پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے آخرت سے ملحق ہیں۔ پھر جو شخص اپنی موت کے بعد ان سے رنجی مجاہد

رکھتا ہے۔ وہ ان سے مانوس ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال اس شخص کی سی ہے۔ جو کسی ایسی قوم سے پیوند رکھتا ہے۔ جس کو وہ پہچانتا ہے۔ اور وہ اس کو پہچانتے ہیں۔ پھر وہ ان سے مانوس ہو جاتا ہے۔ ان کے ساتھ اپنا غم غلط کرتا ہے۔ اور جو ان کے ساتھ نہیں بیٹھا۔ پس وہ ان کو غصہ سے دیکھتا ہے۔ نہ وہ اس سے مالوف ہوتے ہیں۔ اور نہ وہ ان سے مالوف ہوتا ہے۔ پھر خدا تعالیٰ ان میں سے ایسے شخص کو اٹھاتا ہے۔ جو اس کے لئے غذا کا سبب ہوتا ہے۔ اور وہ ایسی قبیح ترین صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جسے وہ دنیا میں مکروہ خیال کرتا تھا۔ پھر اس صورت میں وہ اس کے پاس آتا ہے۔ وہ اس کے عمل کی صورت ہوتی ہے۔ جس سے اس کو وحشت اور نفرت پیدا ہوتی ہے۔ جو اس کے غیر کے ساتھ نہیں ہوتی۔ اور بعض ان میں سے ایسے ہیں۔ جن کے پاس وہ نہایت اچھی صورت میں آتا ہے۔ اور اس کے عمل کی صورت ہوتی ہے۔ جس سے وہ الفت۔ مہربانی اور شفقت کے ساتھ ملتا ہے اور وہ صورت اس سے مانوس ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کی قیامت ہو۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ قیامت وبرزخ اور دار دنیا ایک ہی وجود ہیں اس کی مثال ایک مفروض دائرہ کی مثال ہے۔ جس کا نصف دنیا اور نصف آخرت ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان برزخ تقدیری ہے۔ یہ سب فرضی طور پر ہے۔ اس لئے کہ تیری ہوتیت جس کے ساتھ تو موجود ہے۔ وہ عین اس ہوتیت کی ہے۔ جس کے ساتھ تو برزخ میں ہوگا۔ اور وہ عین اس چیز کی ہے جس کے ساتھ تو قیامت میں ہوگا۔ پس تو دنیا۔ برزخ اور آخرت میں اس ایت کے ساتھ ہوگا۔ لیکن ان دونوں کے درمیان تفاوت ہے۔ یہ کہ امور برزخ ضروری امور ہیں۔ اس لئے کہ وہ دنیا پر مبنی ہیں۔ اور امور قیامت بھی ضروری امور ہیں اس لئے کہ وہ برزخ پر مبنی ہیں۔ اور امور دنیا اختیار کی امور ہیں۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ جب ارادہ کریگا۔ کہ قیامت قائم ہو۔ تو اسرافیل علیہ السلام کو صور میں نفخہ ثانیہ کے پھونکنے کا حکم دیگا۔ اس لئے کہ پہلا نفخہ امانت ہوگا۔ اور صور سے مراد عالم صور روحی ہے۔ جس میں پہلی چھونک بحیثیت اس کے اسم مغنی اور حمیت کے پھونکی جائیگی۔ سو تیس معدوم ہو جائیں گی۔ ان کی نیکوں کی گریہیں کھل جائیں گی۔ جیسا کہ وہ صورتیں جو خواب میں دیکھی جاتی ہیں۔ جاگتے وقت معدوم ہو جاتی ہیں۔ پس وہ اپنے اس محل کی طرف جس سے وہ پیدا ہوئی ہیں۔ رجوع کرینگی۔ پھر دوسری نفخہ صور پھونکا جائیگا۔ پھر وہ جیسا کہ پہلے عالم ارواح میں تھا۔ ویسا ہی ہو جائیگا۔ اور اجسام کے قابلوں میں داخل ہوگا۔ جیسا کہ آفتاب کی روشنی شیشے میں لوٹ آتی ہے۔ چنانچہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے۔ اور یہ کل باعتبار ان کے اپنے وجود کے ہے۔ اس لئے کہ عالم اخروی عالم ارواح ہے۔ اور تمام عالم ارواح مطلق روح سے مراد ہے۔ جو انسان میں موجود ہے۔ پس انسان اپنے وجود سے باہر نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ آخرت عالم ارواح سے مراد ہے۔ اور عالم ارواح کو اس کی مطلق روح جمع کرتی ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا کہ نام عالم مثل ان آئینوں کے ہے۔ جو ایک دوسرے کے مقابل رکھے جائیں۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے میں

بحکم احادیث پایا جاتا ہے۔ نہ بحکم مماثلت و مشابہت کے۔ پس تمام عالم جو ہر فرد ہے۔ کہ فی الحقیقت بذات خود غیر منقسم ہے۔ اور شمار اور انقسام کی قبیل سے جو تجھے نظر آتا ہے۔ وہ خیال ہے۔ اور بمنزلہ اس بات کے ہے کہ جو ہر فرد میں ہم انقسام کو فرض کر لیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں و کلمہ صلاۃ یوم القیامۃ فرداً۔ قیامت کے دن وہ تمام اکیلے ہی آئیں گے۔

پھر جب تو نے یہ نکتہ سمجھ لیا۔ تو تو نے وجود میں حق تعالیٰ کی احادیث کا راز سمجھ لیا۔ اور جس چیز کا خدا تعالیٰ نے جنت و دوزخ اور آخرت کے خطرناک امور کا وعدہ فرمایا ہے۔ ان سب کا تو یقینی۔ کشفی۔ عیالی طور پر شاہد بن گیا۔ اور نیز ایمان مثل زیار بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ایمان کی مانند ہو گیا۔ جیسا کہ انہوں نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کہا تھا۔ کہ میں نے صبح ایسی حالت میں کی۔ کہ میں پکا مومن بن گیا۔ پھر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا۔ کہ تیرے ایمان کی حقیقت کیا ہے۔ کہا۔ کہ میں دیکھتا ہوں کہ قیامت قائم ہو گئی۔ اور میرے رب کا عرش کھلے طور پر نظر آ رہا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے۔ لیکن قیامت صغریٰ جو ہر فرد انسانی سے مخصوص ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ جب اس کی عقل اول کی میزان اس کے عدل اکمل کے تہ میں قائم ہوگی۔ اور مقتضیات حقائق آکر بمقتضاء ہر حقیقت اس کا حساب لینگے۔ یا اس کے واسطے احادیث کی صراط قائم کی جائیگی۔ اور جہنم طبیعت کی پشت پر پردہ چلیں گے۔ جو پوشیدہ ہونے کی وجہ سے بال سے زیادہ باریک ہے۔ اور اپنے بعد کی وجہ سے تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ پھر یا تو معارف میں سیر کرنے والی اپنی سواری کی قوت سے ایسا سرعت کے ساتھ جائیگا۔ جیسا کہ اُچک لے جانے والی بجلی جاتی ہے اور یا بہ سبب پستی کی طرف مائل ہونے کے بوجھل پہاڑ کی مانند ہوگا۔ پھر جب صراط سے گذر جائیگا۔ اور ترازو کا ناموس قائم ہوگا۔ تو جنت و دات میں داخل ہوگا۔ اور اپنی انیت سے مٹ کر اور اپنی ہویت سے پس کھٹا کے میدانوں میں چریکل پھرا اپنے نفس کا کوئی اثر نہیں دیکھیں گے۔ اور اس کی کوئی خبر نہیں پہچانیگا۔ خود اس کے وجود کی ملکیت سے جبار کی یہ زناٹھیں گئی۔ کہ آج کے دن کس کے لئے ملک ہے۔ پھر جب اپنے سوا کسی کو نہیں پائیں گے۔ تو کہیں گے۔ کہ اللہ واحد تبار کے لئے ہے۔ اس کے بعد نہ اس کو غفلت ہوئی اور نہ حضور اور نہ اس کے بعد موت کی توقع ہوگی۔ اور نہ بخت و نشور کی۔ اس کی قیامت سابق پر قائم ہو گئی۔ اور اس کی غلامت معدوم ہو گئی۔ پس یہ قیامت صغریٰ ہے۔ اور اسی پر قیامت کبریٰ کے احوال کو قیاس کر۔ اور حساب۔ میزان اور صراط کی معرفت کو اس چیز سے حاصل کر۔ جس پر بدوں تصریح اشارت سے ہم نے تیری ہمنوائی کی ہے۔ عاقل کے لئے اسی قدر تلویح و اشارہ کافی ہے۔ اور جنت و دوزخ کا اپنے ابواب میں بھی ہم ذکر کر آئے ہیں یعنی باب اٹھاؤں میں۔ بطریق اشارہ ہم ان دونوں کی طرف اس مقام پر بھی ایسا کرتے ہیں۔ پھر اگر تو بلند فہم اور قوی العزم ہوگا۔ تو تو ہمارے اشارہ کو سمجھ لیگا۔ ورنہ اپنے غیر کی طرح اس کے ظاہر کے ساتھ ہی واقف رہ۔ اور اس سے جدا نہ ہو۔

جان لے کہ اللہ تعالیٰ نے دار آخرت کو مع ان تمام چیزوں کے جو اس میں ہیں۔ دار دنیا کا نسخہ بنایا ہے۔ اور دار دنیا کو حق کا نسخہ بنایا ہے۔ پس دنیا اصل ہے۔ اور آخرت اس کی فرع ہے۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا۔ **الدُّنْيَا مِزْرَعَةُ الْآخِرَةِ** اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے **مَنْ يَحْمِلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** **وَمَنْ يَحْمِلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ** اس میں کلام ہے۔ جو دنیا میں پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ چیز جسے تو آخرت میں دیکھ لے گا۔ اس کی فرع ہے۔ اور آخرت سب کی وہی ہے۔ جو قیامت کے دن اس میں ہوگی۔ اور وہ وہی بات ہے۔ جو اس کے نسخہ عمل میں ہے۔ اور نتیجہ ہمارے کی فرع ہوتا ہے۔ اور مقدمہ دنیوی عمل ہے۔ اسی لئے دنیا ایجاد میں آخرت پر مقدم ہوئی۔ اور اس کا نام اولیٰ رکھا گیا۔ اس لئے کہ وہ اصل ہے۔ اور آخرت کو پیچھے چھوڑا گیا۔ اور اس کا نام آخری رکھا گیا۔ اس لئے کہ وہ فرع ہے۔ اگر آخرت دنیا کی فرع نہ ہوتی تو اس کا پیچھے رکھنا حکمت میں نقص ٹھہرتا۔ اس لئے کہ مقدم کی تاخیر اور مؤخر کی تقدیم حکمت میں ایک عیب و طعن کی بات ہے۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ محسوس آخرت محسوس دنیا سے قوی تر ہے۔ اور اس کی لذت دنیا کی لذت سے اور اس کی سختی دنیا کی سختی اور ناگواری سے بڑھ کر ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ روح آخرت میں اس امر کے قبول کرنے کے لئے فارغ ہوگی۔ جو مرغوب یا مکروہ سے اس پر وارد ہوگا۔ بخلاف اس کے عالم دنیوی کہ جسم اپنی کثافت کی وجہ سے روح کو اس بات سے مانع رہتا ہے۔ کہ وہ ملائم و غیر ملائم کے اور اک کے لئے پورے طور پر فارغ ہو سکے۔ پس وہ اس سے تھوڑا سا حصہ حاصل کرتی ہے جیسا کہ کسی نے لذیذ طعام کھایا ہو۔ اور وہ فارغ البال نہ ہو۔ بلکہ کسی اہم امر میں مشغول ہو۔ پس وہ اس طعام سے وہ لذت نہیں پائے گا۔ جو اس کا غیر پاتا ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے۔ کہ دوسرے امر کا اہتمام اس کو بغیر آخرت اس وارد کے قبول کرنے سے مانع رہتا ہے۔ اسی لئے اخروی عالم دنیوی عالم سے اعلیٰ و اشرف ہے۔ اگرچہ دنیا آخرت کے لئے اصل ہے۔ اس سے تعجب مت کر۔ کہ اکثر اولاد اپنے والد سے اشرف ہوتی ہے۔ اور دنیا اگرچہ آخرت کی اصل ہے۔ لیکن آخرت اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس سے افضل و اشرف ہے۔ اور یہ حقیقت آخرت کا ذاتی اقتضاء ہے۔ مثال کے طور پر لفظ کو لو۔ کہ جو معنی اس سے سمجھے جاتے ہیں۔ وہ لفظ سے کیسے بے نہایت۔ اعلیٰ اشرف اور بلند قدر ہوتے ہیں۔ حالانکہ وہ لفظ کا نتیجہ ہیں۔ اور اس کی فرع ہیں۔ اگر لفظ نہ ہوتا۔ تو معنوں کی کوئی حقیقت نہ تھی۔ ایسا ہی دار آخرت اگرچہ دنیا کا نتیجہ ہے۔ لیکن وہ اس سے افضل و اشرف اور وسیع تر ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ ارواح سے مخلوق ہے۔ اور ارواح نورانی لطیفے ہیں۔ اور دنیا اجسام سے مخلوق ہے۔ اور اجسام تاریک اور گھٹیفہ چیزیں ہیں۔ اور اس میں شک نہیں۔ کہ لطائف کثائف سے فضل میں۔ پھر جانا چاہئے کہ آخرت دار العزہ والقدس ہے۔ اس میں جو شخص موانع سے سلامت رہا۔ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ جیسے کہ اہل جنت کہ جو چاہیں گے کر سکیں گے۔ اور دنیا دولت اور عجز کا گھر ہے۔ اسکے لوگ

سلاطین ایک چیونٹی کی ضرر بھی دفع کرنے پر قادر نہیں ہیں۔ اور پھر وہ اپنی زوال پذیر نعمتوں پر حساب بھی کئے جاتے ہیں۔ اور اہل آخرت کے لئے ہر نعمت کے پیچھے اس سے انفضل نعمت ہوگی۔ اس لئے کہ بخشش الہی آخرت میں بے حساب ہوگی۔ اور دنیا میں اس کی بخشش حساب کے ساتھ ہے۔ جب تو نے اسے سمجھ لیا اور اسے تحقیق کر لیا۔ تو تو مراد کو پہنچ گیا۔

معلوم کرنا چاہئے کہ آخرت بتامہ یعنی جنت۔ نار۔ اعراف۔ کثیب۔ یہ سب ایک ہی گھر ہے۔ نہ منقسم ہے۔ نہ متعدد ہے۔ جس پر حقائق اخروی حاکم ہوں گے۔ وہ دوزخ میں ہوگا۔ اس لئے کہ اہل جہنم محکوم و مقہور ذلت میں۔ اور جس پر اس دار اخروی کے حقائق حاکم نہیں ہوں گے۔ وہ جنتی ہوگا۔ اور جس نے اس عالم دنیوی میں حق تعالیٰ کی اطاعت کی۔ اور اس کا محکوم بنا۔ اسے حق تعالیٰ دارالآخرت کے حقائق پر حاکم کرے گا۔ کہ اس میں جو چاہے گا۔ کرے گا۔ اور جس نے حق کی فرمانبرداری اس دنیا میں نہ کی۔ وہ وہاں دار اخروی کے حقائق کا محکوم ہوگا۔ جس میں اس کو مخالفت کرنے کی وسعت اور قدرت نہیں ہوگی۔ جیسا کہ اہل جہنم پیادوں یعنی سخت عذاب کرنے والے فرشتوں کے قابو میں ہوں گے۔ نہ کہ اہل جنت۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ اہل جنت میں سے ہر ایک جو چاہے گا۔ کرے گا۔ اس پر کسی چیز کی حکومت نہیں ہوگی۔ جو شخص اس عالم کے علم سے متحقق ہوتا ہے۔ اور اس سے تصرف پر قدرت پاتا ہے۔ وہ اعراف میں ہوتا ہے۔ اور اعراف قرب الہی کا محل ہے۔ جس کی بابت قرآن شریف میں مذکور ہے۔ کہ وہ بادشاہ تو انا کے پاس ہوں گے۔ اور اس منظر کا نام اعراف معرفت کی وجہ سے رکھا گیا ہے۔ اور وہ اس علم سے متحقق ہوتا ہے۔ جس کا میں نے تیرے لئے ذکر کیا ہے۔ اہل الاعراف اللہ کے عارف ہیں۔ اس لئے کہ جس نے اللہ کو پہچان لیا۔ وہ علم آخرت سے متحقق ہو گیا۔ اور جس نے اس کو نہیں پہچانا۔ وہ اس کے علم سے متحقق نہیں ہوا۔ کیا تو حق تعالیٰ کے اس قول کی طرف نظر نہیں کرتا۔ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رَجَالٌ يَّكْشُرُونَ كَلَّا بَسِيتُمْ مَا هُمْ بِنِعْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ تَعْلَمُونَ کہیں ان کی جلالت شان کے نکرہ لایا گیا ہے۔ اور نیز اس لئے کہ غیر ان کو شناخت نہیں کر سکتے۔ ہر ایک اپنے قیاد سے شناخت کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ جس نے خدا کو شناخت کر لیا۔ اس پر کوئی چیز مخفی نہیں رہتی اور کثیب اعراف کے سوا ایک اور مقام ہے۔ کہ جقات نعیم کے اوپر ہے۔ جو ان جوں اہل جنت کے لئے معرفت الہی میں زیادتی ہوتی ہے۔ کثیب میں ان کے درجے بلند ہوتے ہیں۔ اہل الکثیب اور اہل الاعراف میں فرق یہ ہے۔ کہ اہل کثیب دار دنیا سے قبل اس کے کہ حق اس میں ان پر تجلی ہو۔ رخصت ہو گئے ہیں۔ اور جب آخرت کی طرف چلے گئے۔ تو ان کا مقام وہاں جنت میں ہے۔ اور حق تعالیٰ کی یہ ان پر مہربانی ہوگی۔ کہ ان کو کثیب کی طرف لے جا کر وہاں ان پر تجلی کرے گا۔ اور ہر ایک پر تجلی بقدر اس کے ایمان بخدا اور قدر الہی کی شناخت کے ہوگی۔ جسے اس نے دنیا میں حاصل کیا ہوگا۔ اور اہل الاعراف وہ قوم ہے۔ جو دنیا سے رخصت نہیں ہوئی مگر اس حال میں کہ حق تعالیٰ نے دنیا میں ان پر تجلی فرمائی۔ اور اس میں انہوں نے اس کو شناخت کر لیا پھر

جب وہ آخرت کی طرف منتقل ہوئے۔ تو ان کا مقام نہیں ہوگا۔ مگر اللہ تعالیٰ کے پاس اس لئے کہ جو شخص کسی شہر میں داخل ہوتا ہے۔ اور وہاں اس کا صاحب ہے۔ جس کو وہ شناخت کرتا ہے۔ تو وہ اسی کے پاس نازل ہوتا ہے بلکہ اس صاحب پر واجب ہوتا ہے۔ کہ اپنے سوا کسی اور جگہ اُسے نازل نہ ہونے دے۔ جب مخلوق میں یہ دستور ہے۔ تو خالق بطریق اولیٰ اس امر کا لحاظ رکھیکے گا۔ کیا تو اس بات کی طرف نہیں دیکھتا کہ حق تعالیٰ نے صریح طور پر فرمایا ہے۔ اور یہاں بہت سے عجائب و غرائب ہیں۔ کہ وجود بہ تمامہ اس بات کی گنجائش نہیں رکھتا۔ کہ ہم علی سبیل صریح ان کا ذکر کریں۔ بلکہ وہ دقیق اور غامض ہونے کی وجہ سے نہیں سمجھے جاتے۔ مگر اشارت اور تلمیح سے۔ بار خدا یا۔ مگر جب کتاب کو دیکھنے والا اُس مرتبہ پہنچ گیا ہو۔ اور ان امور عجیبہ کو اس نے معائنہ کیا ہو۔ تب وہ اس نے رمز سے سمجھ جائیگا۔ اور نہایت درجہ کے مخفی جہتستان کو بوجھ لیگا۔ اس کتاب کے بنانے سے ہمارا مقصود جاہل کو واقف کرنا ہے۔ اور جو شخص عالم ہے۔ اس کو ان عجائبات کے ذکر سے کچھ فائدہ نہیں۔ بجز اس کے اس کو یہ بات معلوم ہو جائے۔ کہ ہم بھی اس کا علم رکھتے ہیں۔ اور ہم کو اس امر کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ پس اب ہم باگ کو روک لیتے ہیں۔ اور اللہ سے مدد چاہتے ہیں۔ اور ہمارا اسی پر اعتماد ہے۔

باسمہ تعالیٰ باب

ساتواں آسمانوں اور جو کچھ ان کے اوپر ہے۔ اور تین مینوں اور جو کچھ ان کے نیچے ہے
اور تین یاؤں اور جو کچھ ان میں عجائب و غرائب ہیں۔ ان سب چیزوں کا ذکر ہے

جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ مجھے اپنی روح سے قوت دے۔ کہ قبل پیدائش عالم حق تعالیٰ اپنی ذات میں موجود تھا۔ اور موجودات اس میں غائی تھیں۔ اور اسے وجود کی کسی چیز میں ظہور نہ تھا۔ یہی کتر خفی ہے جس کو نبی کریم نے علماء سے نفیر فرمایا ہے۔ کہ نہ اس کے اوپر ہوا ہے۔ اور نہ نیچے۔ اس لئے کہ حقیقت الحقائق کا وجود خود نسبتوں میں سے کسی نسبت سے اختصاص نہیں ہے۔ نہ اعلیٰ کے ساتھ نہ ادنیٰ کے ساتھ۔ اور وہ سفید یا قوت ہے۔ جس کی بابت حدیث میں وارد ہوا ہے۔ کہ حق تعالیٰ قبل پیدائش عالم سفید یا قوت میں تھا۔ پھر جب امن عالم کو ایجاد کرنا چاہا۔ تو حقیقت الحقائق کی طرف دیکھا۔ خواہ تو یہ کہہ دے۔ کہ یا قوت سفید کی طرف دیکھا۔ جو وجود کی اصل ہے۔ یہ دیکھنا بہ نظر کمال تھا۔ پھر وہ گھل گیا۔ اور پانی بن گیا۔ اسی واسطے

وجود میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے۔ جو خدا کے ظہور کے کمال کو اٹھا سکے۔ مگر صرف وہی۔ اس لئے کہ حقیقت الحقائق جو وجود کی اصل ہے۔ اس کی متخل نہیں ہو سکی۔ مگر بطون میں پھر جب وہ اس پر ظاہر ہوا۔ تو وہ اس کی وجہ سے گھل گیا۔ پھر اس کی طرف بہ نظر عظمت دیکھا۔ پھر وہ اس کی وجہ سے ایسا موجزن ہوا۔ جیسے دریا ہواؤں سے موجزن ہوتا ہے۔ پھر اس کے کثائف جوش مار مار کر باہر نکل آئے۔ جیسے کہ جھاگ دریا سے باہر آ جاتی ہے۔ خدا تعالیٰ نے ان کثائف سے زمین کے ساتھ طبقے بنائے۔ ہر طبقہ کے باشندے اس کی زمین کی جنس سے پیدا کئے۔ پھر اس پانی کے لطائف اوپر کو چڑھے۔ جیسے کہ دریاؤں سے بخار اوپر کو چڑھتا ہے۔ ان لطائف سے اللہ تعالیٰ نے سات آسمانوں کو ایک دوسرے سے جدا پیدا کر دیا۔ ہر آسمان کے فرشتے اس آسمان کی جنس سے پیدا کئے۔ پھر اس پانی کے خدا تعالیٰ نے سات دریا بنا دیے۔ جو عالم کو احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ پس یہ جمیع وجود کی اصل ہے۔ اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے۔ کہ جیسے کہ حق تعالیٰ قدم میں اس عمارت میں موجود تھا۔ جس کا نام حقیقتہ الحقائق۔ کنز خفی۔ یا قوت بیضاء ہے۔ ایسا ہی وہ اب بھی ان چیزوں میں جو اس یا قوت بیضاء سے پیدا ہوئیں۔ بغیر حلول و امتزاج کے موجود ہے۔ وہ اجزاء و ذرات عالم میں بلا تعدد اور بلا انفصال و انفصال تجلی کئے ہوئے ہے۔ اور وہ ان سب میں متجلی ہے۔ اللہ سبحانہ و بیسا ہی ہے۔ جیسا کہ وہ پہلے علماء اور یا قوت بیضاء میں موجود تھا۔ یہ تمام وجود ہی یا قوت اور وہی عمارت ہے۔ اگر حق سبحانہ و تعالیٰ تمام وجود میں متجلی نہ ہوتا۔ تو بیشک جیسا کہ وہ تھا۔ اس میں تغیر ہو جاتا۔ اور خدا تعالیٰ کی ذات تغیر سے منزہ ہے۔ پس تغیر پیدا نہیں ہوا۔ مگر اس محلی میں جس کا نام یا قوت بیضاء ہے۔ نہ متجلی میں کہ وہ اس سے پاک و برتر ہے۔ اور وہ اپنی مخلوق میں ظہور کرنے کے بعد بھی اپنی اسی کنزیت پر باقی ہے۔ جو اس کے نفسی عمارت میں تھی۔ پس اس میں تامل کر ہم نے پہلے ابواب میں عماد و حقیقت الحقائق کا بیان کئے طور پر کر دیا ہے۔ اور یہ تمام ان اشیاء کے ذکر کرنے کا ہے۔ جو حقیقت الحقائق میں موجود ہیں۔ سو اولاً ہم سات آسمانوں کا ذکر شروع کرتے ہیں۔

جائنا چاہئے۔ کہ یہ آسمان جو ہم کو نظر آ رہا ہے۔ آسمان دنیا نہیں ہے۔ اور نہ اس کا رنگ اس کا رنگ ہے اور نہ اس کا وصف اس کا وصف۔ یہ چیز جسے ہم دیکھ رہے ہیں۔ بلکہ یہ ایک بخار زمین کی پوست اور پانی کی رطوبت سے آفتاب کی حرارت کی وجہ سے ہوا کی طرف حکم طبیعت چڑھ گیا ہے۔ پس وہ جو جزمین اور آسمان دنیا کے درمیان خالی ہے۔ اس بخار سے بھرا ہوا ہے۔ اسی واسطے کبھی وہ کہوہ نظر آتا ہے۔ اور کبھی سفید سیاہ ملا ہوا۔ اور کبھی غبار آلود۔ یہ تمام رنگ اسی بخار کی وجہ سے ہیں۔ جو زمین سے چڑھتے ہیں۔ اور فقہران بخارات پر روشنی کے پڑنے کے یہ اختلاف رنگ پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ سب آسمان دنیا کے ساتھ اس کے متصل ہونے کے اس کا نام آسمان رکھا گیا ہے۔ دراصل جو آسمان دنیا ہے۔ نہایت بعید ہونے کی وجہ سے اس پر نظر نہیں پڑتی پھر وہ دودھ سے زیادہ سفید ہے۔ اور حدیث میں وارد ہوا ہے۔ کہ آسمان دنیا اور زمین کے درمیان پانچ سو برس کی راہ ہے۔ اور یہ متفق علیہ امر ہے۔ کہ نظر پانچ سو برس کی مسافت قطع نہیں کرتی۔ پس ثابت ہوا۔ کہ جو چیز نظر

آ رہی ہے۔ وہ عین سماء دنیا نہیں ہے۔ اگر کو اکب کی شعاعیں زمین پر نہ گریں۔ تو وہ بھی مشہور اور مرئی نہ ہوتے۔ اور آسمانوں میں کتنے ہی ایسے روشن ستارے ہیں۔ جن کی شعاعیں زمین پر نہیں پڑتیں۔ ان کے بعد اور ان کی لطافت کی وجہ سے ہم ان کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن ارباب کشف اس کو دیکھتے ہیں۔ اور اہل زمین کے آگے بیان کرتے ہیں۔ اور ان کو سمجھا دیتے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے سب رزقوں اور طرح طرح کی غذاؤں کو چاروں میں پیدا کیا۔ اور ان کو آسمان اور زمین کے درمیان چار کروں کے قلب میں پوشیدہ رکھا۔ کہہ اول کہہ حرارت ہے۔ کہہ ثانی کہہ ہوس۔ کہہ ثالث کہہ برودت کہہ رابع کہہ رطوبت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں کہ چاروں میں ان میں روزیوں کو مقرر کیا۔ سُبْحًا وَّلَيْلًا يُغْلِبُ یعنی علیٰ قدر سوال ذاتی بطور تسوئہ اقوات کو مقرر کیا۔ اس لئے کہ حقائق بذات خود اس چیز کو طلب کرتے ہیں۔ جو ان کا مقتضاء ہوتا ہے۔ جب یہی معنی ہیں۔ دَانِ مِنْ شَيْءٍ اَلْعَبْدُ نَاخِرًا اِنَّهُ وَمَا نَزَلَ اِلَّا يَفْقَدُ مَعْلُوم۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان فرشتوں کو جو رزق پہنچانے کے لئے مقرر ہیں۔ سالوں آسمانوں میں رکھا ہے۔ پھر ہر آسمان میں ایک فرشتہ ہے جو رزق پہنچانے والے فرشتوں پر حاکم ہے۔ اس کا نام ملک جواد ہے۔ اور اس فرشتہ میں اس کو کب کی روحانیت رکھی گئی ہے۔ جو اس آسمان سے مخصوص ہے۔ رزق پہنچانے والے فرشتوں میں سے کوئی فرشتہ اس فرشتہ کے حکم کے بغیر نازل نہیں ہوتا۔ جو اس آسمان کے کو کب کی روحانیت پر مخلوق ہے۔ آسمان و دنیا کا کو کب قمر اور دوسرے آسمان کا عطارد اور تیسرے کا زہرہ اور چوتھے کا آفتاب اور پانچویں کا مریخ اور چھٹے کا مشتری اور ساتویں کا زحل ہے۔ آسمان و دنیا چاندنی سے زیادہ سفید ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو روح کی حقیقت سے پیدا کیا ہے۔ تاکہ زمین کے ساتھ اس کی وہ نسبت ہو۔ جو روح کو جسد کے ساتھ ہے۔ اور ایسی ہی کہہ چاند کو اس میں رکھا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے چاند کو اپنے اسم حسی کا منظر بنایا ہے۔ اور اسے سماء بروج میں جس میں وجود کی حیات ہے۔ اور جس پر مہوہوم و مشہود کا مدار ہے۔ گردش کرنے والا بنایا ہے۔ پھر کو کب قمری کے فلک کو تدبیر زمین کا منقوی بنایا ہے۔ جیسے کہ روح تدبیر جسد کی متوقی ہے۔ اگر خدا آسمان و دنیا کو حقیقت روح سے پیدا کرتا۔ تو حکمت زمین سے وجود حیوان کا تقاضا نہ کرتی۔ بلکہ جادات کا محل ٹھہرتی۔ پھر آدم کو خدا نے اس آسمان میں رکھا۔ اس لئے کہ آدم عالم و نبوی کی روح ہے۔ کیونکہ اسی سے حق تعالیٰ نے موجودات پر نظر کی۔ اور اس پر رحم کیا۔ اور اُسے آدم کی زندگی سے زندہ کیا۔ پھر جب تک یہ نوع انسانی دنیا میں موجود ہے۔ دنیا قائم رہیگی۔ اور جب دنیا بالکل اٹھ جائیگی۔ دنیا بھی ہلاک ہو جائیگی۔ اور بعض بعض کے ساتھ مل جائیگی۔ جیسے کہ روح حیوانی جب جسد سے جدا ہو جاتی ہے۔ تو جسد خراب ہو جاتا ہے۔ اور اس کا بعض بعض سے مل جاتا ہے۔ حق تعالیٰ نے آسمان دنیا کو تمام کو اکب سے مقرر کیا۔ جیسے کہ روح کو ان تمام چیزوں سے جنہیں ہیکل انسانی اٹھائے ہوئے ہے۔ مزین و آراستہ کیا ہے۔ یعنی لطائف ظاہر سے کہ جس جس میں ہیں۔ اور لطائف باطن سے کہ وہ سات قوتیں

ہیں عقل۔ ہمت۔ فہم۔ و ہم۔ قلب۔ فکر۔ خیال۔ پھر جیسا کہ آسمان و نیلے کے کو اکب شیطانوں کے رجم کا ذریعہ ہیں
ایسے ہی یہ قوتیں جب صحیح و سالم ہوتی ہیں۔ تو انسان سے شیاطین و خواطر کو ہٹا دیتی ہیں۔ اور ان قوتوں کے
اس کا باطن محفوظ رہتا ہے۔ جیسے کہ سمار دنیا روشن ستاروں سے محفوظ رہتا ہے۔ اور اس آسمان کے فرشتے
ارواح بسیطہ ہیں۔ جو ہمیشہ اس میں اللہ کی تسبیح کرتے رہتے ہیں۔ جب ملک موکل ان کو کسی امر کے لئے دنیا
میں نازل ہونے کا حکم دیتا ہے۔ تو جس امر کے لئے وہ نازل ہوتے ہیں۔ اس کی ہیئت پر تشکل ہو جاتے ہیں
اور اس شے کی روحانیت ہو جاتے ہیں۔ جس کے لئے وہ موکل ہوتے ہیں۔ پھر وہ اس کو اس مقام کی طرف لئے
جاتے ہیں۔ جس کا خدا نے ان کو حکم دیا ہے۔ اگر رزق ہوتا ہے۔ تو اُسے مرزوق کی طرف پہنچا دیتے ہیں۔ اور اگر
کوئی امر قضائی ہوتا ہے۔ تو اسے اس شخص کے پاس لے جاتے ہیں۔ جس کے لئے وہ مقدر ہوتا ہے۔ خواہ وہ خیر کا
ہو یا شر کا۔ پھر وہ اس آسمان میں اللہ کی تسبیح کرتے ہیں۔ اور کبھی اس کے بعد کسی امر کے لئے نازل نہیں ہوتے۔
اللہ تعالیٰ نے ملک مسمیٰ اسمعیل کو اس آسمان کے تمام فرشتوں پر حاکم بنایا ہے۔ اور وہ قمر کی روحانیت ہے
پھر جب خدا تعالیٰ کسی امر کا اسے حکم دیتا ہے۔ اور فرشتہ اس امر کو پورا کرتا ہے۔ تو اسے کرسی پر بٹھاتا ہے
جس کا نام منصفہ الصور ہے۔ پس وہ نامور بہ کی صورت بنا کر اس پر بٹھاتا ہے۔ اور اس کے بعد کبھی اپنی بساطت
کی طرف نہیں لوٹتا۔ بلکہ اسی تشکل و تصور جرمی جزئی پر باقی رہتا ہے۔ اور اس وجود میں اللہ کی عبادت کرتا
ہے۔ اس لئے کہ ارواح جب کسی صورت پر تشکل ہوتے ہیں۔ تو وہ صورت اس کے نفس سے جدا نہیں ہو سکتی
کہ وہ اس سے جدا ہو کر اپنی بساطت اصلہ کی طرف رجوع کرے۔ یہ امر محال ہے۔ لیکن ان میں یہ قوت ہے
کہ صورت اصلہ سے مفارقت کرنے کے بغیر صورت میں متصور ہوں۔ اور وہ صورت اصلی اللہ کی حکمت
سے ہے۔ اور وہ صورت روحانیہ کلمات الہی میں جو موجودات کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسے کہ روح جسم کے ساتھ
قائم ہے۔ پھر جب وہ خفاء علمی سے ظہور عینی کی طرف نکلتے ہیں۔ تو وہ میں ان کی ذوات کے ساتھ قائم رہتے
ہیں۔ پس جمیع اجسام عالم معدن۔ نبات۔ حیوانات۔ الفاظ وغیرہ کے لئے روحیں ہیں جو اجسام کی صورت پر
ان کے ساتھ قائم ہیں۔ یہاں تک کہ جب جسم زائل ہو جائیگا۔ تو روح خدا تعالیٰ کی تسبیح میں لگی رہیگی۔ حق تعالیٰ
کے باقی رکھنے سے وہ باقی رہیگی۔ اس لئے کہ حق نے ارواح کو فنا کے لئے پیدا نہیں کیا۔ بجز اس کے نہیں
کہ وہ بقاء کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ صاحب کشف جب وجود کے کسی امر کے کشف کا ارادہ کرتا ہے۔ تو یہ
ارواح جو کلمات الہی ہیں۔ اس پر متبہ ہوتے ہیں۔ پھر وہ ان کی ذوات۔ اسماء و اوصاف کو شناخت کر لیتا ہے
اس لئے کہ عالم وجود کی ہر روح ان لباسوں میں متبہ ہوتی ہے۔ جو اس جسم کے اوصاف۔ نفوت اور اطلاق
ہیں۔ جس کی وہ روحیں تدبر رہی ہیں۔ اور وہ اجسام حیوان۔ معدن۔ نبات۔ مرکب اور بسیط ہیں۔ یا اس
صورت پر متبہ ہوتی ہے۔ کہ روح اس صورت کے معنی تھی۔ اور وہ مثل الفاظ۔ اعمال۔ اعراض۔ اغراض وغیرہ
کے ہیں۔ یہ اس وقت ہے۔ جبکہ عالم علمی سے عالم عینی کی طرف نکلے۔ لیکن جب وہ عالم علمی میں اپنے حال

پر باقی رہتی ہے۔ تو صاحب کشف ان روحوں کو ایسا ہی ان صورتوں میں دیکھتا ہے۔ جو طرح طرح کے لباسوں سے اس پر قائم ہوتی ہیں۔ جو اس جگہ کے منظر کے لئے کہ جس دنیا صورت ہے۔ اعمال وادھ صاف بن جاتے ہیں لیکن وہ جانتا ہے۔ کہ ان کا کوئی وجود نہیں ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ ہیں۔ پھر اس سے جو علوم وہ چاہتا ہے۔ حاصل کرتا ہے۔ لیکن نہ اس حیثیت سے کہ وہ ہیں۔ بلکہ صاحب کشف کی حیثیت سے عیسیٰ کہ وہ ہے۔ پر بمقتضاء اُن ارواح کے خفائق کے اسے وہ علوم حاصل ہوتے ہیں۔ بخلاف اس کے اگر وہ وجود عینی کی طرف نکلنے کے بعد ان کو دیکھے۔ تو اس وقت وہ جانتا ہے۔ کہ ان کا وجود اپنی حیثیت سے ہے عیسیٰ کہ وہ ہے۔ پھر وہ ان سے کلام کرتا ہے۔ اور طرح طرح کے علوم و خفائق سے جو ان میں ہوتے ہیں۔ وہ اس کو جواب دیتے ہیں۔ اس مشہد بعض انبیاء و اولیاء بعض کے ساتھ اکٹھے ہوتے ہیں پس میں نے اس میں شہر زبید میں ۸۰۰ سالہ ربيع الاول میں قیام کیا۔ اور تمام رسولوں۔ نبیوں صلوات اللہ علیہم اجمعین اور ولیوں اور ملائکہ علوی اور مقربین اور ملائکہ تنزیل کو دیکھا۔ اور جمیع موجودات کی روحانیت کو بھی ملاحظہ کیا۔ اور خفائق امور جس طور سے کہ ازل سے اب تک ہیں۔ ان کا کشف کیا۔ اور ان علوم الہیہ سے متحقق ہوا۔ جن کے بیان کی عالم گنجائش نہیں رکھتا۔ اور اس شہد میں تھا۔ جو غلط اور ہوا جو ہوا پس نیک گمان رکھ۔ اور خبر کی بابت نہ پوچھ۔ خواص بیان نے ہمیں اس قیام کے دریا میں غوطہ زن کیا۔ حتمے کہ ہم ان مونیوں کو کمال لائے۔ جن کے لئے تقدیر نے ہمیں مجبور کیا۔ پس چاہئے۔ کہ ہم اسی پر اتکا کریں۔ جو اس کے متعلق ہم پر ظاہر ہوا۔ اور جن کے اظہار کا خیال کبھی ہمارے دل میں نہیں گذر ا تھا۔ اور اب ہم اس امر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جس کے ہم در پے تھے۔ یعنی آسمان دنیا کا ذکر شروع کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے۔ کہ خدا تعالیٰ نے اس فلک کا گھیرا گیا راں ہزار برس کی راہ کا بنایا ہے۔ اور وہ گھیرے میں تمام افلاک سے چھوٹا ہے۔ چنانچہ اس فلک کے گھیرے کو چوبیس معتدل۔ مستقیم گھنٹوں میں طے کرتا ہے۔ اور ہر گھنٹہ میں چار سو اٹھاون برس اور ایک سو بیس دن کی راہ طے کرتا ہے۔ اور اس فلک کا قطر چار ہزار پانچو برس کی راہ ہے۔ پھر قمر کے لئے اس فلک میں ایک فلک ہے۔ اور ایسا ہی ہر کوکب کے لئے ایک چھوٹا سا فلک ہے۔ جس میں وہ اس فلک کیسے میں گھومتا ہے۔ فلک اکبر سے زرقار اور یہ فلک صغیر زرقار ہے۔ اور پیچھے ہٹ جانے والے کو اکب کا جو پیچھے لوٹ جاتا دیکھتا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ فلک کیسے کی گردش میں ان کے فلک کی گردش مختلف ہوتی ہے۔ پھر وہ گردش میں اس سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ آدمی ان کو گمان کرتا ہے۔ کہ وہ پیچھے لوٹ گئے ہیں۔ حالانکہ وہ لوٹتے نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ لوٹیں تو تمام عالم برباد ہو جائے۔

اور جاننا چاہئے۔ کہ چاند کا جرم نیلگوں ہے۔ بذات۔ بذات خود اس میں کوئی روشنی نہیں ہے۔ بلکہ جب اس کا نصف حصہ آفتاب کے مقابل ہوتا ہے۔ تو وہ اس سے نور حاصل کرتا ہے۔ پس ہمیشہ اس کا

نصف روشن رہتا ہے۔ اور جو نصف آفتاب کے مقابل نہیں ہوتا۔ وہ تاریک رہتا ہے۔ اسی لئے چاند کا نور ہمیشہ آفتاب کی جہت سے ہی دیکھا جاتا ہے۔ بخلاف اس کے باقی سیارے کہ ان میں سے ہر کوکب بہ تمامہ نور شمس کے مقابل رہتا ہے۔ ان کی مثال شفاف بلور کی سی مثال ہے۔ کہ جب اس پر روشنی پڑتی ہے۔ تو اس کے ظاہر اور باطن میں سرایت کر جاتی ہے۔ بخلاف اس کے چاند۔ کہ وہ مثل کردہ معدنیہ صیقیل کردہ کے ہے۔ کہ بجز مقابلہ شمسی کے نور قبول نہیں کرتا۔ اسی لئے اس کا نور زمین میں کم اور زیادہ ہوتا رہتا ہے باقی کوکب کا یہ حال نہیں ہے۔ معلوم کرنا چاہئے کہ بعض آسمان بعض پر محیط ہیں۔ اور ان میں سے سب سے بڑا سماء محل ہے۔ اور سب سے چھوٹا سماء قمر ہے۔ اور یہ ان کی صورت ہے۔



ہر فلک اپنے نیچے کے فلک کا تماس ہے۔ اور وہ ایک امر معنوی ہے۔ اس لئے کہ جہات میں کوکب کی سمت گردش کا وہ ایک نام ہے۔ اور کوکب شفاف جرم کا نام ہے۔ جو ہر آسمان سے روشن ہے۔ اگر ہم دقائق۔ ثوانی۔ درجوں اور حلول اور سمت اور سیر کا بیان کرتے لگیں۔ اور ان کے خواص اور مقتضیات کی شرح کریں۔ تو کئی جلدوں کی ہم کو حاجت پڑے۔ پس اب ہم اس سے اعراض کرتے ہیں۔ کیونکہ ہمارا مقصود صرف اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔ اور جو کچھ ہم نے ان ظاہر چیزوں سے ذکر کیا ہے ان کے اندر بھی ہم نے اسرار الہیہ مخفی رکھے ہیں۔ اور اس چھلکے کے لئے ان کو ہم نے ہشامہ مغز کے رکھا

ہے۔ وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ۔

فلکِ دوم۔ وہ ایک جوہر شفاف ہے۔ اور لطیف ہے۔ اور اس کا رنگ سفید و سیاہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے حقیقت فکر سے پیدا کیا ہے۔ یہ وجود کے لئے بمنزلہ انسان کے لئے فکر کے ہے۔ اسی لئے وہ فلکِ کتب یعنی عطارِ دوا محل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے اسمِ قدیر کا منظر بنایا ہے۔ اور اس کا آسمان اپنے اسمِ علیم خبیر کے نور سے پیدا کیا ہے۔ پھر وہ فرشتے جو اہل صنعت کو مدد دینے والے ہیں۔ وہ تمام خدا تعالیٰ نے اسی آسمان میں رکھے ہیں۔ اور ان پر ایک فرشتہ مقرر کیا ہے جس کو کوب عطارِ دوا کی روحانیت بنایا ہے۔ اس آسمان میں دوسرے آسمان کے فرشتوں کی آوازیں سنتے تھے۔ اس لئے کہ ارواح کو بعد کلام کے سننے سے مانع نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بات اس وقت ہے۔ جبکہ وہ اپنے عالم میں ہوں۔ لیکن جب وہ اپنے عالم میں نہ ہوں۔ تو ان کا حکم اسی عالم کا حکم ہوتا ہے۔ جس میں وہ ہوں۔ چونکہ جن ارواح ہیں۔ اور وہ اس عالم اجسام و کثافت میں ہیں۔ وہ اوپر چڑھتے ہیں۔ حتیٰ کہ عالمِ روحی کی طرف پہنچتے ہیں۔ اور وہ آسمانِ دنیا کا کنارہ ہے۔ اس ارتقاء کی بدولت وہ آسمانِ دوم کے فرشتوں کا کلام سنتے ہیں۔ کیونکہ اس میں کوئی فاصلہ نہیں ہوتا۔ اور تیسرے آسمان کا سماع یہ سبب فاصلہ کے ان کے لئے ممکن نہیں ہوتا۔ ایسا ہی ہر مقام کے لوگ بجز اس چیز کے جو ایک مرتبہ ان کے اوپر ہے۔ کشف سے معلوم نہیں کر سکتے جب فاصلہ پایا جائے۔ اور مرتبے متعدد ہوں۔ تو اس وقت ادانے اس چیز کو نہیں جانتا۔ جو اس کے میں ہے۔ اس لئے جن آسمانِ دنیا کے قریب جا کر آسمانِ دوم کے فرشتوں کی آوازیں سنتے تھے۔ تاکہ کچھ باتیں چرا کر اپنے مشرکوں کے پاس آئیں۔ اور ان کو غیبی باتوں کی خبریں دیں۔ اب جس وقت وہ اس مقام پر چڑھتے ہیں۔ تو ایک روشن شہاب ان پر گرتا ہے۔ جو ان کو جلا دیتا ہے۔ اور وہ نور مجدی ہے۔ کہ ہر ایک حجابات والوں کے لئے ان کے اصل و مخد کی کثافت کو ظاہر کرنے والا ہے۔ پس یہ سبب طائرِ رحمت کے بازوؤں کے جل جانے کے لئے ترقی ممکن نہیں ہوتی۔ وہ زبان کا راولِ پشیمان ہو کر لوٹ آتے ہیں۔

میں نے اس آسمان میں فوجِ علیہ السلام کو ایک تخت پر بیٹھے ہوئے دیکھا۔ جو نورِ کبریا سے مخلوق تھا۔ ہر بابِ مجد و ثناء کے مابین وہ بیٹھے ہوئے تھے۔ میں نے ان پر سلام کیا۔ اور ان کے روبرو کھڑا ہو گیا۔ انہوں نے سلام کا جواب دیا۔ مہربانیاں اور کھڑے ہو گئے۔ پھر میں نے ان سے ان کے فکری آسمان اور برتری مقام کی بابت سوال کیا۔ انہوں نے جواب دیا۔ کہ یہ آسمان معارف کے موتیوں کی لڑی ہے۔ کہ عوارف کی کنواریاں اس میں منجلی ہوتی ہیں۔ اس آسمان کے فرشتے نورِ ہدایت سے مخلوق ہیں۔ عالم موجود میں کوئی چیز متصور نہیں ہوتی۔ مگر اس حال میں کہ اس آسمان کے فرشتے اس مشہود کی صورت بنانے کے متوالی ہوتے ہیں۔ پس وہ رقائقی تصویر کے لئے تقابیرِ محکمہ کے دقائق ہیں۔ آیاتِ قاہرہ و معجزاتِ باہرہ کا امرانی پردہ ہوتا ہے۔ کہ اماراتِ ظاہرہ انہی سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا نے اس آسمان میں فرشتے پیدا کئے ہیں۔ کہ ان کی

صرف نبی عبادت ہے۔ کہ خلق کو انوار حق کی طرف راہنمائی کرتے ہیں۔ آسمان عبرت میں قدرت کے بازوؤں سے اڑتے ہیں۔ ان کے سروں پر نوروں کے تاج ہیں۔ کہ پوشیدہ اسرار سے مرصع ہیں۔ ان فرشتوں میں سے کسی فرشتہ کی پشت پر جو شخص سوار ہوتا ہے۔ وہ اپنے بازوؤں سے سات آسمان تک اُسے لے اُڑاتا ہے۔ اور صورت روحانیہ کو جب چاہتا ہے۔ اور جس طرح چاہتا ہے۔ تو الب جسائیہ میں نازل کر دیتا ہے۔ پھر اگڑہ ان سے کلام کرتا ہے۔ تو وہ بھی اس سے کلام کرتے ہیں۔ اور اگر ان سے کوئی بات دریافت کرتا ہے۔ تو وہ اس کو بتا دیتے ہیں۔ خدا تعالیٰ نے اس آسمان کا گھیرا تیراں ہزار تین سو تینتیس اور ایک سو بیس دن کی راہ کا پیدا کیا ہے۔ اس آسمان کا کوکب کہ وہ عطار دے۔ ہر گھنٹہ میں پانچ سو پچیس برس اور پانچ ماہ اور بیس دن کی راہ طے کرتا ہے۔ اور تمام آسمان کو چوبیس مہندل گھنٹوں میں طے کرتا ہے۔ اور فلک کبیر کو پورے ایک برس میں طے کرتا ہے۔ اس فرشتہ کی روحانیت کا نام جو اس آسمان کے تمام فرشتوں کا کھاکہ ہے۔ تو حائیل ہے۔ میں نے اس آسمان میں عجیب و غریب رحمن کی قدرت کے کرمشے اور موجودات کے اسرار ملاحظہ کئے ہیں۔ جن کا اس زمانہ کے لوگوں میں شائع کرنا گنجائش نہیں رکھتا۔ پس جس چیز کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اس میں تامل کر۔ اور اس بات میں فکر کر۔ جسے ہم نے چستان کے رنگ میں بیان کیا ہے۔ تیرے وجود سے ہے۔ تجھ سے خارج نہیں ہے۔ ہماری اس رمز کو حل کر۔

آسمان سوم۔ تیسرے آسمان کی رنگت زرد ہے۔ اور وہ زہرہ کا آسمان ہے۔ اس کا جوہر شفاف ہے اور اس کے رہنے والے تمام اوصاف میں متلون ہیں حقیقت خیال سے پیدا کیا گیا ہے۔ اور عالم مثال کا محل بنایا گیا ہے۔ خدا تعالیٰ نے اس کے کوکب کو کہ زہرہ ہے۔ اپنے اسمِ علیم کا مظہر بنایا ہے۔ اور اس کے آسمان کو صانعِ حکیم کی قدرت کا بجلی قرار دیا ہے۔ اس کے فرشتے ہر شکل پر مخلوق ہیں۔ جن میں ایسے عجائب و غرائب ہیں۔ جن کا خیال کبھی کسی کے دل میں نہیں گذرا۔ محال اس میں آسان ہے۔ اور بسا اوقات اس میں جائز حلال بھی متنع ہو جاتا ہے۔ اس آسمان کے فلک کا گھیرا اللہ تعالیٰ نے پندرہ ہزار چھتیس برس اور بیس یوم کا بنایا ہے۔ اس کا کوکب کہ زہرہ ہے۔ ہر گھنٹہ میں چھ سو اکتیس برس اور پندرہ یوم کی راہ طے کرتا ہے۔ اور تمام فلک کو چوبیس گھنٹہ میں طے کرتا ہے۔ اور فلک کبیر کی تمام منزلوں کو تین سو چوبیس یوم میں قطع کرتا ہے۔ اور اس آسمان کے فرشتے ملک مسمیٰ صوہرائیل کے حکم کی تحت میں ہیں اور وہ کوکب زہرہ کی روحانیت ہے۔ اس آسمان کے فرشتے عالم کو احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ بنی آدم میں سے جو ان کو ینکارتا ہے۔ اس کو جواب دیتے ہیں۔ میں نے اس آسمان کے فرشتوں کو مجتمع اور موافقت کرنے والے پایا ہے۔ لیکن مختلف ذہنوں پر ہیں۔ بعض سونے والے پر وچی کرنے کے لئے مامور ہیں۔ ضرورت طریق سے ہو۔ یا ضرب المثل کے طور پر جس کو عالم سمجھ سکتا ہے۔ اور بعض کو اللہ تعالیٰ نے اطفال کی تربیت اور ان کو معافی اور اقوال کی تعلیم دینے پر مامور فرمایا ہے۔ اور بعض کو متفکر اور مہموم کی تسلی اور تفریح کا کام سپرد کیا ہے۔ اور بعض

کو وحشت زدہ لوگوں کی تالیف و تائیس اور تنہا رہنے والوں سے باتیں کرنے پر موکل کیا ہے۔ اور بعض کو اللہ تعالیٰ
 اور باب تکمیل کے احکام کی فرمانبرداری پر موکل کیا ہے۔ تاکہ وہ ان کے لئے جنت کے پھلوں کو فراخ چشم حوروں
 کے ہاتھوں پہنچا دیں۔ اور بعض کو عاشقوں کے دلوں میں محبت کی آگ کرنے پر موکل کیا ہے۔ اور بعض کو محبوب
 کی صورت محفوظ رکھنے پر موکل کیا ہے۔ تاکہ وہ اپنے اس عاشق سے جس کے دل میں عشق کی آگ شعلہ زن ہے
 غائب نہ ہو جائے۔ اور بعض کو اللہ تعالیٰ نے اہل وسائل کے درمیان رسائل پہنچانے پر مامور کیا ہے۔ میں
 اس آسمان میں یوسف علیہ السلام سے ملان ان کو تخت اسرار پر بیٹھے دیکھا۔ کہ رموز انوار کو ظاہر کرنے والے تھے
 اس حقیقت کے عالم تھے۔ جس پر اجارہ کا گروہ مطلع نہیں ہوا۔ معانی کی حقیقت سے متحقق تھے۔ پانی اور بتوں
 کھن قید سے چھوٹ چکے تھے۔ میں نے بطور تعظیم دعا اور بطور ان کے پاس آنے والے کے ان کو سلام دیا۔ انہوں
 نے سلام کا جواب دیا۔ اور عادی سا اور مرجا کہا۔ اور مزاج پر سی کی۔ میں نے ان کو کہا۔ کہ اے میرے سید
 میں آپ کے اس قول کی بابت رت قد انتی تنی من الملک و علمت تنی من تاویل الاحادیث
 سوال کرتا ہوں۔ کہ اس میں کونسی دو مملکتیں آپ نے مراد لی ہیں۔ اور کونسی احادیث کی تاویل سے آپ نے کنایہ
 کیا ہے۔ انہوں نے فرمایا۔ کہ میں نے مملکت رحمانیت سے مراد لی ہے۔ جو کلمۃ الانبیاء میں ودیعت رکھی گئی ہے
 اور تاویل احادیث سے وہ امانتیں مراد لی ہیں۔ جو حیوانوں کی بولیوں میں دائر ہیں۔ میں نے اسے کہا۔ اے میرے
 سید۔ کہ کیا یہ میان اور تصریح کے متعلق تونج اور اشارہ میں ودیعت نہیں رکھے گئے۔ کہ اے جان رکھ۔ کہ بندوں
 میں حق تعالیٰ کی امانت ہے۔ جس کو اس امانت کے مستطیعین اہل ارشاد کے پاس پہنچاتے ہیں۔ میں نے کہا
 حق کی امانت کیسے ہو سکتی ہے۔ حالانکہ وہ ظہور و انظار میں وجود کی اصل ہے۔ کہا کہ وہ اس کا وصف ہے۔ اور
 یہ اس کی شان ہے۔ وہ اس کا حکم ہے۔ اور یہ اس کی عبادت ہے۔ جاہل امانت کو زبان میں رکھتا ہے۔ اور عالم
 دل اور باطن میں اس کو اٹھاتا ہے۔ اور سب اس سے حیرت میں ہیں۔ اور عارف کے سوا کوئی شخص کسی چیز پر
 اس سے کامیاب نہیں ہو سکتا۔ میں نے کہا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ کہا۔ جان لے۔ کہ خدا تیری تائید کرے۔ اور تجھے
 محفوظ رکھے۔ کہ حق تعالیٰ نے اپنے اسرار کو مثل اشارات کے موتیوں کے اسرار عبارات میں ودیعت رکھا ہے
 پھر وہ راہ میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایک فریق کی زبانوں پر دائر ہیں۔ عام ان کی اشارات سے جاہل ہیں۔ اور خاص
 اس چیز کو پہچانتے ہیں۔ جو ان اسرار کی عبارات میں موجود ہے۔ پھر مقتضاء مقام کے موافق وہ ان عبارات
 کی تاویل کر لیتے ہیں۔ اور مرضی الہی کے موافق ان کو بصیرت ہے۔ خوابوں کی تعبیر بھی اسی درجہ ایک نظر ہے
 یا اس بیابان کے پتھروں میں سے ایک کنکری ہے۔ پھر میں نے وہ چیز معلوم کر لی۔ جس کی طرف یوسفؑ نے
 اشارہ فرمایا تھا۔ اور میں اس سے پہلے بھی اس تحقیق سے جاہل نہ تھا۔ پھر میں ان کو چھوڑ کر رفیق اعلیٰ کی
 طرف لوٹا اور وہ اچھا رفیق تھا۔

آسمان چہارم۔ وہ ایک جوہر فاخرہ ہے۔ روشن رنگ والا ہے۔ آفتاب منور کا آسمان ہے۔ افلاک کا

قطب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آسمان کو نور قلبی سے پیدا کیا ہے۔ آفتاب کو اس میں بمنزلہ قلب عالم کے رکھا ہے۔ کہ اسی سے اس کی عمارت ہے۔ اور اسی سے اس کی تازگی ہے۔ اسی سے ستارے نور حاصل کرتے ہیں ان کے مراتب کا منارہ اُسی سے بلند ہوتا ہے۔ خدا نے اس کو کپ شمسی کو اس فلک قلبی میں الوہیت کا مظہر بنایا ہے۔ اور اپنے رنگارنگ اوصاف مقدسہ زکیہ کا اُسے جلوہ گاہ بنایا ہے۔ آفتاب تمام عنصری مخلوقات کی اصل ہے۔ جیسا کہ اسم اللہ تمام بلند مرتبوں کا نام ہے۔ اور میں علیہ السلام کو خدا تعالیٰ نے حقیقت قلبیہ سے ان کے عالم ہونے کی وجہ سے اس مقام نفیس میں نازل کیا ہے۔ پس وہ رتبہ ربیت میں اپنے غیر سے متمیز ہو گئے۔ خدا نے اس آسمان کو انوار کی جائے نزول اور اسرار کا معدن بنایا۔

پھر معلوم کرنا چاہئے۔ کہ ملک جلیل جس کا نام اسرافیل ہے۔ اس آسمان کے فرشتوں پر حاکم ہے۔ اور وہ روشن آفتاب کی روحانیت ہے۔ کوئی بستی وجود میں بلند نہیں ہوتی سوائے کوئی قبض اور بسط اس میں پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس فرشتہ کے اول بدل کرنے سے جس کو اس فلک کا اللہ تعالیٰ نے مختار بنایا ہے۔ اور وہ تمام فرشتوں سے عظیم الہیت ہے۔ اور وسعت میں ان سے بڑا اور امت میں قوی تر ہے۔ سدرۃ المنتہی سے تحت اثری تک اسی کے لئے ہے۔ تمام میں وہ تصرف کرتا ہے۔ اور ہر اونٹ و اونٹ پر قاد ہے۔ اس کی جلوہ گاہ کسی کے قریب ہے۔ اور اس کا متحدہ فلک شمسی ہے تمام آسمان زمین اور جو کچھ ان میں عقل اور حس سے ہے۔ سب اسی کا عالم ہے۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے فلک شمسی کو سترو ہزار اور انتیس برس اور ساٹھ دن کی راہ کا بنایا ہے۔ پس وہ تمام آسمان کو چوبیس گھنٹہ معتدل میں طے کرتا ہے۔ اور بڑے آسمان کو تین سوا دس بیس گھنٹہ اور چھام جھنڈ دن اور تین دقیقہ میں طے کرتا ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ جس مقام میں ادیس علیہ السلام ہیں۔ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقامات سے ایک مقام ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں۔ کہ جب شب معراج میں چوتھے آسمان پر پہنچے۔ تو وہاں سے اوپر گئے ہیں۔ پس مقام ادیس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پہنچنا تیرہ روایت سے مقامات علیا میں آپ کی تحقیق کا شاہد ہے۔ اور اس سے ان کا گذر جانا اس چیز کا شاہد ہے۔ جو اس سے اعلیٰ ہے۔ یہاں تک کہ آپ کی سعادت کا فرمان بُجھانَ الذِّیْ اَسْمٰی یَعْبُدُہُ کے خلعت کے متعلق نکلا۔ پس مقام عبودیت وہ بلند مقام محمود ہے۔ اور رفیع الشان لواء حمد ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے وجود کو بہ تمام قرص شمس میں مخفی رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے امر سے قوت طبعیہ اس کو تھوڑا تھوڑا ظاہر کرتے ہیں۔ پس آفتاب نقطہ اسرار اور دائرہ انوار ہے۔ اکثر ارباب تنکین انبیاء اسی مضبوط فلک کے دائرہ میں ہیں۔ مثلاً عیسیٰؑ سلیمانؑ داؤدؑ سدریسؑ جرجیسؑ وغیرہ انبیاء علیہم السلام جو کثیر العدد اور مدت دوازہ سے ہیں۔ وہ تمام اس منزلِ حلی میں مقام رکھتے ہیں۔ اور اس بلند مقام میں رہتے ہیں۔ وَاللّٰہُ

یقول الحق وهو محمدی الی الصراط السوی۔

آسمانِ پنجم۔ پس وہ بہرام نام کو کب کا آسمان ہے۔ اور وہ عظمتِ الہیہ اور انتقام کا مظہر ہے۔ اس میں یحییٰ علیہ السلام عظمتِ جبروت کے مشاہدہ اور عزت اور ملکوت کے ملاحظہ کے لئے نازل ہوئے ہیں۔ اس لئے انہوں نے نفرت کا قصد نہیں کیا۔ اور ان میں سے بجز اس شخص کے جو ہم اور خلقت کا رتبہ رکھتا ہے۔ کوئی نہیں ہے اس کا آسمان نور و ہم سے مخلوق ہے۔ اور اس کا رنگ مثل خون کے سرخ ہے۔ اور اس آسمان کے فرشتوں کو خدا تعالیٰ نے کمال کے آئینے اور جلال کے مظہر بنایا ہے۔ انہی کے سبب اس وجود میں خدا تعالیٰ کی پرستش کی گئی ہے۔ اور انہی کے سبب سجدہ سہل تقلید حق کے تابع ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ نے ان فرشتوں کی عبادت بعبود کو قریب کرنا اور مفقود کو موجود کرنا بنائی ہے۔ ان میں سے بعض کی یہ عبادت ہے۔ کہ وہ قلب میں ایمان کے ستونوں کی بنیاد محکم کرتے ہیں۔ اور بعض کی یہ کہ وہ کفار کو عالمِ اسرار سے ہٹاتے ہیں۔ اور بعض کی عبادت شفاءِ مریض اور ٹوٹی ہوئی پٹیوں کا جوڑنا ہے۔ اور بعض کو قبضِ ارواح کے لئے پیدا کیا۔ پس وہ حکم حاکم بے قصور و رحوں کو قبض کرتا ہے۔ اور اس آسمان کے حاکم الائیل ہیں۔ جن کا نام عزرائیل فرشتہ ہے۔ اور وہ یخ کی روحانیت ہے۔ کہ صاحبِ انتقام و توبیخ ہے۔ اس فرشتہ کا مختار خدا تعالیٰ نے اسی آسمان کو بنایا ہے اور اس کا دفتر قلمِ علی کے پاس ہے۔ انتقام۔ قبضِ ارواح اور انتظام کے لئے کوئی فرشتہ نازل نہیں ہوتا مگر اس فرشتہ کے امر سے جو کو کب بہرام کی روحانیت ہے۔

جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آسمان کے دور کو انیس ہزار آٹھ سو اونیس برس اور ایک سو بیس دن کی راہ کا بنایا ہے۔ یہ ستارہ اس سے ہر گھنٹہ میں آٹھ سو چھپیس برس اور ایک سو چالیس دن کی راہ طے کرتا ہے۔ پس تمام آسمان کو چوبیس گھنٹہ میں طے کرتا ہے۔ اور بڑے آسمان کو تقریباً پانچ سو چالیس دن میں طے کرتا ہے۔ اور اس کی روحانیت اہل شمشیر و انتقام کی مدد کا ہے۔ اور وہ اس شخص کی مدد کے لئے مومل ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کا معاہد ہوتا ہے۔ اور جس کی مدد کا خدا تعالیٰ نے ارادہ کیا ہوتا ہے۔

آسمانِ ششم۔ اس کا مختار نور ہمت سے ہے۔ وہ ایک جوہر شفافِ روحانی نیلے رنگ کا ہے۔ اور اس کا کو کب فیوضیت کا مظہر اور دیوہیت کا مظہر ہے۔ صاحبِ نور ہے۔ حمد ہے۔ روشن ہے۔ مشتری نام رکھتا ہے۔ میں نے موسیٰ علیہ السلام کو اس مقام میں قائم دیکھا۔ کہ اپنے قدم کو اس آسمان کی سطح پر رکھے ہوئے تھا اور اپنے دہنے ہاتھ سے سدرۃ المنتہی کی ساق کو پکڑے ہوئے تھا۔ تجلی ربوبیت کے شراب سے مست عزت الوہیت سے حیران تھا۔ اس کے آئینہ علم میں موجودات کی تشکیل منطبع تھیں۔ اور اس کی ایتھ میں ملکِ دیان کی ربوبیت تجلی تھی۔ ان کا چہرہ دیکھنے والے کو خوف دلاتا تھا۔ اور اس کا حال وار و صادر یعنی آنے جانے والے کے دل کو ہلا دیتا تھا۔ پھر میں ادب سے اس کے سامنے کھڑا ہو گیا۔ اور ان کے مرتبہ کو پہچان میں نے ان کو سلام دیا۔ انہوں نے ازل کی مستی سے سہراٹھایا۔ اور مجھے مرجبا کہا۔ اور اہل بنیاد میں نے اُن سے

کہا۔ اے میرے سید گویائے حق۔ راست گفتار نے خبر دی ہے۔ کہ دربار الہی سے آپ کو خلعت لے کر آئی
عطا ہوا تھا۔ اور آپ کی یہ حالت نجومیوں کی سی حالت نہیں ہے۔ اس عجیب امر کی حقیقت سے مجھے آگاہ فرمائیے
کہا۔ سن۔ جب میں اپنی زمین کے مصر سے نکل کر اپنی فرضی حقیقت کی طرف آیا۔ اور میں انوار ازلیتہ کے پاک
میدان میں درخت احدیت کی طرف سے اپنے رب کی زبان سے اپنے طوقِ قلب سے پکارا گیا۔ کہ اِنِّیْ اَنَا اللّٰهُ
لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاَعْبُدْنِیْ۔ کہ میں اللہ ہوں۔ میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ میری عبادت کر۔ تو پھر جب میں
نے چیزوں کے اندر اس کی عبادت کی۔ جیسا کہ اس نے حکم دیا۔ اور صفات و اسماء سے جس ثناء کا وہ مستحق تھا
اس کی ثناء کی۔ تو انوارِ ربوبیت مجھ پر متجلی ہوئے۔ اور مجھے اس نے میری ہستی سے لے لیا۔ تو میں نے مقامِ لقاء
میں بقاء کو طلب کیا۔ اور یہ امر محال ہے۔ کہ قدیم کے ظہور پر حادث قائم اور ثابت رہ سکے۔ پھر میری لسانِ ستر
نے اس عظیم امر کی ترجمانی کرتے ہوئے نلادی۔ اور میں نے کہا۔ رَبِّ اَسْرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَیْکَ۔ اے میرے
پروردگار مجھے دیدار دے۔ کہ میں تیری طرف دیکھوں۔ اور میری انیت کو اپنے حضرتِ قدس میں داخل کر
پھر میں نے درگاہِ قدس سے یہ جواب سنا۔ کہ لَنْ تَرَانِیْ وَلَکِنْ اَنْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ۔ کہ تو ہرگز نہیں دیکھ سکتا لیکن
پہاڑ کی طرف دیکھ۔ اور وہ تیری ذات ہے۔ جو ازل میں میرے نور سے مخلوق ہے۔ فَاِنْ اَسْتَقَرَّ مَکَانَہ۔ پھر
اگر وہ اپنی جگہ ٹھہرا رہا۔ بعد اس کے کہ قدیم کی بادشاہت کا ظہور ہو۔ فَسَوْفَ تَرَانِیْ۔ پھر تو مجھے دیکھ لے گا۔ فَاَنْظُرْ
تَجَلٰی رَبُّہُ الْجَبَلِ۔ پھر جب اس کے رب نے پہاڑ پر تجلی کی۔ اور مجھے حقیقتِ ازل نے کھینچی۔ اور قدیم حادث
پر ظاہر ہوا۔ جَعَلْنَا دَکَانَہٗ مِّنْ سُلٰی صَدِیْقًا۔ تو پہاڑ کو کھڑے کھڑے کر ڈالا۔ اور اس وجہ سے موسیٰ علیہ السلام
یہ خوش ہو کر گر پڑے۔ پس قایم میں بجز قدیم کے کوئی چیز باقی نہ رہی۔ اور عظمت میں صرف عظیم ہی متجلی تھا۔ اور
یہ امر اس بنا پر ہے۔ کہ اس مقام کے حق کا پورا کرنا غیر ممکن ہے۔ اور اس کا حصر جائز نہیں ہے۔ پس اس کی
ماہیت ادراک نہیں کی جاسکتی۔ اور نہ دیکھی جاسکتی ہے۔ اور نہ اس کی کنہ معلوم کی جاسکتی ہے۔ اور نہ سمجھی جاسکتی
ہے۔ پھر جب ترجمانِ ازل اس خطاب پر مطلع ہوا۔ تو ام الکتاب سے اس امر کی تم کو خبر دی۔ اور حق بات کا ترجمہ
کیا۔ پھر میں ان کو چھوڑ کر چلا گیا۔ اور اس کے دریا سے پتلیوں جو لینا تھا لے لیا۔

جاننا چاہئے۔ کہ اللہ نے اس آسمان کے دور کو بائیس ہزار اور چھیالیس برس اور آٹھ مہینے کی راہ کا بنا دیا
ہے۔ پس اس کا ستارہ جس کو مشتری کہتے ہیں۔ ہر گھنٹہ میں نو سو اسیس برس اور پانچ مہینے اور ساڑھے ستائیس
دن کی راہ طے کرتا ہے۔ پس تمام آسمان کو چوبیس گھنٹہ میں طے کرتا ہے۔ اور بڑے آسمان کو بارہ برس میں طے کرتا
ہے۔ اور ہر سال بڑے آسمان کا ایک برج طے کرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اس آسمان کو نورِ ہمت سے پیدا کیا ہے
اور اس کے لٹانے پر میکائیل کو مومل بنایا ہے۔ اور وہ رحمت کے فرشتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو انبیاء کی معراج
اور اولیاء کی مرقاۃ یعنی ترقی کا زمین بنایا ہے۔ خدا نے ان کو پیدا کیا ہے۔ کہ وہ وقائع کو دماغ پہنچا دیں۔ جہاں حقائق
کا مقضاء ہے۔ ان کا دستورِ ربوت کو بلند کرنا اور مشکل اور محال کو آسان کرنا ہے۔ جب اہل زمین بستی کی عظمت سے

بلند ہوتے ہیں۔ تو وہ زمین میں جولانی کرتے ہیں۔ اور وہ ملائکہ میں اہل قبض و بسط ہیں۔ اور وہ علیٰ قدر حیثیت زقون کو مرزوقین کے پاس پہنچانے پر مامور ہیں۔ خدا نے اہل خط و بسط بنایا ہے۔ اور وہ ملائکہ میں دعاؤں کی اجابت کرنے والے ہیں۔ کسی کے لئے جب وہ کسی چیز کی دعا کرتے ہیں۔ تو وہ قبول کی جاتی ہے۔ اور جس آفت رسیدہ سے وہ گذرتے ہیں۔ وہ اچھا اور زندرست ہو جاتا ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے اس قول میں کہ جس کا آمین کہنا ملائکہ کی آمین کہنے کے موافق ہو جاتا ہے۔ اس کی دعا قبول کی جاتی ہے۔ اور اس کی مراد برآتی ہے۔ انہی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ہر فرشتے کی دعا قبول نہیں کی جاتی۔ اور نہ ہر حادث کی شہاد اچھی سمجھی جاتی ہے۔ پھر میں نے اس آسمان کے فرشتوں کو تمام اقسام حیوانات کی صورت پر مخلوق دیکھا ہے۔ بعض پرندہ کی صورت میں ہیں۔ اور ان کے بازو ہیں۔ جن کو کوئی شمار کرنے والا شمار نہیں کر سکتا۔ اور اس قسم کے فرشتوں کی عبادت اسرار کی خدمت ہے۔ اور ظلمت کی بستی سے عالم انوار کی طرف بلند کرتا ہے۔ اور بعض نشان مند کئے ہوئے گھوڑوں کی صورت پر ہیں۔ اور اس گردہ مکرم کی عبادت قلوب کو قید شہادت سے فضاء غیوب کی طرف بلند کرنا ہے۔ اور بعض کو اللہ تعالیٰ نے عمدہ قسم کے اونٹوں اور سفری اونٹوں کی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور اس نوع کی عبادت نفوس کو عالم محسوس سے عالم معانی کی طرف لے جاتا ہے۔

اور بعض کو گدھوں اور خچروں کی ہیئت پر پیدا کیا ہے۔ اور اس نوع کی عبادت حقیر کو اٹھانا اور ٹوٹے ہوئے کو جوڑنا اور قلیل کو کثیر کرنا ہے۔ اور بعض کو انسان کی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور ان کی عبادت غائب کے قاعدوں کو ملاحظہ رکھنا ہے۔ اور بعض کو جوہروں اور عرضوں کی بسیط صفت پر پیدا کیا ہے۔ اور ان کی عبادت مریض اجسام کو صحت پہنچانا ہے۔ اور بعض کئی قسم کے دونوں۔ پانیوں اور تمام ماکولات و مشروبات کی صورت پر مخلوق ہیں۔ اور ان کی عبادت تمام مخلوقات کو رزق پہنچانا ہے۔ اور پھر اس آسمان میں میں نے ایسے فرشتے بھی دیکھے ہیں۔ جو وہ چیزوں سے مل کر پیدا ہوئے ہیں۔ پس نصف ان کا آگ سے ہے۔ اور نصف جمے ہوئے پانی یعنی برف سے۔ پس نہ پانی آگ کو بجھا سکتا ہے۔ اور نہ آگ پانی کی حالت کو بدلتی ہے۔

جانتا چاہئے۔ کہ میکائیل علیہ السلام اس آسمان کے کوکب کی روحانیت ہیں۔ اور وہ تمام ملائکہ پر حاکم ہیں جو اس آسمان میں رہتے ہیں۔ خدا نے اس آسمان کو اس کا متحد بنایا ہے۔ اس کا اجلاس سدۃ المنتہی کی دینی طرف ہے۔ میں نے براق محمدی کی بابت اس سے سوال کیا۔ کہ کیا وہ اسی محمد عابدی سے مخلوق ہے۔ کہا۔ نہیں۔ اس لئے کہ محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام پر پردے کثیف نہ تھے۔ اور ان کا سر سمانہ نور سے متنزل نہیں ہوا۔ اور وہ عقل اول کا مجتہد اور روح افضل کی جگہ پر پیدائش ہے۔ اور آپ کا براق اس مضبوط مقام کے فلک سے تھا۔ اور جبریل آپ کے ترجمان تھے۔ اور وہ روح امین ہیں۔ اور ان کے سوا دوسرے نبی اور تمام اولیاء کرام کی۔ سواریاں سفیر علی میں اس آسمان کے برگزیدہ اونٹوں پر ہیں۔ پھر وہ طبائع کی زمین کی لپٹی سے ان پر سوار ہو کر اوپر کو چڑھتے ہیں۔ یہاں تک کہ ساتویں آسمان سے گذر جاتے ہیں۔ اس کے بعد بجز صفات کے ان کی کوئی سواری نہیں ہے۔ اور بجز

ذات کے ان کا کوئی ترجمان نہیں ہے۔

فلک ہفتم۔ پس وہ زحل مکرم کی جگہ ہے۔ اور اس کا جو ہر شفاف سیاہ مثل شپ تاریک کے ہے۔ خدا نے اُسے عقل اول کے نور سے پیدا کیا ہے۔ اور اس کی منزل اعلیٰ و برتر بنائی ہے۔ اس کی سیاہ رنگت سے اشارہ اس کی ناشناسی کی تاریکی اور بے کی طرف ہے۔ اسی لئے عقل اول کو بجز عالم اکمل کے کوئی شناخت نہیں کر سکتا اور یہ کیوان کا آسمان ہے۔ جو جمیع عالم کو محیط ہے۔ تمام آسمانوں سے افضل اور تمام کائنات سے اعلیٰ ہے۔ اس کی اردل کے تمام ثابت ستارے اس کے کوب میں آہستہ رفتار سے چلتے ہیں۔ اور اس کے آسمان کا دورہ چوبیس ہزار پانچ سو برس کا ہے۔ اور اس کا شمار ہر گھنٹہ میں ایک ہزار میں برس اور دس چھینے کی راہ طے کرتا ہے۔ اور بڑے آسمان کو تیس برس کی مدت میں طے کرتا ہے۔ اور تمام ستارے ثابت جو اس میں موجود ہیں۔ اُن کی سیر ایسی خفی ہے۔ کہ ظاہر نہیں ہوتی۔ اور بعضے ان میں سے اس آسمان کے ہر برج کو تیس برس میں طے کرتے ہیں۔ اور بعضے ان میں سے اس سے کم یا زیادہ میں طے کرتے ہیں۔ اور ہر سبب دقیق اور کثیر ہونے کے پہچان میں نہیں آسکتے۔ اور حساب نجوم میں ان کے کوئی نام نہیں ہیں۔ لیکن اہل کشف ہر ستارہ کے نام کو پہچانتے ہیں۔ اور اس نام سے اس کو مخاطب کرتے ہیں۔ اور اس کی سیر کے متعلق اُس سے سوال کرتے ہیں۔ وہ ان کو جواب دیتا ہے۔ اور اپنے فلک کے مقتضاء کے موافق ان کو خبر دیتا ہے۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ یہ آسمان پہلا آسمان ہے۔ جس کو خدا تعالیٰ نے عالم موجودات پر محیط بنایا ہے۔ اور اس سے نچلے کے آسمان اس کے بعد پیدا کئے ہیں۔ اور وہ عقل اول کا نور ہے۔ جو تمام حادثات اشیاء سے سب سے پہلے مخلوق ہے۔ میں نے ابراہیم علیہ السلام کو اس آسمان میں قائم دیکھا ہے۔ اور ان کے لئے ایک محلی تھا جس پر وہ عرش کی دائیں طرف کرسی کے اوپر بیٹھے ہوئے تھے۔ اور یہ آیت پڑھ رہے تھے۔ **الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلٰی الْکِبَرِ سَمِیْعًا وَارْحَمَیْ الْاَلٰیہِ**

جاننا چاہئے۔ کہ اس آسمان کے تمام فرشتے مقرب ہیں۔ اور ہر مقرب کے لئے منزل ہے۔ جو اس کے اس وظیفہ کے مطابق ہے۔ جس میں اللہ تعالیٰ نے اُسے قائم کیا ہے۔ اور اس کے اوپر بجز فلک اطلس کے کوئی چیز نہیں۔ اور وہ ایک بڑا فلک ہے۔ اس کی سطح کروی اعلیٰ ہے۔ اور ان دونوں یعنی فلک اطلس اور فلک کوکب کے درمیان میں تین وہی محلی فلک ہیں۔ جن کا کوئی وجود نہیں۔ مگر حکم میں زمین ہیں۔ ان میں سے پہلا فلک اور وہ ایک اعلیٰ فلک ہے۔ فلک بیہولی کے اوپر ہے۔ فلک ثانی فلک ہمارا ہے۔ اور فلک ثالث فلک خناصر ہے۔ اور وہ ان سب سے اخیر ہے۔ جو فلک کوکب سے ملتا ہوا ہے۔ اور بعض حکماء نے کہا ہے کہ پھر ایک چوتھا فلک ہے۔ اور وہ فلک طہا ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ فلک اطلس۔ سدرۃ المنتہی کا میدان ہے۔ اور وہ کرسی کے نیچے ہے۔ اور اس سے پہلے کرسی کا بیان ہو چکا۔ اور سدرۃ المنتہی میں ملائکہ کرو تین رہے ہیں۔ میں نے ان کو مختلف صورتوں پر دیکھا ہے

بجز اللہ کے ان کا شمار کوئی نہیں جانتا۔ انوارِ تخلیقات ان سے ایسے ملے ہوئے ہیں کہ ان میں سے کوئی اپنی آنکھ کے پلک کو ہلکا نہیں سکتی۔ بعض ان میں سے سنہ کے بل پڑے ہوئے ہیں۔ اور بعض ان میں سے گھٹنوں کے بل پڑے ہوئے ہیں۔ اور وہ اکمل ہیں ساور بعض اپنے پہلو کے بل پڑے ہوئے ہیں۔ اور بعض قیام میں مثل جماد کے قائم ہیں۔ اور وہ قوی ترین ہیں۔ اور بعض اس کی ہوتیت میں حیران ہیں۔ اور بعض اس کی انیت میں از خود زقنہ ہیں۔ اور میں نے ان میں سے سو فرشتے ایسے دیکھے۔ جو ان سب پر مقدم تھے۔ ان کے ہاتھوں میں نور کے ستون تھے۔ ہر ستون پر اسماءِ حسنیٰ الہیہ میں سے ایک اسم مکتوب تھا۔ جن سے وہ اپنے سوا دوسرے کو ربی فرشتوں کو اور اہل اللہ میں سے ان کے ہم رہنے لوگوں کو ڈراتے ہیں۔ پھر میں نے ان سو فرشتوں میں سے سات کو دیکھا۔ کہ وہ ان سب سے آگے ہیں۔ اور ان کا نام قائمہ الکر و بین ہے۔ اور ان سات میں سے میں نے تین کو دیکھا۔ جو ان سات پر مقدم تھے۔ ان کا نام اہل المراتب و التکلیف تھا۔ اور ایک کو میں نے سب پر مقدم پایا جس کا نام عبد اللہ تھا۔ اور یہ تمام وہ عالین فرشتے ہیں۔ جو سجود آدم کے لئے مامور نہ تھے۔ اور ان کے اوپر بھی فرشتے ہیں۔ مثلاً نون فرشتہ اور قلم فرشتہ اور ان کی مانند اور کہ وہ بھی عالین میں داخل ہیں۔ اور باقی ملائکہ مقربین ان سے ادنیٰ اور ان سے نیچے ہیں۔ مثلاً جبرائیل۔ میکائیل۔ اسرافیل۔ عزرائیل اور ان کی مانند اور فرشتے اور اس فلک میں میں نے ایسے عجائب و غرائب دیکھے ہیں۔ جو بیان میں نہیں آسکتے۔

جانتا چاہئے۔ کہ تمام افلاک جن کو خدا تعالیٰ نے اس عالم میں پیدا کیا ہے۔ تعداد میں اٹھارہ ہیں پہلا فلک عرش محیط ہے۔ اور دوسرا کسی اور تیسرا فلک اطلس ہے۔ اور اس کو فلک سدرۃ المننتے بھی کہتے ہیں۔ اور چوتھا فلک بیہول ہے۔ اور پانچواں فلک ہوا ہے۔ اور چھٹا عناصر ہے۔ اور ساتواں فلک طبائع ہے۔ اور آٹھواں فلک کو اکب ہے۔ اور وہ فلک زحل ہے۔ اور اس کا نام فلک الافلاک ہے۔ اور نوں فلک مشتری ہے۔ اور دسواں فلک مریخ ہے۔ اور گیارہواں فلک شمس ہے۔ اور بارہواں فلک زہرہ ہے۔ اور تیرہواں فلک عطارد ہے۔ اور چودھواں فلک ثمر ہے۔ اور پندرہواں فلک اثیر اور وہ فلک نار ہے اور سولہواں فلک ہوا ہے۔ اور سترہواں فلک ماہ ہے۔ اور اٹھارہواں فلک تراب ہے۔ اور وہ دریا ہے محیط ہے۔ جس میں بہوت نام ایک مچھلی رہتی ہے۔ جو زمین کو اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوئے ہے۔ پھر فلک ہوا ہے۔ پھر اس کے اوپر فلک ہوا ہے۔ پھر اس کے اوپر فلک نار پھر فلک قمر اسی طرح اوپر کو چڑھتے چلے جاؤ جیسے کہ نیچے اترتے آئے تھے۔ پھر ہر موجود عالم کے لئے ایک فلک وسیع ہے۔ جس کو مکاشفہ دیکھتا ہے۔ اور جس میں وہ تیز تاز ہے۔ اور اس کے مقتضاء کو جانتا ہے۔ افلاک اپنی کثرت کی وجہ سے شمار میں نہیں آسکتے۔ فرمایا ہے اللہ تعالیٰ نے کُلِّ فِیْ فَلَکٍ یَّسْجُوْنَ۔ ہر ایک ایک فلک میں تیر رہا ہے۔

جان۔ کہ فلک نار و مادہ ہوا میں سے ہر ایک چار طبقتوں پر ہے۔ اور فلک تراب کے سات طبقے ہیں۔ چنانچہ ان سب کا بیان اسی باب میں آئیگا۔ اب ہم زمین کا ذکر چھیڑتے ہیں۔ اور اس کے طبقوں کو

بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان کے پیچھے زمین کا ذکر کیا ہے۔ پس ہم بھی ان دونوں کے درمیان فاصلہ نہیں رکھتے۔

زمین کا پہلا طبقہ۔ اس طبقہ کو جب پہلے خدا نے پیدا کیا۔ تو وہ دودھ سے زیادہ سفید اور کستوری سے زیادہ خوشبودار تھا۔ پھر جو آدم علیہ السلام معصیت کے مرتکب ہو کر اس پر چلے۔ تو غبار آلود ہو گیا۔ اس زمین کا نام ارض نفوس ہے۔ اسی لئے اس میں حیوانات رہتے تھے۔ اس کو وہ کا گھیرا گیا ران سو اچھیا سٹھ سال اور دوسو چالیس یوم کی راہ ہے۔ اس کے تین چوتھائی حصہ کو بطور احاطت کے پانی نے چھپایا ہوا ہے۔ باقی ایک چوتھائی رہ جاتی ہے۔ جو وسط زمین ہے۔ سوائے اس حصہ کے جو جانب شمال سے ملا ہوا ہے۔ اور جانب جنوبی کی یہ حالت ہے۔ کہ وہ بہ تمامہ کہ کل زمین کا نصف ہے۔ پانی کے نیچے ہے۔ پس صرف ایک چوتھائی باقی رہ گئی۔ اور اس چوتھائی میں سے بھی تین چوتھائی تو دیرانہ ہے۔ پس نہ باقی رہا۔ مگر صرف ایک چوتھائی کا چوتھائی حصہ۔ پھر اس باقی ماندہ ربع کی مدت مسکونہ یعنی آباد جگہ کی پونائی صرف چوبیس برس کی راہ ہے باقی جنگل اور بیابان ہیں۔ جو رستوں سے آباد ہیں۔ اور ان میں آمدورفت ممکن ہے۔ اسکند زمین کے صرف اسی باقی ماندہ چوتھائی حصہ پہنچا تھا۔ اور اس کے قطر کا شرق سے غرب تک سیر کیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے شہر مغرب میں تھے۔ اور وہ روم کا بادشاہ تھا۔ پس پہلے اس نے اس جگہ سے چلنا شروع کیا۔ جو اس کے پہلو کے قریب تھی۔ یہاں تک کہ وہ زمین کے باطن تک پہنچ گیا۔ پس وہ آفتاب کے غروب ہونے کی جگہ تک پہنچ گیا۔ پھر وہ جنوب کی طرف چلا۔ اور وہ اس کے بالمتقابل ہے۔ یہاں تک کہ ان اشیاء کی تحقیق اس پر ظاہر ہوئی۔ پھر وہ آفتاب کے نکلنے کی جگہ تک پہنچا۔ پھر جانب جنوبی کو چلا۔ اور وہ ظلمات ہے۔ یہاں تک کہ یا جوج ماجوج کے پاس پہنچا۔ اور وہ زمین کی جانب جنوبی میں ہیں۔ زمین سے ان کو وہ نسبت ہے۔ جو خواطر یعنی نفسانی خیالات کو نفس کے ساتھ ہے۔ نہ ان کا شمار سمجھا جاسکتا ہے۔ اور نہ ان کا حصر ہو سکتا ہے۔ آفتاب کبھی ان کی زمین پر طلوع نہیں ہوا۔ اسی وجہ سے وہ ضعیف ہیں۔ حتیٰ کہ وہ اس قدر زمانہ میں دیوار کے گر لانے پر قدرت نہیں پاسکے۔ پھر وہ جانب شمال کو روانہ ہوا۔ یہاں تک کہ اس مقام تک پہنچا۔ جہاں آفتاب غروب نہیں ہوتا۔ اور یہ زمین جیسی کہ خدا نے پیدا کی تھی۔ اب تک ویسی ہی سفید ہے۔ اور وہ رجال غیب کا مسکن ہے اور اس کے بادشاہ خضر علیہ السلام ہیں۔ ان شہروں کے رہنے والوں کے ساتھ فرشتے حکام کرتے ہیں۔ آدم و نوح نہیں پہنچے۔ اور نہ وہاں کوئی خدا کا نافرمان بندہ پہنچا ہے۔ پس وہ ابھی تک اپنی اصل فطرت پر قائم ہے۔ اور وہ ارض بلغار کے قریب ہے۔ اور بلغار عجم کا ایک شہر ہے۔ اس میں جارٹے کے دنوں میں نماز عشاء واجب نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں فجر کی شفق شفق مغرب کے غروب ہونے سے پہلے نکل آتی ہے۔ اس زمین کے عجائبات بیان کرنے کے سوا ہمارا کوئی مقصد نہیں۔ چونکہ اس کے عجائبات کی خبریں عام طور پر ضائع ہو چکی ہیں۔ اس لئے ان کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ پس جس چیز کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔

اس کو سمجھ یعنی ہمارا مقصد ان عجائبات کے بیان کرنے کا ہے۔ جن میں کوئی دقیقہ معرفت ہو۔ چونکہ عدم وجوب نماز عشاء سے اس معرفت کی طرف اشارہ ہے۔ کہ جب صوفی پر ایسی حالت طاری ہو۔ جس میں وقت کا ادراک بالکل نہ رہے۔ تو اس پر کوئی نماز واجب نہیں رہتی۔ جیسے کہ اہل بلغار پر عشاء کی نماز واجب نہیں ہوتی۔ اسی لئے اس عجیب امر کا یہاں ہم نے ذکر کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مترجم

اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ زمین تمام زمینوں سے قدر میں اشرف و ارفع ہے۔ اس لئے کہ وہ انبیاء مرسلین۔ اولیاء و صالحین کا محل ہے۔ پس اگر آدمی اس کی معرفت سے غافل نہ ہوتے۔ تو وہ ان کو غیب کی باتیں کرتے ہوئے اور مشکلات میں تقصیر کرتے ہوئے دیکھتا۔ اور اس بات کو دیکھتا۔ کہ وہ صالحین تعالیٰ کی قدرت سے جو چاہتے ہیں۔ کرتے ہیں۔ ان تمام باتوں کو سمجھ۔ جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اور اس امر کو شناخت کر۔ جس کی طرف ہم نے تجھے رہنمائی کی ہے۔ اور ظاہر پر نہ رہ۔ جان کہ ہر ظاہر کے لئے باطن ہے اور ہر حق کی حقیقت ہے۔ والسلام

زمین کا دوسرا طبقہ۔ اس کا رنگ سبز زرد کی مانند ہے۔ اور اس کا نام ارض العبادات ہے۔ اور اس میں مومن جن رہتے ہیں۔ ان کی رات پہلی زمین کا دن ہے۔ اور ان کا دن اس کی رات ہے۔ اس کے اہل ہمیشہ اس میں ساکن رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ دنیا کی زمین سے آفتاب غروب ہو جاتا ہے۔ پھر وہ ظاہر زمین کی طرف نکلتے ہیں۔ بنی آدم سے ایسا تشق کرتے ہیں۔ جیسے مقناطیس سے لوہا تشق کرتا ہے۔ شرکار کے شیروں سے ڈرنے کی نسبت وہ بنی آدم سے زیادہ ڈرتے ہیں۔ اس کو زمین کا گھیرا دو ہزار دو سو برس اور چار ہینے کی راہ کا ہے۔ لیکن اس میں دیر انداز نہیں ہے۔ بلکہ سب آباد ہے۔ اور اکثر مومنین جن سالکین اور مجاہدین نفس کا حسد کرتے ہیں۔ بہت سے سالک اس زمین کے جنوں سے ہلاک ہو گئے ہیں۔ آدمی کو پتہ بھی نہیں لگتا۔ کہ وہ اس کو پکڑ لیتے ہیں۔ میں نے ایک جماعت اس زمانہ کے سادات متصوفین کی دیکھی۔ کہ ان کو بیڑیاں اور بطوق پڑے ہوئے تھے۔ اس زمین کے جنوں نے ان کو قید کیا ہوا تھا۔ پھر ان کو بھرہ کر دیا۔ اور ان کی آنکھوں کو اندھا کر دیا۔ حالانکہ وہ کلمات خضر کو اپنے دونوں کانوں سے سنتے تھے۔ پھر وہ ایسے ہو گئے۔ کہ جب اس زمین کی دوسری جانب سے خطاب کئے جاتے تھے۔ تو نہ سنتے تھے۔ اور نہ سمجھتے تھے۔ اور وہ اس چیز سے محجوب ہیں۔ جس میں کہ ہیں۔ اگر ان کو وہ بات آتی جائے۔ جس پر کہ وہ پہلے تھے۔ تو وہ اس کا انکار کر دیتے ہیں۔ جس چیز کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اس کو سمجھ۔ اور اس امر کی تحقیق کر۔ جس کی میں نے رہنمائی کی ہے۔ اور احکام طریق میں خدا سے مدد مانگ۔ کہ وہ تجھ کو اس فریق کے مکہ سے بچائے۔ دمر جم عرض کرتا ہے۔ کہ یہ مقید اور غفل ہوئے کا واقعہ مصنف علیہ الرحمۃ نے کشفی عالم میں دیکھا ہے۔ کیونکہ اگر کشفی عالم میں تمام آدمیوں کا حال دیکھا جائے۔ تو اکثر آدمی جنوں اور شیطانوں کی قید میں محسوس طور پر مقید نظر آئیں گے۔ جو بظاہر نظر نہیں آتے۔ واللہ اعلم بالصواب

زمین کا تیسرا طبقہ۔ مثل زعفران کے اس کا رنگ زرد ہے۔ اس کا نام طبیعت کی زمین ہے۔ اس

میں مشرکین جن رہتے ہیں۔ اور ان میں کوئی مومن نہیں ہے۔ وہ شرک اور کفر کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ لوگوں میں بنی آدم کی صفت پر متشکل ہوتے ہیں۔ اولیاء اللہ کے سوا انہیں کوئی شناخت نہیں کر سکتا۔ جس شہر میں کوئی اہل تحقیق آدمی ہو۔ اس شہر میں وہ داخل نہیں ہوتے۔ یہ اس وقت ہے۔ جبکہ وہ اپنے اوزار کی شفاعت پر قادر ہو۔ ورنہ اس سے پہلے وہ داخل ہوتے رہتے ہیں۔ اور وہ شخص ان سے یہاں تک لڑتا ہے۔ کہ اللہ نقلے اس کو فتح نصیب کر دیتا ہے۔ پھر وہ اس کے بعد اس زمین کے قریب نہیں پھٹکتے۔ جو ان میں سے اس طرف رخ کرتا ہے۔ اس کے اوزار کی شفاعت سے وہ جل جاتا ہے۔ خلقت کہ خدا کی عبادت سے پھرنے کے سوا زمین میں ان کا اور کوئی کام نہیں ہے۔ اس گروہ زمین کا گھیرا چار ہزار چار سو دس سو برس اور آٹھ مہینے کی راہ کا ہے۔ وہ سب آباد ہے۔ اس میں کوئی دیرانہ نہیں ہے۔ جب سے کہ اللہ نے اسے پیدا کیا ہے۔ اس میں اس کا ذکر سوائے ایک مرتبہ کے اور کبھی نہیں ہوا۔ اور وہ بھی اس کے رہنے والوں کی زبان کے سوا کسی اور بولی میں تھا جس چیز کی طرف ہم نے رہنمائی کر۔ اس کو شناخت کر۔

زمین کا چوتھا طبقہ۔ اس کا رنگ مثل خون کے سرخ ہے۔ اور اس کا نام شہوت کی زمین ہے۔ اس گروہ زمین کا گھیرا آٹھ ہزار پینٹھ برس اور ایک سو بیس یوم کی راہ کا ہے۔ اور وہ کل آباد ہے۔ اس میں شیاطین رہتے ہیں۔ ان کی بہت سی قسمیں ہیں۔ کہ ابلیس کی ذات سے پیدا ہوئی ہیں۔ جب وہ اس کے سامنے جاتے ہیں۔ تو وہ ان کے گروہ بنا دیتا ہے۔ ایک گروہ کو قتل کی تعلیم دیتا ہے۔ تاکہ وہ اللہ کے بندوں کو قتل پر آمادہ کریں۔ اور ایک کو شرک کی تعلیم دیتا ہے۔ اور ان کو شرک کی تعلیم دیتا ہے۔ اور ان کو علوم مشرکین سے لادگوں کو واقف کرنے کا حکم کرتا ہے۔ تاکہ ان کے دلوں میں کفر کی بنیاد محکم ہو جائے۔ اور ایک گروہ کو علمِ چل کی تعلیم دیتا ہے۔ تاکہ وہ علماء سے جھگڑیں۔ اور ایک گروہ کو لڑائی کی تعلیم دیتا ہے۔ اور ایک کو دغا کرنے کی اور ایک کو چوری کر کے۔ خفیہ کر دہ کوئی چھوڑا گیا ہے۔ نہ بڑا۔ جس کے لئے وہ اپنی اولاد سے کسی گروہ کو آمادہ نہ کرتا ہو۔ پھر ان کو حکم دیتا ہے۔ کہ وہ معروف جگہوں پر بیٹھیں۔ اور اہل فتنہ و مکر وغیرہ کو یہ تعلیم دیں۔ کہ وہ طبع کی پستی کے درجہ میں قائم رہیں۔ اور اہل قتل و طعن وغیرہ کو تعلیم دیں۔ کہ وہ ریاست کے درجہ میں قائم رہیں۔ اور اہل شرک کو یہ تعلیم دیں۔ کہ وہ شرک کے درجہ میں قائم رہیں۔ اور اہل علم کو تعلیم دیتے ہیں۔ کہ وہ مناجات اور عبادات کی پستی میں قائم رہیں۔ مناجات اور عبادات سعادت میں داخل ہیں۔ لیکن عارفین مومنین جو توحید و وجودی پرفرہنت ہیں۔ اس کو مناجات میں داخل کرتے ہیں۔ اسی لئے شیطانی ضلالت میں مصنف علیہ الرحمۃ نے اسے داخل کیا۔ واللہ اعلم بالصواب مترجم اور زنا کاروں اور چوروں وغیرہ کو یہ تعلیم دیں۔ کہ وہ دیکھیں کہ تیس نبی پڑھے رہیں۔ پھر ان کے ہاتھوں میں زنجیریں اور بیڑیاں دے کہ ان کو حکم دیتا ہے۔ کہ ان کو اہل لوگوں کی گودوں میں ڈال دیں۔ جو ان کا حکم متواتر سات مرتبہ قبول کر لیتے ہیں۔ اور ان کے درمیان انہوں نے توبہ نہیں کی ہوتی۔ پھر اس کے بن وہ اس کو بڑے نیست شیاطین کے حوالہ کرتے ہیں۔ وہ اپنے پیچے کی زمین میں اترتے ہیں۔ اور ان زنجیروں کے سرے ان نیست

شیاطین کے ہاتھوں میں دیتے ہیں۔ پس وہ ان زنجیروں کے گردن میں ڈالے جانے کے بعد ان کی مخالفت نہیں کر سکتا۔ واللہ یقول الحق دھو یدھی السبیل

زمین کا پانچواں طبقہ۔ اس کا رنگ مثل نیل کے نیلا ہے۔ اور اس کا نام ارض طغیان ہے۔ اس کے گردہ کا گھیرا شماراں ہزار چھ سو دس برس اور آٹھ مہینے کی راہ کا ہے۔ یہ تمام زمین آباد ہے۔ اور اس میں قوی جن اور شیاطین رہتے ہیں۔ ان کا کام اہل معصیت کو کبار کی طرف لے جانے کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ اور یہ تمام اٹل کام کرتے ہیں۔ اگر ان کو کہا جائے کہ چلے جاؤ۔ تو آ جاتے ہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ آ جاؤ۔ تو چلے جاتے ہیں۔ مگر میں یہ تمام شیاطین سے قوی تر ہیں۔ ان کے اوپر چوتھے طبقہ کے شیاطین کا مرکز ضعیف ہے۔ کہ ان کے لئے حرکت سے بھی وہ مرث جاتے ہیں۔ انہی کے بارے میں خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کہ اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا لیکن ان کا کمر بڑا بھاری ہے۔ بنی آدم پر غلبہ قمر سے حکم کرتے ہیں۔ ان کو ان کی مخالفت ممکن نہیں ہوتی۔ واللہ یقول الحق دھو یدھی السبیل

زمین کا چھٹا طبقہ۔ اس کا نام ارض الحاد ہے۔ مثل شب تاریک اس کا رنگ سیاہ ہے۔ اس کے گردہ کا گھیرا بیستین ہزار دوسو اکیس برس اور ایک سو بیس یوم کی راہ کا ہے۔ یہ زمین بھی نام آباد ہے۔ اس میں کیش جن اور وہ جن رہتے ہیں۔ جو خدا کے بندوں میں سے کسی کا حکم قبول نہیں کرتے۔ معلوم کرنا چاہئے۔ کہ تمام جن باوجود ابھی جنسوں کے مختلف ہونے کے چار اقسام پر ہیں۔ ایک قسم عنصریون ہے۔ اور ایک نار یون اگرچہ نار بھی ایک عنصر ہے۔ لیکن یہاں ایک نکتہ ہے۔ اور ایک نوع ہوائی جنوں کی ہے۔ اور ایک تریبی جنوں کی۔

عصری عالم، روح سے باہر نہیں آتے۔ ان پر بساطت غالب رہتی ہے۔ اور وہ قوت میں سخت ترین ملائکہ کے ساتھ قوی مناسبت کی وجہ سے اس نام سے وہ موسوم کئے گئے ہیں۔ اور یہ بات ان کے امور طبعیہ سفلیہ پر امور روحانیہ کے غالب ہونے کی وجہ سے ہے۔ ان کا ظہور نفس خیالات فحشانی میں ہوتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ شَیَاطِیْنِ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ۔ پس اس کو سمجھو۔ وہ دکھائی نہیں دیتے۔ مگر اولیاء کو۔ اور ناریوں کا یہ حال ہے۔ کہ وہ عالم احوال ارواح سے نکلتے ہیں۔ اور ہر صورت میں کئی طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اکثر انسان سے عالم مثال میں ان کوئی کائناتی ہوتا ہے۔ پھر اس عالم میں جو چاہتے ہیں۔ اس سے کرتے ہیں۔ اور ان کا کمر بڑا زبردست ہے بعض ان میں سے ایسے ہیں۔ جو آدمی کو اٹھا کر کسی دوسری جگہ رکھ دیتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں۔ جو آدمی کے ساتھ قائم رہتے ہیں۔ پس جب تک وہ اس کے ساتھ رہتے ہیں۔ دیکھنے والا بے ہوش بڑا رہتا ہے۔ اور ہوائیوں کا یہ حال ہے۔ کہ وہ انسان کی روح کے مقابل ہو کر محسوس میں دکھائی دیتے ہیں۔ دیکھنے والے پر ان کی صورتیں منکس ہوتی ہیں۔ پھر وہ بے ہوش ہو جاتا ہے۔ اور تریبیوں کا یہ حال ہے۔ کہ وہ آدمی کو شے ڈالتے ہیں۔ اور اسے اپنی مٹی سے غبار آلود کرتے ہیں۔ یہ قوت اور کمر میں نہایت کمزور جن ہیں۔

زمین کا ساتواں طبقہ۔ اس کا نام ارض شقاوت ہے۔ اور وہ جہنم کی سطح ہے۔ کہ طبیعت کی پستیوں سے

پیدا کی گئی ہے۔ اس میں سانپ اور بکھورہتے ہیں۔ اور بعض عقوبت کے فرشتے بھی یہاں ہیں۔ اس کورہ زمین کا گھیرا
 شیراز چار سو بیالیس برس اور چار مہینے کی راہ کا ہے۔ اس کے سانپ اور کچھ مثل پہاڑوں اور جنتوں کی گڑوں
 کے ہیں۔ اور یہ طبقہ جہنم سے ملا ہوا ہے۔ نفوذ باللہ منہما۔ خدا نے یہ چیزیں اس زمین میں رکھی ہیں۔ تاکہ وہ دنیا میں
 اس عذاب کا نمونہ ہوں۔ جو جہنم میں ہے۔ جیسا کہ مثل سکّانِ جنت کے خدا تعالیٰ نے ایک طائفہ فلک کو اک
 میں رکھا ہے۔ تاکہ وہ دنیا میں ان نعمتوں کا نمونہ ہو۔ جو جنت میں ہیں۔ اور اس کی نظیر قوت متخیلہ انسانہ ہے
 مثل صورتوں میں سے جو اس کی بائیں جانب میں ہیں۔ وہ اس زمین کا نسخہ ہیں۔ اور جو دائیں جانب میں ہیں۔
 وہ فلکِ اطلس میں جو وہ وغیرہ کا نمونہ ہیں۔ یہ سب اس لئے ہے کہ خدا کی حجت اس کی خلق پر قائم ہو۔ اس لئے کہ
 اگر خدا تعالیٰ جنت اور دوزخ کی کوئی چیز اس دار دنیوی میں نہ رکھتا۔ تو عدم مناسبت کی وجہ سے عقول کو ان
 کی معرفت حاصل نہ ہو سکتی۔ اور ایمان ان پر لازم نہ آتا۔ خدا تعالیٰ نے اس دار دنیوی میں جنت اور دوزخ کی یہ
 چیزیں رکھ دی ہیں۔ تاکہ وہ عقول کے لئے ان چیزوں کی معرفت کا زینہ ہوں۔ جن کی نعم جنت اور عذاب دوزخ
 سے خدا تعالیٰ نے خبر دی ہے۔ پس جس چیز کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اس کو سمجھو اور ظاہر لفظ پر نہ ٹھہرو
 رہ۔ اور نہ اس کے معنوں کو باطن میں منحصر کر۔ بلکہ اس چیز سے متحقق ہو۔ جس کی طرف اس کے باطن نے اشارہ
 کیا ہے۔ اور جس چیز کی طرف اس کا ظاہر رہنمائی کرتا ہے۔ اس پر یقین کر۔ اس لئے کہ ہر ظاہر کا باطن ہے۔ اور
 ہر حق کی حقیقت ہے۔ اور آدمی وہ ہے۔ جو بات کو سن کر اس کی اچھی چیز کی پیروی کرتا ہے۔ خدا ہم کو اور تم کو
 ان لوگوں میں سے کرے۔ جو نصیحت لیکر صاحب ہو جاتے ہیں۔

پھر اس کے بعد جانا چاہئے۔ کہ طبقات زمین جب اتنا سے شروع کئے جاتے ہیں۔ تو ان پر اوپر چڑھنے
 میں دور ہو گا۔ جیسا کہ اہل جہنم جب اس عذاب کو پورے طور پر بھگت لینگے۔ جو ان پر لکھا گیا ہے۔ اور دوزخ سے
 باہر آئینگے۔ تو اسی چیز کی طرف رجوع کرینگے۔ جو اہل جنت کا آخری حال ہے۔ مثل مشاہدہ کو مید اور انوار عظمت
 الہیہ کے مطالعہ سے متحقق ہونا۔ پھر جیسا کہ فلکِ آد قبل فلکِ تراب کے فلکِ اول ہے۔ ایسا ہی وہ بعد فلکِ
 تراب کے بھی فلکِ اول ہے۔ پھر اس کے بعد ہوا ہے۔ پھر نار پھر قر۔ پھر نہ کوہ ترتیب کے موافق فلکِ لافلک
 تک تمام فلک ہیں۔ یہاں تک کہ یہ امر عرشِ عظیم پر جا ختم ہوتا ہے۔

اور جانا چاہئے۔ کہ سات محیط دریاؤں کی اصل دو دریا ہیں۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ نے جب درہ بیضاء
 کی طرف جو کہ پانی ہو گیا تھا۔ دیکھا تھا۔ تو پھر جو علم الہی میں نظر بعیت و عظمت و کبریا کے مقابل تھا۔ تو شریعت
 ہیئت کی وجہ سے اس کا ذائقہ نکلیں کڑوا ہو گیا۔ اور جو پانی علم الہی میں نظر لطف و رحمت کے مقابل ہوا۔ اس
 کا ذائقہ شیریں ہو گیا۔ خدا تعالیٰ نے اپنے قول ہذا آعدت فرائت سا یغیر لہ بل و ہذا صم
 اُجّا ج میں عذاب یعنی شیریں پانی کا بہ بدب اس راز کے کہ رحمت غضب پر سابق ہے۔ پہلے ذکر کیا ہے۔
 اسی نے اصل میں دو دریا تھے۔ ایک شیریں اور ایک نکلین۔ پھر شیریں سے ایک شاخ جانبِ مشرق کو نکلی۔

اس جگہ سے جو جانب مغرب کے قریب ہے۔ اور وہ دریا نے ٹنکین محیط کے قریب ہو گئی۔ اس میٹھے پانی کا ذائقہ کھاری پانی کے ذائقہ سے مل گیا۔ وہ ملا ہوا پانی ایک علیحدہ دریا ہو گیا۔ اور وہ دریا نے ٹنکین سے تین شاخیں نکلیں۔ ایک شاخ وسط زمین میں قائم ہو گئی۔ وہ اپنے پہلے ذائقہ پر ٹنکین ہی رہی۔ اور اس میں تفسیر نہ آیا۔ اور وہ ایک علیحدہ دریا ہے۔ اور ایک شاخ دائیں طرف چلی گئی۔ اور وہ جانب جنوبی ہے۔ اور اس زمین کا ذائقہ اس پر غالب رہا۔ جس میں کہ وہ ہستی چلی گئی۔ اور وہ کھٹے ذائقہ والی بن گئی۔ اور ایک علیحدہ دریا ہو گیا۔ اور ایک جدا دل شام کی طرف چلی گئی۔ اور وہ جانب شمالی ہے۔ اس میں اس زمین کا ذائقہ مل گیا۔ جس میں کہ وہ ہستی چلی گئی۔ پھر وہ مثل زہر قاتل کے کڑوی ہو گئی۔ اور وہ ایک علیحدہ دریا ہے۔ جس نے کوہ قاف کو احاطہ کر لیا اور تمام زمین مع اس چیز کے جو اس میں ہے۔ اس کا کوئی خاص ذائقہ پہچان میں نہیں آتا۔ لیکن وہ خوشبودار ہے۔ اس کا سونگھنے والا اپنی حالت پر بات نہیں رہتا۔ بلکہ اس کی خوشبو سے وہ ہلاک ہو جاتا ہے۔ یہ وہ بحر محیط ہے۔ جس کی آواز سنائی نہیں دیتی۔ ان اشارات کو سمجھ اور اس چیز کو شناخت کر۔ جو ان عبارات میں لپٹی ہوئی ہے۔ لو۔ میں اس اجمال کی تفصیل کر دیتا ہوں۔ اور جو اسرار الہی اس میں ہیں۔ ان کو عجیب و غریب اقوال میں رکھتا ہوں۔

دریائے شیریں خوش مزہ ہے۔ کشتی اس میں آسانی کے ساتھ چلتی ہے۔ خاص اور عام اس سے نفع اٹھاتے ہیں۔ اور افکار و افہام اس سے متعلق ہوتے ہیں۔ قریب اور بعید۔ ضعیف اور شدید اس سے نفع حاصل کرتے ہیں۔ بدوں کا ترازو اس سے سیدھا رہتا ہے۔ اور حکم میں ناموس مذاہب اسی سے قائم ہوتا ہے۔ اس کا رنگ سفید اور وجود اس کا شفاف ہے۔ اس کے منافذ میں لڑکا اور چمان سب تیز رو ہیں۔ اس کے دستہ خواہوں میں طالب اور مغتلم سب چیرتے چلتے ہیں۔ اس کی مچھلیاں آسانی سے شکار کی جاتی ہیں۔ تعظیم الاحترام کے نور سے پیدا کیا گیا ہے۔ حلال اس میں حرام سے تیز ہے۔ حکم ظاہر نے اسی سے ارتباط پایا ہے۔ امرا دل و آخر اسی سے صلاح پذیر ہے۔ سفاس کا زیادہ ہے۔ اور خطرہ اس کا کم ہے۔ نار ہے۔ کہ اس کی کشتیاں ہلاک ہوں۔ اور اس کی موج سے اس کا سوا غرق ہو جاتا۔ وہ نجات کی طرف بھاگنے والے کی راہ ہے۔ اور طالب کی اپنی آرزوؤں تک پہنچنے کی سبیل ہے۔ کہ وہ عبارات کے سیپیوں سے اشارات کے موٹی اس سے نکال لے۔ اور اس سے حکم کا مرجان کلمات کے جال میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی مراکب یعنی کشتیاں منقول ہیں۔ اور اس کی بندرگاہیں معلوم ہیں۔ مجہول نہیں۔ اس کی تہ قریب ہے۔ اور گہرائی بعید ہے۔ اور اس کے رہنے والے مختلف مذاہب اور شفق مذاہب کے ہیں۔ اس کے رئیس مسلمان ہیں۔ اور اس کے حکام فقہائے عالمین ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ نعیم کو اس کی حفاظت کے لئے موعول کیا ہے۔ اور ان کو اہل بسط و قبض بنایا ہے۔ اس کی چار شاخیں مشہور ہیں۔ اور پچاس ہزار شاخیں ہیں۔ جن کے نشان مٹے ہوئے ہیں۔ مشہور شاخیں یہ ہیں۔ فرات۔ نیل۔ سیحون۔ جیحون اور جن کے نشان ناپید ہیں۔ ان میں سے اکثر زمین ہند اور ترکمان میں ہیں۔ اور ان میں سے دو شاخیں حبشہ میں ہیں۔ ان دریاؤں کے محیط کا دور چوبیس برس کی راہ کا ہے۔ اور وہ اطراف زمین شاخ و رشخ ہے۔ طول و عرض میں اس سے شاخیں نکلی ہوئی ہیں۔ اور اس کی دو شاخیں ہیں۔ کہ

پہلی ان میں سے اہم ذات الہامیہ میں ہے۔ اور دوسری نعمان میں ہے۔ اور جس کو عرض میں اور زمین کی آمیزش سے
 لیا گیا ہے۔ وہ اعمال و دیار کو آباد کرنے والا ہے۔ اور اعمال اور کائناتوں کے مانتوں میں ظاہر ہے۔ اور وہ جو طول اتحاد
 میں لیا گیا۔ اتحاد کے معنی جھکنے اور دین سے پھر جانے کے ہیں اور ادم ذات الہامیہ میں ساکن ہوا۔ وہ وہ جاری
 کیا ہوا رہا ہے۔ جس میں مزوج و آئینہ موتی پائے جاتے ہیں سان اشارات کو سمجھ اور ان عبارات کی پہچان کر۔ یہ امر
 اپنے ظاہر پر نہیں ہے۔ اور اللہ ہر امر کے اول و آخر محیط ہے۔ اور بد بودار و دیا سوا اس کی راہیں دشوار گزار ہیں۔
 خطرناک ہیں۔ وہ سالکوں کی راہ ہے۔ اور سیر کرنے والوں کا طریق ہے۔ ہر ایک اس پر گذرنے کا قصد کرتا ہے۔
 لیکن اس کے بندے ہی اس کی طرف پہنچتے ہیں۔ اس کا رنگ سیاہ سفید ملا ہوا ہے۔ اور اس کا وجود نہایت عجیب
 غریب ہے۔ اس کی مویں طرح طرح کی خفایاں برآہ کرتی ہیں۔ اور اس کی ہوا میں صبح اور شام قسم قسم کی
 فضیلتیں پیدا کرتی ہیں۔ اس کی پھیلیاں مثل خجروں اور اونٹوں کے ہیں۔ وہ سب کو اٹھا لیتی ہیں۔ بھاری بھاری
 بوجھوں کو اٹھا کر شہر راغس و نہایت نفیس موتی کی طرف لے جاتی ہیں۔ اور جان فوڑا کر دیاں پہنچتی ہیں۔ لیکن وہ
 مشکل سے قابو میں آتی ہیں۔ بلکہ حدود و حدود کو کشش سے شکار کی جاتی ہیں۔ ان کی کشادہ اور واضح سوا دیوں کو
 کوئی شخص عبور نہیں کر سکتا۔ گروہ شخص جو عزیمت قاہرہ رکھتا ہو۔ اس کی ہوا میں جانب شرق و وضع سے چلتی ہیں
 اور ان کی کشتیوں کو دریائے کامیابی میں چلا کر اس کے کنارے تک لے جاتی ہیں۔ اس کے اہل افعال میں صادق
 اقبال و احوال میں ایماندار ہیں۔ اس کے رہنے والے مبادی صلحاء اور زاہدین۔ اس کو دیاں بقاء کے موتی اور صفائی
 اور پاکیزگی کے مرجان نکلتے ہیں۔ وہ شخص ان سے آراستہ ہوتا ہے۔ جس نے اپنے نفس کو پاک و مطہر کیا۔ اور جو
 صاحب تخلق و تحقق و تجلی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عذاب کے فرشتوں کو اس عجیب و غریب دریا کی حفاظت پر مقرر
 کیا ہے۔ اس دریا کے محیط کا گہرا پانی ہزار برس کی راہ کا ہے۔ اور اس کا ایک حلقہ عرض میں ہے۔ جو زمین میں پھیلا
 ہوا نہیں ہے۔ اور جاری کیا ہوا دریا جس میں آئینہ موتی ہیں۔ اس کا رنگ زرد ہے۔ اس کی مویں مثل سرخ پتھر
 کے بستہ ہیں۔ کل آدمی اس کے پینے پر قدرت نہیں پاسکتے۔ اور نہ ہر ایک اس کی درمیں چلنے کی طاقت رکھتا
 ہے۔ اور وہ دریاں سے اہم ذات الہامیہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مخلوق میں لکھا ہے۔ ارم ذات الہامیہ وہ شہر ہے
 جس کی تپیل شہروں میں نہیں پائی جاتی۔ اس کی راہ دشوار گزار ہے۔ کثیر المذاکت ہے۔ بعض مومنوں کے سوا اس
 میں کوئی شخص سلامت نہیں رہتا۔ اور معتقد افراد کے سوا کوئی اس کے امر کو مضبوط نہیں کرتا۔ کفار میں سے
 جو شخص اس کی کشتی پر سوار ہو۔ وہ کشتی انجام کار ڈوب گئی اور لوٹ گئی۔ مسلمانوں کی اکثر کشتیوں کو
 اس دریا سے جاری کی پھیلیاں نگل لیتی ہیں۔ اس کی کشتیوں کو وہی لوگ آباد کرتے ہیں جو کامل عقل رکھتے ہیں
 اور نقول شافیسے مؤید ہیں۔ اور جو ملان کے سوا ہیں۔ وہ بہت چٹنی بھرتے ہیں۔ اور اقامت میں فائدہ طلب کرتے
 ہیں۔ اس دریا کی پھیلیاں بڑے بڑے بہانے اور حیلے کرتے دلیان ہیں۔ یقیناً ابریشم کے حال کے سوا شکار
 نہیں کی جاسکتیں۔ اور وہ آدمی اس کے متولی ہوتے ہیں۔ جو مومن ہیں۔ لاہوتی الاصل حوتی اور ناصوتی المتمد

مرجان اس سے نکالتے ہیں۔ اور اس دریا کے فائدے اس قدر ہیں۔ کہ شمار میں نہیں آسکتے۔ اور ان کی غایت معلوم نہیں کی جاسکتی۔ اور اس کی ہلاکت سخت خسارہ والی ہے۔ ابدان و ادیان میں مؤثر ہے۔ اس دریا کے رہنے والے مقام صدیقیت صغریٰ کے اہل ہیں۔ اور صدیقیت کبریٰ والوں کی غذا کو اٹھائے ہوئے ہیں۔ میں نے اس دریا کے رہنے والوں کو سلیم لا اعتقاد پایا ہے۔ کہ حسن ظن سے انقیاد کے فتنوں سے بچے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ تکخیر کو اس دریا کے کثیر الماد کی حفاظت کے لئے مقرر کیا ہے۔ اور وہ آدم ذات العباد اللہی کہ یخلق مثلہا فی الابداح کے اہل ہیں۔ اور اس دریا کی موج اس فہر قریب کے کنارے پہنچتی ہے اور وہاں کے رہنے والے اس کی عجیب مچھلیوں سے منتفع ہوتے ہیں۔ اس دریا کے محیط کا قطرسات ہزار برس کی راہ کا ہے۔ اور کبھی مسافر اس کو تقریباً ایک برس میں قطع کر لیتا ہے۔ دار دیوی کے طول میں متفرع ہے اس کے ویرانہ اور آبادی کو چھپائے ہوئے ہے۔

اور دریا سے شور کا یہ قصہ ہے۔ کہ وہ محیط عام ہے۔ پورے طور پر دائر ہے۔ نیلی رنگت والا ہے۔ اور نہایت گہرا ہے۔ جو شخص اس کا پانی پیتا ہے۔ پیاس سے مر جاتا ہے۔ اور جو شخص اس کے میدان میں گزرتا ہے۔ ہلاک ہو جاتا ہے۔ سائل کی ہوائیں اس کے مغارب میں چلتی ہیں۔ اور اس کی اطراف و جوانب میں موجوں کی تھپیڑ ہوتی ہے۔ پھر کوئی تیرنے والا بھی اس میں سلامت نہیں رہتا۔ اور صبح اور شام کو آنے والا اس میں ہدایت نہیں پاتا۔ لیکن اس وقت جبکہ توفیق کے ہاتھ اس کی تائید کرتے ہیں۔ تو اس وقت اس کی کشتی اس گہرے دریا سے کنارے پر آگتی ہے۔ اس کی کشتیاں صبح کو چلتی ہیں۔ اور اس کی تمام ہوائیں دائیں اور بائیں جانب سے چلتی ہیں۔ اس کی کشتی ناموس کی تختیوں سے بنائی گئی ہے۔ اور قافلوں کی مچھلیں اس میں چڑی ہوئی ہیں۔ اس کی راہ میں نکمیں گم ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی گہرائی میں عظیم حیران رہ جاتی ہیں۔ اس کی کشتیاں کثیر الملاکت ہیں۔ جلدی ہلاک اور درست ہو جانے والی ہیں۔ سوائے بعض آدمیوں کے اس میں کوئی سلامت نہیں رہتا۔ اور اس کے ممالک سے بعض افراد ہی نجات پاتے ہیں۔ اس دریا کی مچھلیاں سواری اور سوار دونوں کو نکل جاتی ہیں۔ مقیم اور مسافر اس میں ہلاک ہو جاتے ہیں۔ مسافر اس میں ہر مسلک پر ہزاروں مصیبتیں اٹھاتا ہے۔ اس میں حرام حلال سے مبہم ہو جاتا ہے۔ اور اس میں منشاء و مال دونوں مل جاتے ہیں اس کی تہ کی کوئی انتہا نہیں۔ اور نہ اس کے آخر کی کوئی ابتداء ہے۔ اس میں وہی غوطہ لگا سکتا ہے۔ جو پوری عزیمت رکھنے والا ہے۔ اور اس کے موتیوں کو بڑی ہمت والے ہی لاسکتے ہیں۔ اس کا امر محصول کی حقیقت پر مبنی ہے۔ اور اس پر اصول و فروع کی بنیاد ہے۔ اس کی موجیں باہم تھپیڑیں مارتے والی ہیں۔ اور اس کی جہتیں باہم متصادم ہوتی ہیں۔ اس کے خطرے عظیم ہیں۔ اور اس کے بادل ایک دوسرے پر ہجوم کئے ہوئے ہیں۔ روشن ستاروں کے سوا اس کے اہل کے لئے کوئی رہبر نہیں ہے۔ اور تار بیکوں کے جنگل کے سوا اس

کی کشتیوں کے ٹھہرنے کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ اس کی مچھلیاں تمام مخلوقات کی ہیئت پر ہیں۔ اور اس کے ہوا میں پھرنے والے حشرات انواع و اقسام کے زہر پھونکنے والے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس دریا کے حشرات کو اپنے اسمِ قادر کے نور سے پیدا کیا ہے۔ اور ان کو حکمت اور مظاهر کی حقیقت بنایا ہے۔ خواص جب اس دریا کے مرد و جزر سے سلامت رہتے ہیں۔ تو عموماً وہ ایمان کے سیبوں کے درتیم اس سے نکالتے ہیں۔ اس کے رہنے والوں کو خدا تعالیٰ نے ملائکہ کے ایک گروہ بنایا ہے۔ جو بڑی طاقت والا ہے۔ اور ان کی حفاظت کے لئے وحی لانے والے ملائکہ کو مومل کیا ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ جب اللہ تعالیٰ نے قدم میں اس یا قوت کی طرف دیکھا۔ جو عدم میں موجود تھا۔ تو اس دریا کو اس یا قوت کا نور اور اس کی بھت حاصل ہوئی۔ اور مچھلیاں اس کی جداول اور اس کی صورت اور اس کی ہیئت سے تھا پھر جب یا قوت پانی ہو گیا۔ تو دونوں دریا ظلمت اور ضیا ہو گئے۔ پھر جب دونوں دریا جاری ہوئے۔ مل کر بننے لگے۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے درمیان ماہ الحیات کو برزخ بنایا۔ کہ اپنی حد سے تجاوز نہیں کرتے۔ اور یہ آب حیات کا پانی وٹاں ہے۔ جہاں دو دریا اکٹھے ہوتے ہیں اور جہاں وہ حکم اور دو امر ملتے ہیں۔ اور وہ ایک چشمہ ہے کہ پھوٹ کر جانب مغرب جاری ہوتا ہے۔ اس شہر کے نزدیک جس کا نام ازہل مغرب ہے۔ اس دریا نے جاری کی خاصیت جس کو خدا نے مجمع البحرین میں پیدا کیا ہے۔ یہ ہے کہ جو شخص اس سے پانی پیتا ہے۔ وہ مرنا نہیں ہے۔ اور جو اس میں تیرتا ہے۔ وہ بہوت کے کیچے کو کھاتا ہے اور بہوت دریا نے شور میں ایک مچھلی ہے۔ کہ جو تمام دنیا و مافیہا کو اٹھائے ہوئے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے جب زمین کو بچھایا۔ تو اس کو ایک سیل کے دونوں سینگوں پر جس کا نام بہوت ہے۔ رکھ دیا۔ اور اس سیل کو اس مچھلی کی پشت پر رکھ دیا۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ اپنے قول مائتحت الذریٰ میں اشارہ کرتا ہے۔ مجمع البحرین وہ جگہ ہے۔ جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خضر علیہ السلام سے اس کے کنارے پر ملاقات کی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان سے وعدہ کیا ہوا تھا۔ کہ تم کو ہمارا ایک بندہ مجمع البحرین کے کنارہ پر لیگا۔ جب موسیٰ علیہ السلام اور وہ جو ان کے ساتھ تھا۔ اپنی غذا الیکر مجمع البحرین پر پہنچے۔ تو ان کو موسیٰ علیہ السلام نے اس مچھلی سے جس کو وہ جو ان پتھر پر رکھ کر بھول آیا تھا۔ پہچانا۔ اور دریا اس وقت چڑھائی پڑھا۔ جب اس دریا کا پانی اتر۔ اور اس پتھر تک پہنچا۔ تو اس مچھلی نے سبزنگ لگا کر دریا میں اپنی راہ لی۔ موسیٰ علیہ السلام اس مردہ مچھلی کو کہ جو آگ میں پکائی گئی تھی۔ زندہ دیکھ کر متعجب ہوئے۔ اس جو ان کا نام پوشع بن لون تھا۔ اور وہ موسیٰ علیہ السلام سے عمر میں ایک برس بڑا تھا۔ اور ان دونوں کا قصہ مشہور ہے۔ اور ہم نے اس کی تفصیل اپنے رسالہ میں جس کا نام مسامرة العجیب و مسامرة الصحیب ہے۔ کر دی ہے۔ پس اس میں تامل کرنا چاہئے۔ کہ خدا نے افلاطون کے کلام پر اعتماد کر کے اس پانی کے پینے کے لئے سفر کیا۔ افلاطون نے یہ کہا تھا۔ کہ جو شخص اس سے پانی پی لیتا ہے۔ وہ مرنا نہیں ہے۔ کیونکہ افلاطون اس مقام پر پہنچا تھا۔ اور اس دریا کا اس نے پانی پیا

تھا۔ اور وہ ایک جہاز میں جس کا نام میاوند ہے۔ اب تک زندہ ہے۔ ارسطو افلاطون کا شاگرد تھا۔ اور وہ اسکندر کا استاد تھا۔ اس نے سمرقند میں جمع البحرین تک سکندر کا ساتھ دیا۔ پھر جب وہ ظلمات کی زمین تک پہنچا۔ تو وہ اور لشکر کے کچھ آدمی اس کے ساتھ گئے۔ اور باقی ایک شہر میں جس کا نام ثبوت تھا۔ ٹھہرے رہے۔ اور وہ آفتاب کے طلوع ہونے کی درپے۔ اسکندر کے ساتھ کے لشکر میں سے ایک خضر علیہ السلام بھی رہتے۔ اور ایک مدت تک چلتے رہے۔ جس کا شمار اور جس کی غایت معلوم نہیں۔ اور وہ دریا کے ساحل پر تھے۔ اور جب وہ کسی جگہ آتے تو اس کا پانی پیتے۔ جب طول سفر سے ملال پیدا ہوا۔ تو وہ اوٹ کر اس طرف آئے۔ جہاں لشکر نے مقام کیا ہوا تھا۔ حالانکہ وہ اپنے رستے میں مجمع البحرین پر سے گزر چکے تھے۔ اور اس کا ان کو پتہ نہ لگا۔ شناخت نہ کرنے کی وجہ سے وہ وہاں نہ ٹھہرے۔ اور نہ اترے۔ اور خضر علیہ السلام کو اس بات کا اہمام ہوا تھا۔ پھر جب وہ اس مقام پر پہنچے۔ تو اس پر زندہ بین جان آئی۔ اور وہ پھڑکنے لگے۔ پس وہ وہیں ٹھہر گئے۔ اور اس سے پانی پیا غسل کیا۔ اور اس میں تیرنے لگے۔ سکندر سے یہ حال پوشیدہ رکھا۔ یہاں تک کہ وہ اس سے نکل آیا۔ پھر ارسطو نے خضر علیہ السلام کی طرف دیکھا۔ تو معلوم کیا۔ کہ وہ کامیاب ہو گئے۔ اور ان کے ساتھی ناکام رہے۔ پھر ارسطو نے مرتے دم تک اس کی خدمت کو نہ چھوڑا۔ اور اس نے اور اسکندر نے بہت سے علوم اس سے حاصل کئے جان رکھے۔ کہ عین حیات اس وجود کی حقیقت اور تیرے کا منظر ہے۔ ان اشارات کو سمجھ۔ اور ان عبارت کی رموز کو کھول۔ حقیقت باہر کو اپنے وجود سے اپنی اہمیت نفس سے خارج ہو کر طلب کرنا کہ تو ان لوگوں کے درجہ کو پہنچے۔ جو اپنے رب کے پاس زندہ ہیں۔ رزق دے لئے جاتے ہیں۔ اور وقت اپنی فیاضی سے مجھے ان کے گروہ میں داخل کرے۔ اور مومن تھے۔ خضر اسکندر۔ ظلمات اور اس کے دریا سے مراد تو ہی ہو جائے۔

جاننا چاہئے کہ خضر علیہ السلام جس کا پہلے ذکر ہو چکا۔ اللہ تعالیٰ نے اُسے وفیخت فیہ من ہر حجت کی حقیقت سے پیدا کیا ہے۔ اور اللہ کی روم ہے۔ اسی لئے وہ قیامت تک زندہ ہیں۔ میں نے اس سے ملاقات کی۔ اور اس سے دریافت کیا۔ اور جو کچھ میں نے اس دریا کے محیط کے متعلق بیان کیا ہے۔ یہ اسی سے مروی ہے۔ جانتا چاہئے کہ اس مذکورہ دریا کے محیط کی جوشاخ جبل قاف سے جو دنیا سے ملا ہوا ہے۔ جدا ہوتی ہے وہ تنور ہے۔ اور وہ اہی دریا کے مذکور ہے۔ اور جو پانی اس سے جبل مذکور کے متصل ہے۔ وہ اس دریا کے شور کے پیچھے ہے۔ وہ بحر احمر ہے۔ اور خوشبند ہمارے۔ اور جو پانی جبل قاف کے پیچھے جبل اسود کے متصل ہے۔ وہ بحر اخضر ہے۔ اس کا ذائقہ مثل زہر قالی کے کڑوا ہے۔ جو ایک قطرہ بھی اس سے پینا ہے۔ وہ اسی وقت ہلاک ہو جاتا ہے۔ اور اس کا جو پانی جبل قاف کے پیچھے حکیم انفصال اور جمیع موجودات کو شمول اور احاطہ کے طور پر ہے۔ وہ بحر اسود ہے۔ جس کا مذاقہ ہے۔ اور نہ بو اور نہ وہاں کوئی شخص پہنچا ہے۔ بلکہ الہامی اخبار کے ذریعہ اس کا حال معلوم ہوا۔ چونکہ اس کے آثار منقطع اور ناپید ہیں۔ لہذا وہ پوشیدہ رکھا گیا ہے۔ اور بحر اسود جس کی پوشش خالص کی مانند ہے۔ اور بلند شان۔ بزرگ موج دریا کے نام سے معروف ہے۔ اس دریا کے

کنارے پر میں نے مومن آدمیوں کو دیکھا۔ جن کی عبادت صرف یہ تھی۔ کہ وہ خلق کو حق کے قریب کرتے تھے۔ یہ ان کا جہتی امر ہے۔ جس نے ان سے معاشرت و مصاحبت کی۔ بقدر معاشرت کے اس نے خدا کو پہچان لیا۔ اور بقدر ان کے ساتھ سیر الی اللہ کرنے کے حق کے قریب ہوا۔ ان کے چہرے مثل آفتاب روشن کے اور مثل چمکا بجلی کے ہیں۔ وہ آدمی جو ایران بیابانوں میں سرگرداں ہے۔ ان سے روشنی حاصل کرتا ہے۔ اور جو دریاؤں کی تاریکیوں میں گمراہ ہے۔ وہ ان سے ہدایت پاتا ہے۔ جب وہ اس دریا کے سفر کا ارادہ کرتے ہیں۔ تو اس کی مچھلیوں کے لئے جال لگاتے ہیں۔ ان کو شکار کر لیتے ہیں۔ تو ان پر سوار ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اس دریا کی کشتیاں بھی اس کی مچھلیاں ہیں۔ اور اس دریا کا حاصل لٹاؤ اور مرجان ہیں۔ لیکن جب وہ مچھلی کی پشت پر ٹھیک بیٹھ جاتے ہیں۔ تو دریا کی خوشبو سے ان میں نشاط پیدا ہوتی ہے۔ اور ان پر ایک قسم کی غشی طاری ہو جاتی ہے جس سے وہ نہ اپنے نفسوں میں ہوش میں آتے ہیں۔ اور نہ اپنے محسوس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جب تک کہ وہ اس دریا میں سوار رہتے ہیں۔ پھر مچھلیاں ان کو لئے جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ ساحل سے ان کی حد تک پہنچ جاتے ہیں۔ پھر وہ ان کو ان منازل میں سے کسی منزل میں پھینک دیتی ہیں۔ جب وہ خشکی پر پہنچتے ہیں۔ اور اس دریا سے نکل جاتے ہیں۔ تو ان کی عقلیں اور ان کے حواس بجا ہو جاتے ہیں۔ اور حاصل ان پر ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور بے حد حصر عجائب و غرائب سے کامیاب ہوتے ہیں۔ جن کی کثیر تغیر اور اونے درجہ کا وصف یہ ہے۔ کہ کوئی آنکھ نہیں۔ جس نے ان کو دیکھا ہو۔ اور کوئی کان نہیں۔ جس نے اس کو سنا ہو۔ اور نہ کبھی کسی بشر کے قلب میں اس کا خیال گذرا ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ اس دریا کی امواج میں سے ہر موج مابین آسمان و زمین کو لاکھ مرتبہ بھر دیتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ انتہا پذیر نہیں ہوتی۔ اگر عالم قدرت میں اس دریا کی سمائی نہ ہوتی۔ تو عالم وجود میں وہ بالکل پایا جاتا۔ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ و روہیوں کو اس بحر کی حفاظت پر مقرر کیا ہے۔ اور وہ اس کے کنارے پر بٹھرے ہوئے ہیں۔ اس کے وسط میں وہ قرار نہیں کر سکتے۔ اس دریا میں سوائے اس کے چار پاؤں اور مچھلیوں کے اور کوئی چیز نہیں رہتی۔

اور بحر خضر کا یہ حال ہے۔ کہ اس کا ذائقہ کڑوا ہے۔ غرق اور ہلاک کی معدن ہے۔ علماء اچھی صفات سے اس کا وصف کرتے ہیں۔ اور عارف اچھے نشانات سے اسے نشان مند کرتے ہیں۔ اس میں کوئی مچھلی نہیں ہے۔ اور جو اس پر سوار ہوتا ہے۔ وہ مر جاتا ہے۔ میں نے اسے دیکھا ہے۔ اس حال میں کہ اس کے کنارے پر ایک شہر ہے جو باطنیان اور بالائے شہر ہے۔ یہ وہی شہر ہے۔ جس میں مولیٰ و خضر پہنچے تھے۔ اور وہاں کے لوگوں سے کھانا طلب کیا تھا۔ انہوں نے ان کی ہمانداری سے انکار کر دیا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی۔ کہ وہ فقیروں کے بھیس میں تھے۔ اور اس شہر کے لوگ صرف ملوک اور امرا کو کھانا کھلاتے تھے۔ پھر میں نے وہاں کے لوگوں کو دیکھا ہے۔ کہ وہ اس دریا کی سیر کے مشتاق ہیں۔ ان کے دل اس امر کی محبت میں لگے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ ہر سال کے شروع میں

کہ وہ ان کی عید کا دن ہوتا ہے۔ میلہ لگاتے ہیں۔ اور رنگارنگ عمدہ قسم کے اونٹوں پر کہ کسی کا ان میں سے سبز رنگ ہوتا ہے۔ اور کسی کا سرخ اور کسی کا زرد وغیرہ ان پر وہ سوار ہوتے ہیں۔ اور اپنے آپ کو ان سے مضبوط باندھ دیتے ہیں۔ اور اونٹوں کی آنکھوں پر بھی پٹیاں باندھ دیتے ہیں۔ پھر ان کو دریا کی جانب قریب کرتے ہیں۔ جس کا اونٹ اس کو دریا میں لے گھستتا ہے۔ وہ اور اس کا اونٹ ہلاک ہو جاتا ہے۔ اور جس نے اپنی سواری کو دریا سے بطور روگردانی کے ہٹا رکھا۔ وہ زندہ واپس آتا ہے۔ لیکن اپنے جی میں اس کا حال مثل غائب مردود۔ مجبور اور راندہ کے ہوتا ہے۔ پھر وہ ہمیشہ ایک اور اونٹ چننا کرتا رہتا ہے۔ اور آئندہ سال تک اس کی پرورش کرتا ہے۔ پھر اس کے ساتھ بھی ویسا ہی کرتا ہے۔ جیسا کہ پہلے سال میں کیا تھا۔ حتیٰ کہ وہ مارے عشق کے اس دریا میں ہلاک ہو جاتا ہے۔ اس کا عشق ایسا ہوتا ہے۔ جیسے کہ پروانے چراغ کی روشنی پر عاشق ہوتے ہیں۔ کہ وہ اس میں اپنے آپ کو گرائے بہتے ہیں۔ یہاں تک کہ اس میں فانی اور ہلاک ہو جاتے ہیں۔

اور ساqual بحر اسود قاطع ہے۔ نہ اس کے بہنے والے شناخت کئے جاتے ہیں۔ اور نہ اس کی پھیلیوں کا کچھ پتہ لگ سکتا ہے۔ وہاں پہنچنا محال ہے۔ اور حصول اس سے غیر ممکن ہے۔ اس لئے کہ وہ اطوار سے باہر ہے۔ یہ سچوں اور دوروں کا آخر ہے۔ اس کے عجائب و غرائب کی کوئی نہایت نہیں۔ غایت اس سے کوتاہ ہے اس کے عجائبات یہاں تک بڑھے ہوئے ہیں۔ کہ گویا کہ وہ ایک محال شے ہے۔ وہ بحرف ذات ہے۔ جس کے قریب صفات حیران ہیں۔ وہ معدوم بھی ہے۔ موجود بھی ہے۔ نشان مند بھی ہے۔ اور بے نشان بھی ہے۔ معلوم بھی ہے۔ مجہول بھی۔ محکوم ہے۔ منقول ہے۔ مختم ہے۔ معقول ہے۔ اس کا پانا اس کو مفقود کرنا ہے۔ اور اس کا فقدان اس کا وجدان ہے۔ اس کا اول آخر کو محیط ہے۔ اور اس کا باطن اس کے ظاہر پر قائم ہے۔ نہ اس کی کوئی چیز ادراک کی جاسکتی ہے۔ اور نہ پورے طور پر کوئی شخص اس کو معلوم کر سکتا ہے۔ پس ہم اس میں غوطہ لگانے سے اور اس کے بیان سے باگ کو پھیر لیتے ہیں۔ وَاللّٰهُ یَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ یَهْدِی السَّبیلَ وَعَلِیْہِ التَّکْلِیْلُ۔

ط ۶۳ مرتبہ حوال باب

تمام ادیان عبادا اور جمیع احوال و مقامات کے نمونے کے بیان میں

جانتا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے جمیع موجودات کو صرف اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا ہے۔ اور وہ بالاصابت اس پر بطور مجہول ہیں۔ عالم کی ہر شے اپنے مال۔ قال اور افعال سے بلکہ اپنی ذات و صفات سے اللہ کی پریش

کرتی ہے۔ پس ہر شے اللہ کی اطاعت میں ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو کہا تھا۔ کہ بخوشی یا ناخوشی سے ہمارے پاس آؤ۔ تو وہ بولے۔ کہ ہم خوشی سے آئے۔ اس قول الہی میں آسمانوں سے مراد اس کے اہل ہیں۔ اور زمین سے اس کے رہنے والے۔ اور فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ۔ پھر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس بات کی ان کے متعلق گواہی دی۔ کہ وہ اس کی عبادت کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ کلی میسر لہما خلق لہا کہ ہر شخص کے لئے وہ امر آسان ہے جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ چونکہ حق و انس اللہ کی بندگی کے لئے مخلوق ہیں۔ اور یہ امر ان کے لئے آسان کیا گیا ہے اس لئے یہ ضرور ہی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وہ سب عباد اللہ ہیں۔ لیکن مقتضائے اسماء و صفات کے اختلاف کی وجہ سے ان کی عبادت میں مختلف ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جیسے کہ اسم ہادی سے متجلی ہے۔ ایسے ہی وہ اسم مفصل سے بھی متجلی ہے۔ اور جیسے کہ اس کے اسم منعہم کے اثر کا ظہور کا واجب ہے۔ ایسے ہی اس کے اسم منتقم کے اثر کا ظہور بھی واجب ہے۔ اسماء و صفات کے ارباب کے اختلاف کی وجہ سے لوگوں کے حالات مختلف ہیں۔ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً یعنی اللہ کے بندے تھے۔ فطرتِ اصیلہ کے رو سے اس کی اطاعت پر پیدا کئے گئے تھے۔ پھر اللہ نے بشارت دینے والے اور ڈر سناتے والے نبی بھیجے۔ تاکہ وہ لوگ جو رسولوں کی پیروی کریں۔ وہ بہ حیثیت اس کے اسم ہادی کے اس کی عبادت کریں۔ اور جو انکی مخالفت کریں۔ وہ بہ حیثیت اس کے اسم مفصل کے اس کی عبادت کریں۔ پس لوگ مختلف ہو گئے۔ اور ملتیں ہو گئیں۔ اور مذہب پیدا ہو گئے۔ اور ہر طائفہ نے وہ راہ لی۔ جو اس کے نزدیک صواب کی راہ تھی۔ مگر وہ صواب جاننے والا اپنی راہ کے سوا کوئی اور راہ اختیار کرتا۔ تو خطا پر ہوتا۔ لیکن اس کی نظر میں خدا نے وہی راہ اچھی بنادی۔ تاکہ اس جہت سے وہ اس کی عبادت کریں۔ جس کا اس امر میں وہ صحت مؤثرہ تقاضا کرتی ہے۔ اس کے اس قول کے کہ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا کے یہی معنی ہیں۔ پس وہ ان کا فاعل ہے۔ کہتا ہے۔ ان سے جو کچھ اس کی مراد ہوتی ہے۔ اور وہ عین اس چیز کا ہے۔ جو اس کی صفات کا اقتضاء ہوتا ہے۔ اور وہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے اسماء و صفات کے مقتضاء کے موافق ان کو جزا دیتا ہے۔ پس کسی کے اقرار پر بیت سے اس کا نفع ہے۔ اور نہ اس کے انکار سے اس کا زیان۔ بلکہ حق تعالیٰ ان میں اس چیز کے موافق تصرف کرتا ہے۔ جس کا کہ وہ طرح طرح کی عبادتوں سے جو اس کے کمال کو چاہتی ہیں۔ مستحق ہے۔ جس عالم کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی عابدہ مطیع ہے۔ جیسا کہ وہ خود فرماتا ہے وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لِيُسَبِّحَهُ جَلَدًا وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ اس لئے کہ ان کی تسبیح میں سے ایک مخالفت۔ مصیبت اور انکار وغیرہ بھی ہے۔ اور اس کو ہر ایک نہیں سمجھ سکتا۔ پھر نفی جملہ پروردہ ہوئی ہے۔ پس صحیح ہوا کہ بعض اس کو سمجھ سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا کہ تم ان کی تسبیح کو سمجھ نہیں سکتے بہ حیثیت جملہ آدمیوں کے ہے۔ پس جائز ہے کہ بعض ان کے اس کو سمجھ سکتے ہیں۔

پھر جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے جب اس وجود کو پیدا کیا۔ اور آدم کو جنت سے دنیا میں نازل کیا اور آدم قبل نزول کے ولی تھے۔ اور جب جنت سے دنیا میں نازل ہوئے۔ تو ان کو نبوت عطا ہوئی ہے۔ اس لئے کہ نبوت تشریع و تکلیف ہے۔ اور دنیا دار تکلیف ہے۔ بخلاف جنت کے کہ وہ اس میں ولی تھے۔ کیونکہ وہ کرامت اور مشاہدہ کا گھر ہے۔ اور یہی ولایت ہے۔ پھر ہمیشہ ہمارے باپ اپنے آپ میں ولی رہے۔ یہاں تک کہ ان کی اولاد ظاہر ہوئی۔ پھر ان کو ان کی طرف بھیجا۔ وہ جس امر کا خدا نے ان کو حکم دیا تھا۔ ان کو تعلیم کرتے تھے۔ ان کے لئے صحیفے بھی تھے۔ جن کو خدا نے ان پر نازل کیا تھا۔ پھر جس نے ان کی اولاد میں سے وہ صحیفے پڑھے۔ وہ ضرور ان چیزوں پر ایمان لے آیا۔ جن کا ان میں بیان تھا۔ اور جن کا رد کرنا متناہی کیلئے ممکن نہیں۔ اور جو ان کو چھوڑ کر اپنی لذت میں مشغول ہو گیا۔ اور اپنی خواہش نفسانی کے پیچھے پڑا۔ ظلمت غفلت نے آخر کار اس کو دنیا پر فریفتہ کر دیا۔ پھر انکار کی۔ اور اس چیز پر ایمان نہ لانے کی نوبت آئی۔ جو ان صحف منزلہ میں تھی۔ اور یہ لوگ کافر بنے۔ پھر جب آدم علیہ السلام فوت ہوئے۔ تو ان کی اولاد متفرق ہو گئی۔ پھر ایک جماعت نے جو آدم علیہ السلام کے مقرب الہی ہونے پر ایمان رکھتی تھی۔ آدم کی صفت پر پتھر کا ایک بُت بنالیا۔ تاکہ اس کی خدمت میں رہ کر ان کی حرمت کو محفوظ رکھیں۔ اور ہمیشہ ان کی صورت کے مشابہت سے ناموس محبت کو قائم رکھیں۔ تاکہ یہ امر ان کو خدا کے قریب کرنے۔ کیونکہ ان کا خیال تھا۔ کہ حالت حیات میں جب آدم علیہ السلام کی خدمت قرب الہی کا باعث تھی۔ تو پھر ان کی صورت کی خدمت بھی ضرور قرب الہی کا باعث ہوگی۔ پھر ان کے بعد ایک جماعت نے ان کا اتباع کیا۔ اور وہ خدمت میں گمراہ ہو گئے۔ خود صورت پرستی انہوں نے شروع کر دی۔ پس یہ لوگ بتوں کے پوجنے والے ہیں۔ پھر ایک اور جماعت اٹھی۔ انہوں نے اپنی عقلوں سے قیاس کیا۔ اور بت پرستوں کو بُرا سمجھا۔ اور کہا۔ کہ بہتر یہ ہے۔ کہ ہم طبائع اور بعد کی عبادت کریں اس لئے کہ وہ وجود کی اصل ہیں۔ اس لئے کہ عالم حرارت۔ بروہوت۔ بیہوست۔ رطوبت سے مرکب ہے۔ پس اصل کی عبادت فرخ کی عبادت سے بہتر ہے۔ کیونکہ بت عابد کی فرع ہیں۔ اس لئے کہ وہ اس کی تحت میں ہیں پس عابد ان کی اصل ہے۔ پس وہ طبائع کی عبادت کرنے لگ گئے۔ اور یہ لوگ طبعیتیں کہلائے۔ اور ایک گروہ نے سات ستاروں کی پرستش شروع کر دی۔ اور کہنے لگے۔ کہ حرارت بروہوت۔ بیہوست۔ رطوبت میں سے کوئی ایسی چیز نہیں۔ جس کو بذات خود حرکت اختیار ہو۔ پس ان کی عبادت میں کوئی فائدہ نہیں۔ عبادت کے لائق تو کج بے یعنی سات ستارے ہیں۔ اور وہ زحل۔ مشتری۔ زہرہ۔ شمس۔ زہرہ۔ عطارد۔ قمر۔ ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک بذات خود مستقل ہے۔ اپنے فلک میں سیر کرنے والا ہے۔ ایسی حرکت سے متحرک ہے جو کبھی نفع میں اور کبھی ضرر میں وجود میں اپنا اثر دکھاتی ہے۔ اور عبادت کے لائق وہی چیز ہے۔ جس کو تصرف حاصل ہو۔ پس وہ کو اکب کی پرستش کرنے لگ گئے۔ ان کو فلاسفہ کہتے ہیں۔ اور ایک طائفہ نے تو ظلمت کی عبادت شروع کی۔ وہ اس پر یہ دلیل لانے لگے۔ کہ عبادت میں اذار کو خاص کر دینا دوسری جانب کو

ضائع کرنا ہے۔ اس لئے کہ جو ذرہ نور و ظلمت میں منحصر ہے۔ پس ان کی عبادت اولیٰ معلوم ہوتی ہے۔ اس خیال پر وہ نور مطلق کی پرستش کرنے لگے۔ جس طور پر کہ وہ عالم اطلاق میں ہے۔ اور اس میں کسی خاص نور کی مثلاً نور کوکبی۔ ناری وغیرہ کی کوئی خصوصیت نہ رکھی۔ اور اسی طرح پر وہ ظلمت مطلق کی جس طور پر کہ وہ متجلی ہے پرستش کرنے لگے۔ نور کا نام انہوں نے یزدان رکھا۔ اور ظلمت کا آہرن اور یہ لوگ ثنائی کہلاتے ہیں۔ اور ایک گروہ نے آگ کی عبادت اختیار کی۔ وہ کہنے لگے کہ زندگی کا مدار حرارت وغیرہ پر ہے ساہروہ معنی ہیں۔ اور اس کی صورت وجود یہ آگ ہے۔ پس یہی ایک چیز وجود کی اصل ہے۔ وہ آگ کی پرستش کرنے لگے۔ اور جو اس کہلائے پھر ایک گروہ سرے سے عبادت ہی کو چھوڑ بیٹھا۔ اس خیال پر کہ ان چیزوں کی عبادت کا کچھ فائدہ نہیں۔ بجز اس کے نہیں کہ دہر فطرت الہیہ کی حیثیت سے اس چیز پر جس کا کہ وہ تقاضا کرتا ہے۔ مطابق اس چیز کے جو اس میں وقوع پذیر ہے۔ پیدا کیا گیا ہے۔ پس یہاں کوئی ارحام یعنی رحم مادر نہیں ہے۔ جو بچہ کو جنمے۔ اور نہ کوئی زمین ہے۔ جو مردہ کو نگل جائے۔ سو اٹے دہر کے کچھ نہیں۔ پس یہ لوگ دہریتہ کہلائے۔ اور ان کا نام ملاحدہ بھی ہے۔

پھر جانتا چاہئے کہ اہل کتاب کے کئی فرقے ہیں۔ ایک براہمہ ہیں جو گمان کرتے ہیں کہ ہم براہمہیم علیہ السلام کے مذہب پر ہیں۔ اور ان کی اولاد سے ہیں۔ ان لوگوں کی ایک مخصوص عبادت ہے۔ اور یہودی ہیں۔ کہ موسوی کہلاتے ہیں۔ اور نصاریٰ ہیں۔ کہ ان کو عیسوی بھی کہا جاتا ہے۔ اور مسلمان ہیں۔ کہ محمدی کہلاتے ہیں۔ اور یہ دس مذہب ہیں۔ جو مذہب مختلفہ کے اصول ہیں۔ جو کثرت کی وجہ سے بے نہایت ہیں۔ اور سب کا مدار ان دس مذہبوں پر ہے۔ اور وہ کفار۔ طبائعہ۔ فلاسفہ۔ ثنائیہ۔ مجوس۔ دہریتہ۔ براہمہ۔ یہود۔ نصاریٰ۔ مسلمان ہیں۔ ان میں سے ہر گروہ کا یہ حال ہے کہ بعض ان میں سے جنت کے لئے ہیں۔ اور بعض دوزخ کے لئے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ پہلے زمانوں میں ان علاقوں کے کفار جہاں اس وقت کے کسی رسول کی دعوت نہیں پہنچی۔ وہ طرح کے تھے۔ ایک بھلے کام کرنے والے خدا نے ان کو جنت کی جزاء دی۔ اور ایک بُرے کام کرنے والے خدا نے ان کو دوزخ کی سزا دی۔ ایسا ہی اہل الکتاب کا حال ہے۔ کہ قبل نزول شرائع بھلائی کا کام وہ تھا۔ جس کو دلوں نے قبول کر لیا۔ نفوس نے ان کو دوست رکھا۔ رو میں اس سے خوش ہو گئیں۔ اور بعد نزول شرائع کے بھلاؤ کام ہے۔ جس سے اللہ کے بندے اس کی عبادت کریں۔ اور قبل نزول شرائع کے براہ کام ہے۔ جس کی برائی کو دل قبول کر لیں۔ نفوس اس سے کراہت کریں۔ رو میں اس سے اذیت پائیں اور بعد نزول شرائع کے براہ کام ہے۔ جس سے اللہ نے اپنے بندوں کو منع کیا۔ اور یہ سب طائفے اللہ کی بندگی کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ اس کی عبادت کرنی چاہئے۔ اس لئے کہ اس نے ان کو اپنے نفس کے لئے پیدا کیا ہے نہ کہ ان کے لئے۔ پس وہ اس کے لئے ایسے ہی ہیں۔ جیسے کہ وہ استحقاق رکھتا ہے۔ پھر حق سبحانہ و تعالیٰ نے ان ملتوں میں اپنے اسماء و صفات کے حقائق ظاہر کئے ہیں۔ اور ان سب میں اپنی ذات سے متجلی فرمائی ہے۔ پس

تمام ملتوں نے اس کی عبادت کی۔ کفار نے توہات سے اس کی عبادت کی۔ اس لئے کہ جب حق سجاد و تعالیٰ تبارک و جود کی حقیقت ٹھہرا اور اس جملہ وجود میں سے ایک کفار بھی ہیں۔ اور وہ یعنی حق تعالیٰ ان کی حقیقت ہے۔ اس لئے انہوں نے اس بات کا انکار کر دیا کہ ان کے لئے کوئی ووسر رب بھی ہے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ ان کی حقیقت ہے۔ اور حق کا کوئی رب نہیں ہے۔ بلکہ وہی رب مطلق ہے۔ پس بمقتضائے توہات کہ وہ ان کا عین ہے۔ انہوں نے اس کی عبادت کی۔ پھر ان میں سے جس نے بت کی پرستش کی۔ تو وہ حق سبحانہ و تعالیٰ کے اس سر و جود کی وجہ سے ہے۔ جو اپنے کمال کے ساتھ ماحول و بلا امتزاج و اتحاد و ذوات وجود کے ہر فرد میں موجود ہے۔ اور حق تعالیٰ ان بتوں کی جن کی کہ وہ پرستش کرتے ہیں۔ حقیقت ہے۔ پس بجز اللہ کے وہ کسی کے عابد نہیں ہیں۔ اور اس بات میں وہ ان کے علم کا محتاج نہیں ہے۔ اور نہ ان کی نیات کا محتاج ہے۔ اس لئے کہ خالق اگرچہ مدت تک مخفی ہیں ان کو اس بات سے چارہ نہیں ہے۔ کہ جیسا کہ وہ حقیقت الامر میں ہیں۔ ساق پر ظاہر ہوں۔ اور یہ ان کے نفسوں میں حق کے لئے ان کے اتباع کا راز ہے۔ اس لئے کہ ان کے قلوب نے ان کے لئے شہادت دیدی ہے کہ بھلائی اسی امر میں ہے۔ پس ان کے عقائد اس امر کی حقیقت پر جم گئے۔ اور وہ اپنے بندہ کے اس ظن کے ساتھ ہے۔ جو وہ اس سے رکھتا ہے۔ جو آنحضرتؐ نے فرمایا ہے اُتُفِّتْ قَلْبُكَ وَلَوْ اُفْتُوكَ الْمُفْتُونُ۔ اپنے دل سے فتویٰ طلب کر۔ اگرچہ منہ حق ہے۔ کو فتویٰ دیدیں۔ یہ امر عموم قلب کی تاویل پر ہے۔ اور علی الخصوص یہ بتا ہے۔ کہ نہ ہر قلب سے فتویٰ لیا جاتا ہے۔ اور نہ ہر قلب ٹھیک فتویٰ دینے کے قابل ہے۔ پس اس بنا پر جس قلوب مراد لئے گئے ہیں۔ نہ کہ کل۔ پس اس امر کی حقیقت کا یہ لطیفہ اعتقاد یہ جس کو کہ وہ کرنے والے ہیں اسی دستور پر آخرت میں حقیقت الامر کے ظہور کی طرف ان کو کھینچ لیا جائیگا۔ اور فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کُلُّ حَرْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فِرْحُونٌ۔ یعنی دنیا و آخرت میں ہر گروہ جو ان کے پاس ہے۔ اسی میں خوش ہے اس لئے کہ اسم سستی سے جدا نہیں ہوتا۔ اور حق تعالیٰ نے ان کا نام فِرْحُونٌ رکھا ہے۔ اور اس وصف سے ان کا وصف کیا ہے۔ اور وصف موصوف کا مختار نہیں ہے۔ بخلاف اس کے اگر یہ کہ تملہ فرج کل حزب بما لہم۔ تو یہ فعل کا صیغہ تھا۔ یا اگر بقیعہ مضارع یفرح۔ کتا۔ تو تمام ہوتے کو چاہتا۔ لیکن اسم دوم استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔ پس وہ دنیا میں اپنے افعال پر خوش ہیں۔ تو پھر اس چیز کی طرف لوٹ آتے ہیں جس سے کہ وہ منع کئے جاتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ ان کو اس عذاب سے بھی اطلاع دی جاتی ہے۔ جو ان کے ان خیالات و افعال پر مترتب ہو گا۔ بوجہ اس لطیفہ کے جس سے وہ ان امور میں لذت اٹھاتے ہیں۔ وہ باور نہیں آتے۔ اور وہ اس میں ان کے باقی رہنے کا سبب ہے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ جب عذاب آخرت سے کسی بندہ کی تعذیب کا ارادہ کرتا ہے۔ تو اپنی رحمت سے اس عذاب میں اس بندہ کے لئے ایک غریزی اور اصلی لذت پیدا کر دیتا ہے۔ جس سے اس عذاب والے کا جسم تشنگ پیدا کر لیتا ہے۔ تاکہ وہ اس عذاب سے خدا کی طرف التجا کرے۔ اور اس سے پناہ نہ مانگے۔ اور جب تک یہ لذت اس میں موجود رہے۔ عذاب

میں باقی رہے۔ اور جب حق کا ارادہ غلاب میں تخفیف کرنے کا ہوتا ہے۔ تو اس سے اس لذت کو مفقود کر دیتا ہے۔ پھر وہ رحمت کے لئے مضطر ہونے لگتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ مضطر کی دعا کو قبول کر لیتا ہے۔ اس وقت اللہ کی طرف اس کی التجا اور اس سے بڑا مانگنا درست ہو جاتا ہے۔ پس حق تعالیٰ اس کو اس سے پناہ دے دیتا ہے۔ پس کفار کی عبادت اس کے لئے عبادت ذاتی ہے۔ اگرچہ اس کا آل بھی سعادت کی طرف ہے۔ لیکن چونکہ سعادت کا حاصل ہونا بعید ہے۔ اس لئے وہ ضلالت کا طریقہ ہے۔ کیونکہ اس سعادت والے کے لئے حقائق منکشف نہیں ہوتے۔ مگر دوزخ کے تمام طبقات کا عذاب بھگتنے کے بعد بطور اس امر کی سزا کے کہ اس نے بمقتضاء بشریت دنیا میں طبیعت کی آگ کے تمام طبقوں میں افعال۔ احوال۔ اقوال سے خوض کیا تھا۔ جب وہ اس عذاب کو پورے طور پر بھگت چکے گا تب اس کو خدا کا رستہ مل جائیگا۔ اس لئے کہ اس کے بعد اس کو نادہی جاتی ہے۔ پھر وہ اس کے بعد سعادت الہیہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اور وہ مراد پاتا ہے۔ جو مغربین کو ابتداء کے قدم میں حاصل ہوئی تھی۔ یہ کہ وہ قرب سے پکائے گئے تھے۔

اور فرقہ طبائعیہ کے متعلق یہ بات ہے کہ انہوں نے حق کی پرستش بہ حیثیت اس کی صفات اربعہ کے کی ہے۔ اس لئے کہ وہ چاروں صفتیں کہ حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادت ہیں۔ وجود کی اصل بنائیں۔ پس حرارت۔ برودت۔ رطوبت۔ یبوست عالم کون میں ان چاروں صفتوں کے مظہر ہیں۔ رطوبت مظہر حیات ہے۔ برودت مظہر علم۔ حرارت مظہر ارادت۔ یبوست مظہر قدرت اور ان مظاہر کی حقیقت ذات حق سبحانہ و تعالیٰ ہے۔ جو ان صفات سے موصوف ہے۔ جب تمام طبیعتیں کی روحوں پر یہ لطیفہ الہیہ جو ان مظاہر میں موجود ہے۔ ظاہر ہوا۔ اور انہوں نے اوصاف اربعہ الہیہ کے اثر کو ملاحظہ کیا۔ پھر جو وہیں حرارت۔ برودت۔ یبوست۔ رطوبت کی صورت میں ان کی مباشرت کی۔ تو انہوں نے یہ حیثیت استعداوالہی قابلیتوں کی نسبت یہ معلوم کیا کہ صفات اربعہ الہیہ ان صورت اربعہ حرارت۔ برودت۔ یبوست۔ رطوبت کے معانی ہیں۔ یا یہ کہ ان قوالب کی رو میں ہیں۔ یا یہ کہ ان مظاہر کے ظواہر ہیں۔ پس انہوں نے اس بنا پر ان طبیعتوں کی پرستش شروع کر دی۔ بعض ان میں سے اس ستر کو جانتے ہیں۔ اور بعض نہیں جانتے۔ جاننے والا پہلے ہے۔ اور نہ جاننے والا اس کے بعد۔ پس وہ یہ حیثیت صفات کے حق کے عابد ہیں۔ اور پہلوں کی طرح ان کا انجام بھی سعادت ہو گا۔ جبکہ ان حقائق کا ظہور ہو گا۔ جن پر ان کا امر مبنی ہے۔ اور فلاسفہ نے خدا کی عبادت بہ حیثیت اس کے اسماء کے کی ہے۔ اس بنا پر کہ نحو اسماء الہی کے مظاہر ہیں۔ اور حق تعالیٰ اپنی ذات سے اس کی حقیقت ہے۔ آفتاب تو اس کے اسم اللہ کا مظہر ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے نور سے جمیع کواکب کا ایسا ہی ممد ہے۔ جیسا کہ اسم اللہ سے جمیع اسماء اپنے حقائق کی امداد لیتے ہیں۔ اور چاند اس کے اسم رحمن کا مظہر ہے۔ کیونکہ وہ کمال میں سب ستاروں سے بڑھ کر ہے۔ جو آفتاب کے نور کو اٹھاتا ہے۔ تمام ستاروں سے

آفتاب میں چاند کا مرتبہ ایسے ہی بلند ہے جیسے کہ جمیع اسماء سے اسم اللہ میں اسم رحمن کا مرتبہ بلند ہے جیسا کہ اپنے باب میں اس کا بیان ہو چکا۔ اور شتری اس کے اسم رب کا منظر ہے۔ اس لئے کہ وہ آسمان میں سب ستاروں سے سعادت میں بڑھ کر ہے۔ جیسے کہ اسم رب جمیع مراتب الہیہ سے زیادہ خاص ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ کمال کبریاء کو شامل ہے۔ کیونکہ وہ مربوب کا تقاضا کرتا ہے۔ اور رذل و اعدیت کا منظر ہے۔ کیونکہ تمام آسمان اس کے احاطہ کی تحت میں ہیں۔ جیسے کہ اسم واحد کی تحت میں جمیع اسماء صفات ہیں۔ اور ربخ قدرت کا منظر ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسا ستارہ ہے۔ جو افعال قہاریہ سے مخصوص ہے۔ اور زہرہ اراوت کا منظر ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے نفس میں جلد اُلٹ پلٹ ہو جانے والا ہے۔ ایسا ہی حق بھی ہر آن میں ایک شے کا ارادہ کرتا ہے۔ اور عطار و علم کا منظر ہے۔ اس لئے کہ وہ آسمان کا کاتب ہے۔ اور بانی کو اکب معلومہ اُن اسماء حسنیہ کے مظاہر ہیں۔ جو شمار میں نہیں آسکتے ہیں۔ اور کو اکب غیر معلومہ ان اسماء کے مظاہر ہیں۔ جو شمار میں نہیں آسکتے۔ جب فلاسفہ کی ارواح نے بہ حیثیت اور اک استعدادی جو فطرت الہیہ سے ان میں موجود ہے۔ بطریق ذوق اس کو معلوم کیا۔ تو وہ اس لطیفہ الہیہ کی وجہ سے جو ہر کو کب میں موجود ہے۔ ان کو اکب کی پرستش کرنے لگ گئے پھر چونکہ حق ان کو اکب کی حقیقت ہے۔ اس نے چاہا۔ کہ وہ اپنی ذات کے لئے مہجود ہو۔ پس اسی سرسری وجہ سے انہوں نے اس کی عبادت کی۔ وجود کی کوئی ایسی چیز نہیں جس کی بن آدم اور اس کے سوا دوسرے حیوانات نے اس کی پرستش نہ کی ہو۔ مثل گرگٹا کہ وہ آفتاب کی پرستش کرتا ہے۔ اور گوبر و غیرہ نجاست کا کپڑا کہ وہ بدبوؤں کی پرستش کرتا ہے غرضیکہ تمام موجودات میں کوئی حیوان ایسا نہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کی پرستش نہ کرتا ہو۔ یا تو کسی منظر اور حادثہ شے کے ساتھ مقید کر کے عبادت کرتے ہیں۔ یا مطلق طور پر پھر جس نے مطلق طور پر اس کی عبادت کی۔ پس وہ موجد ہے۔ اور جس نے کسی منظر کی قید لگا کر عبادت کی۔ وہ مشرک ہے۔ اور درحقیقت سب اللہ کے عابد ہیں۔ اس لئے کہ حق کا وجود ان میں ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ بہ حیثیت اپنی ذات کے تقاضا کرتا ہے۔ کہ وہ جس چیز میں ظاہر ہو۔ اس کی پرستش کی جائے۔ اور حال یہ ہے۔ کہ تمام ذرات وجود میں ظاہر ہے۔ پس بعض آدمیوں نے تو طبائع کی عبادت اختیار کی۔ جو اصل عالم ہیں۔ اور بعض نے کو اکب کی۔ اور بعض نے معدن کی۔ اور بعض نے آگ کی غرضیکہ وجود میں کوئی چیز باقی نہ رہی۔ جس کی کسی نے پرستش نہ کی ہو۔ سوائے محمدیوں کے کہ انہوں نے بہ حیثیت اطلاق اس کی عبادت کی ہے۔ نہ حادث چیزوں میں سے کسی چیز کی قید لگا کر غرضیکہ من حیث الجمع انہوں نے اس کی عبادت کی ہے۔ پھر ان کی عبادت ظاہر اور باطن میں ایک وجہ کو چھوڑ کر دوسری وجہ سے تعلق پانے سے منتر ہے۔ پس ان کا طریق ذات الہی کی راہ ہے۔ اسی لئے وہ پہلی ہی قدم میں قرب کے درجہ کو پہنچ گئے۔ یہ وہ لوگ ہیں۔ جن کی طرف حق تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا کہ **أُولَئِكَ يَنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ**۔ یہ وہ لوگ ہیں جو قریب کے مکان سے بلائے جائینگے۔ بحکلاف

اس کے جس تے من حیث الجہت اس کی عبادت کی۔ یا کسی منظر مثلاً طبائع یا کوکب یا بق وغیرہ کے ساتھ اسے عقیدہ کر کے اس کی پرستش کی۔ ان کی طرف خدا نے اپنے اصل قول میں اشارہ فرمایا ہے اُولَئِكَ يَنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ کہ وہ دور کے مکان سے بلائے جائیں گے۔ اس لئے کہ وہ اس کی طرف رجوع نہیں کرتے۔ مگر اس منظر کی راہ سے جس کی کہ وہ عبادت کرتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ وہی ہے اور وہ سو اس منظر کے ظاہر نہیں ہوتا اور یہ عین بعد ہے۔ جس کی طرف وہ من حیث ہو بلائے جائیں گے اور منزل پر پہنچنے کے بعد قریب سے بلائے ہوئے اور دوسرے بلائے ہوئے ایک ہو جائیں گے۔ غافم

اور ثنویہ نے بحیثیت اس کے نفس کے اس کی اطاعت کی ہے۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ نے بذات خود اشدلو کو جمع کیلئے ہے کہ مراتب حقیقہ اور مراتب خلیقہ دونوں کو شامل ہے۔ اور دو حکموں سے دو صفوں میں ظاہر ہوا ہے۔ اور دونوں جہاتوں میں دو صفتوں سے ظاہر ہوا ہے۔ پس جو حقیقت حقیقہ کی طرف منسوب ہے۔ وہ انوار میں ظاہر ہے۔ اور جو حقیقت خلیقہ کی طرف منسوب ہے۔ وہ ظلمت سے عبادت ہے۔ پس اس ستر الہی کی وجہ سے ہر جامع وصفین و ضدین و اعتبارین و تکین ہے ثنویہ نے نور و ظلمت دونوں کی پرستش کی۔ بمقتضا نفس الہی کو دوسری بالحق بھی ہے۔ اور ستمی بالخلق بھی۔ اور وہ نور اور ظلمت ہے۔

مخمس نے من حیث الاحدیت اس کی پرستش کی ہے۔ پھر عیسا کہ احدیت جمیع مراتب۔ اسما و اوصاف کو جمع کرنے والی ہے۔ ایسا ہی آگ۔ اس لئے کہ وہ جمیع استقصاات سے اقویٰ و ارفع ہے۔ کیونکہ وہ جمیع طبائع کو فناء کرنے والی ہے۔ جو طبیعت اس کے مقابلہ پر آتی ہے۔ وہ اس کے غلبہ قوت کی وجہ سے آگ بن جاتی ہے۔ ایسا ہی احدیت کا وصف ہے۔ کہ جو اسم اور وصف پس کے مقابلہ پر آتا ہے۔ وہ اس میں منہدم ہو جاتا ہے۔ اور اس میں مضمحل ہو جاتا ہے۔ اس لطیف کی وجہ سے مخمس نے آگ کی پرستش کی۔ اور اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کی ذات پر جانتا چاہئے۔ کہ یہی اربکان طبائع یعنی آگ۔ مٹی۔ پانی۔ ہوا میں سے کسی رکن میں ظاہر ہونے سے پہلے اس بات کی قابلیت رکھتا تھا۔ کہ جس رکن کی صورت میں چاہے تلبس ہو۔ لیکن کسی رکن میں ظاہر ہونے کے بعد اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔ کہ اس صورت کا لباس اپنے آپ سے اتار سکے۔ اور کوئی اور لباس پہن لے۔ ایسا ہی عین احدیت میں اسما و صفات کا حال ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے دوسرے معنی ہو سکتے ہیں۔ اس عین میں منہم منتقم ہوتے ہیں جو ہر طبائع میں اسما ظاہر ہونے تو اس وقت ہر اسم اسی چیز کا فائدہ دینے لگا۔ جس کا کہ اسکی حقیقت تقاضا کرتی ہے۔ اس مشہد میں منہم منتقم کی ضد ہے۔ پس نار طبائع میں ایسی ہے جیسے منظر و احدیت اسماء ہیں پھر جب ارواح جو اس کے دماغ نے اس کشوری کے عطر کو سونگھا۔ تو اس کے تھوڑے سے سونگھنے سے اس کو زکام ہو گیا۔ اور وہ آگ کی پرستش کرنے لگ گئے۔ اور انہوں نے عبادت نہ کی۔ مگر اس ذات و احد اللہ تعالیٰ کی جو غائب اور قمر کرنے والا ہے۔

دہریوں نے من حیث الہوت اس کی عبادت کی ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے کہ دہر کو گالیاں مارتا وہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہی دہر ہے۔ اور براہِ محمد مطلقاً اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔ نہ بحیثیت نبی کے اور نہ بحیثیت رسول کے بلکہ ان کا قول ہے کہ موجودات کی ہر شے اللہ کی مخلوق ہے۔ پس وہ وجود میں اللہ تعالیٰ کی وہ ایت کے معترف ہیں۔ لیکن وہ مطلقاً انبیاء و رسل کا انکار کرتے ہیں۔ پس حق کے لئے ان کی عبادت ایک قسم کی رسولوں کی ہی عبادت ہے جو قیل از بعثت وہ کیا کرتے ہیں۔ اور ان کا گمان ہے کہ وہ ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اولاد ہیں۔ اور ان کا قول ہے کہ ہمارے پاس ایک کتاب ہے جس کو ہمارے لئے ابراہیم خلیل علیہ السلام نے اپنی طرف سے لکھا تھا۔ اس کتاب کے متعلق ان کا یہ اعتقاد نہیں کہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے رب کی طرف سے ہے۔ اس کتاب میں خدائق کا بیان آتا ہے اور وہ پانچ جزوں پر ہے۔ چار جزوں کی قرأت تو ہر ایک کے لئے مباح ہے۔ اور پانچویں جزء بہت دقیق اور گہری ہونے کی وجہ سے ان میں سے بعض کے سوا کسی کے لئے مباح نہیں۔ اور ان میں یہ بات مشہور ہے کہ جس نے پانچویں جزء کو پڑھا۔ وہ ضروری ہے کہ آخر میں سلمان ہو جائے۔ اور وہیں محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام میں داخل ہو جائے۔ اور یہ گروہ اکثر بلاد ہند میں پایا جاتا ہے۔ پھر بعض آدمی ان کے لباس سے تلبس ہوتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ابراہیم ہیں۔ حالانکہ وہ ان میں سے نہیں ہیں۔ اور وہ ان میں بت پرستی میں مشہور ہیں جو ان میں سے بہت سی پرستش کرتا ہے۔ وہ ہندو کے ساتھ اس گرو میں شمار نہیں کیا جاتا۔ ان تمام اجناس کو وہ نے چونکہ اپنی طرف سے بلاد ہند میں شائع ہی ہیں۔ اس لئے ان کی شقاوت کا سبب ہیں۔ اگرچہ ان کا مال سعادت کی طرف سے کیونکہ یہ شقاوت صرف وہ ہے جس میں وہ طور شقاوت سے پہلے قائم ہیں۔ پس وہ شقاوت ہے۔ اس کو سمجھئے۔ جس نے اس قانون کے مطابق اللہ تعالیٰ کی عبادت کی۔ جس کو اللہ کے کسی نبی نے اس کے حکم کے مطابق بنایا ہے وہ منفی نہیں ہے بلکہ اس کی سعادت ہمیشہ کے لئے ہے کہ فرزندِ ظاہر (جو نبی نہیں ہے) اور اصل کتاب کو جو کچھ پہنچا تھا وہ اس نے کتاب الہی کو تبدیل کیسے اپنی طرف سے کوئی چیز گھڑی اور وہ جسے ان کی شقاوت کا باعث ہو گئی۔ اور وہ اس قدر شقاوت میں ہیں جس قدر کہ۔ اگر الہی کی انہوں نے مخالفت کی۔ اور ان کی سخت تاسی و تہمید جس قدر کہ انہوں نے کتاب الہی کی مخالفت کی اور جسے کفر قرار دئے کوئی نبی اور کوئی رسول۔ کسی راست کی طرف نہیں جیگا۔ مگر اس حالت میں کہ جس کی رسالت میں ان لوگوں کے لئے سعادت بھی رکھ دی ہے۔ جنہوں نے اس کی پیروی کی۔

اور یہودی توحید الہی کے بموجب عبادت کرتے ہیں۔ پھر ہر روز دو سو مرتبہ پڑھتے ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ شتریب ساز کا راز اپنے محل میں مذکور ہو گا۔ اور وہ کنواری کے دن کا روزہ رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ شروع سال کا دسواں دن ہے۔ اور وہ یوم عاشورہ ہے۔ اس کا مذہبی عقیدہ بیان ہو گا اور سبت کے دن اعتکاف کرتے ہیں۔ اور ان کے لئے اعتکاف کی شرط یہ ہے کہ معتکف کے گھر میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اسے

مالدار بنا دے۔ اور نہ وہ چیز جو کھائی جاتی ہے۔ اور نہ اس سے کوئی چیز نکلے۔ اور نہ اس میں نکاح کرے یا ور نہ بیع اور نہ کوئی معاملات میں سے کوئی اور معاملہ اس سے وقوع میں آئے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لئے فارغ ہو جائے۔ اس لئے کہ تو رب میں خدا انعام نے فرمایا ہے۔ کہ تو اور تیرا غلام اور تیری لوہی بہت کے دن اللہ ہی کے لئے ہو جائیں۔ اسی لئے ان پر حرام کیا گیا ہے۔ کہ وہ بہت کے دن کوئی دنیا کا کام نہ کریں۔ اور ان کی خدا کا وہ ہوتی ہے۔ جس کو جمعہ کے دن اللہ ہی کے لئے ہو جائیں۔ اور بہت کا آغاز ان کے مزدیک وہ ہے جبکہ آفتاب جمعہ کے دن غروب ہو جاتا ہے۔ اور اس کا آخر بہت کا آخر دن ہے۔ جبکہ آفتاب زرد ہو جاتا ہے۔ اور یہ ایک جلیل القدر حکمت ہے۔ یہ کہ حق تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو چھ یوم میں پیدا کیا۔ تو اگلے دن سے پیدائش کو شروع کیا۔ اور ساتویں دن عرش پر استواء فرمایا۔ اور وہ بہت کا دن ہے۔ اور پیدائش عالم سے اللہ کی فراغت کا دن ہے۔ اس لئے یہود نے اس عبادت کے لئے اس دن کو مخصوص رکھا۔ تاکہ یہ اس دن میں استواء رحمانی اور اس کے حصول کی طرف اشارت ہو۔ پس اس کو سمجھا گیا کہ تم ان کھانے پینے کی چیزوں کا راز بیان کرنے لگیں۔ جن کو موسیٰ علیہ السلام نے ان کے لئے مسنون فرمایا۔ اور یا ان کی عیدوں کا بیان شروع کر دیں۔ اور ان امور کا ذکر کریں۔ جن کا ان میں ان کے نبی نے ان کو حکم دیا تھا۔ اور ان کے جمیع تعبدات کو بیان کرنے لگیں۔ اور ان اسرار الہیہ کو بیان کریں۔ جو ان میں نہیں۔ تو ہمیں اکثر جہال سے یہ اندیشہ ہے۔ کہ وہ ان پر فریفتہ ہو کر دنیاویوں نہ چھوڑ دیں۔ کیونکہ ان کو اس کے اسرار کا علم نہیں ہے۔ پس مناسب یہی ہے۔ کہ ہم اہل کتاب کے تعبدات کے اسرار بیان نہ کریں۔ اور اہل اسلام کے ان تعبدات کے اسرار بیان کریں۔ جو فضیلت میں ان سے بڑھ کر ہیں۔ اس لئے کہ دین محمدیؐ نے جمیع متفرقات کو جمع کیا ہے۔ اور کوئی ایسا ستر نہیں چھوڑا جس کی طرف آنحضرتؐ صلعم نے ہدایت فرمائی ہو۔ پس آپ کا دین جمیع ادیان سے اکمل ہے۔ اور آپ کی امت خیر الائم ہے۔ اور نصاریٰ جمیع ائم بائیتہ کی نسبت حق تعالیٰ کو زیادہ قریب ہیں۔ اور وہ محمدیوں سے اونٹنے درجہ پر ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے۔ کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی تلاش کی۔ اور عینے۔ مریم۔ روح القدس تین چیزوں میں اس کی عبادت کرنے لگے۔ پھر وہ عدم تجزی کے بھی قائل ہیں۔ اور پھر باوجود عیسے کے وجود میں اس کے حادث ہونے کے اس کے قدم کے بھی قائل ہیں۔ اور یہ تمام تشبیہ میں تنزیہ ہے۔ کہ جناب الہی کے لائق ہے۔ لیکن جب انہوں نے انہی تین چیزوں میں اس کو حصہ کر دیا۔ تو وہ درجہ موصدین سے گر گئے۔ مگر وہ دیگر مذاہب کی نسبت محمدیوں کے زیادہ قریب ہیں۔ اس لئے کہ جس نے انسان میں اللہ کا مشاہدہ فرمایا۔ اس کا شہود ان لوگوں کے شہود سے کامل تر ہے۔ جو دیگر مخلوق میں اس کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ پس ان کا یہ شہود حقیقت عیسویہ میں انہیں کی طرف راجع ہوتا ہے۔ پھر جب اساق پر یہ امر ظاہر ہوا کہ یعنی اس امر کا بخوبی انکشاف ہو گا۔ تو وہ جان لینگے۔ کہ نبی آدم آئینوں کی طرح ہیں۔ جو ایک دوسرے کے سامنے رکھے ہوئے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک میں وہ چیز پائی جاتی ہے۔ جو دوسرے میں ہے۔ پس وہ اپنے نفسوں میں اللہ کی شہادت دیتے ہیں۔ اور مطلق طور پر اس کی توحید

کرتے ہیں۔ اور درجہ موحیدین کو پہنچ جاتے ہیں۔ مگر بعد کی راہ طے کرنے کے بعد یہ درجہ ان کو نصیب ہوتا ہے اور وہ بعد ہی ان کا اعتقاد ہی حصر و تقييد ہے۔ اور نصاریٰ کی عبادت انچاس دن کے روزے ہیں۔ مگر وہ دن سے وہ شرمع کہ کسی میں وہ ختم کرتے ہیں۔ اور ان کے لئے یہ امر سنا ہے۔ کہ اتوار کے باقی دن میں روزہ نہ رکھیں۔ جس سے آٹھ اتوار نکل گئے۔ اور باقی اکتالیس دن رہ گئے۔ اور یہ ان کے معذہ رکھنے کی مدت ہے اور ان کے روزے کی کیفیت یہ ہے۔ کہ وہ تین گھنٹے عصر سے ایک گھنٹہ پہلے تک نہیں کھاتے ہیں۔ اور وہی ان کے کھانے کا وقت ہے۔ اور باقی اوقات جن میں وہ روزہ رکھتے ہیں۔ ان میں یہ امر ان کے لئے جائز ہے کہ وہ شرب بطور پانی پی لیں۔ مگر میوہ جات سے جو کھانے کے قائم مقام نہیں ہیں۔ نہ کھائیں۔ اور ان میں سے ہر امر کے نیچے اسرار الہی میں سے کوئی راز اور نکتہ ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو اتوار کے دن اعتکاف کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور نوعیدوں میں بھی یہی حکم ہے۔ جس کو بیان ہمارا مقصود نہیں۔ اور ان میں سے ہر لطیفہ کی تحت میں بہت سے علوم ہیں۔ اور مختلف اشارتیں ہیں۔ پس ہم اس بیان کو چھوڑ کر اس سے اہم امر کو کہ وہ تعبدات اہل اسلام ہیں۔ بیان کرتے ہیں۔

مسلمانوں کی بابت جاننا چاہئے۔ کہ وہ سب امتوں سے ایک بہترین امت ہے۔ جیسا کہ انکی نسبت خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے وَكُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلْعَالَمِينَ الخ اس لئے کہ ان کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ اور ان کا دین سب دینوں سے بہتر ہے۔ اور ان کی نبوت اللہ و رسالت کے بعد سابق امتوں میں سے جو بھی ان کے دین کا مخالف ہو گا مفسد و کج بھی ہو۔ وہ گمراہ۔ شقی ہے۔ و دوزخ میں عذاب یا جاتا ہے۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ نے خبر دی ہے۔ کہ وہ حجت کی طرف نہیں لوٹیں گے۔ مگر ابدالاً بالآخر کے بعد۔ اس ستر کی وجہ سے جو غضب پر سبقت رحمت میں مہر ہو۔ وہ منضوب ہیں۔ کیونکہ وہ راستہ ہے۔ جس سے اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے نفس کی طرف بلایا ہے۔ شقاوت غضب۔ الم اور سنج و لقب کا رتہ ہے۔ پس وہ سب ہر گ بھرنے والے ہیں و فریاد اللہ تعالیٰ نے وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ وَيُفَاقِلْ يَفُتِلْ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ اور اس سعادت کے فوت ہو جانے سے بڑھ کر کوئی شقاوت ہو سکتی ہے۔ جو درجہ قرب الہی میں اس کے صاحب پر نازل کی گئی ہو۔ اور دوری سے ان کا پکارا جانا ہی ان کی خسارت ہے۔ اور عین شقاوت اور عذاب دردناک ہے۔ اور ان کا دین کسی شمار میں نہیں ہے۔ اگرچہ نہایت مشقت اور دشواری سے یہ دین ان کو نصیب ہوا ہے۔ اس لئے کہ دین شقاوت ہے۔ اور وہ اسی دین کے اتباع سے شقی ہو گئے۔ کہا تو اس بات کی طرف خیال نہیں کرتا کہ دنیا میں جس کو ایک دن بھی عذاب یا جاتا ہے۔ اور دنیا کے تمام اقسام عذاب کو اس میں جمع کیا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ عذاب آخرت کے مقابل ایک رالی کے دانہ کے برابر ہے۔ لیکن پھر بھی وہ شقاوت میں داخل ہے۔ پھر اس شخص کا کیا حال ہے۔ جو ابدالاً باتک دوزخ میں رہیگا۔ اور ان کی بابت اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے۔ کہ وہ جب تک آسمان اور زمین قائم ہیں۔ اس عذاب میں باقی رہیں گے۔ اور رحمت کی طرف منتقل نہیں ہوں گے۔ مگر

آسمان اور زمین کے زوال کے بعد۔ اور اس وقت تک کئی زلزلے ان پر گذر جائیں گے۔ اس چیز کی طرف رجوع کریں گے جس سے کہ انہوں نے ابتداء کی تھی۔ اور وہ اللہ تعالیٰ ہے۔ پس اس کو سمجھ۔

مسلمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کی برکت سے سب کے سب سعید ہیں۔ جیسا کہ آپؐ نے ایک عمرانی سے فرمایا تھا۔ جبکہ اس نے آپؐ سے عرض کیا۔ کہ یا رسول اللہ علیہ وسلم مجھ کو خبر دیجئے۔ کہ جب میں حلال کو حلال سمجھوں۔ اور حرام کو حرام۔ اور مفروضات کو ادا کروں۔ اور اس سے زیادتی اور کمی کچھ نہ کروں۔ تو آیا میں جنت میں داخل ہوں گا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ کہ ہاں تو داخل ہوگا۔ اور اس کو کسی شرط پر موقوف نہیں رکھا بلکہ مطلقاً اس محل سے اس کے جنت میں داخل ہونے کو تصریحاً ارشاد فرمایا۔ اور جو جنت میں داخل ہو۔ وہ درجات قرب میں سے پہلے درجہ پر پہنچ گیا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے فَهَنَّا نُرْجِيهِ عَنِ النَّارِ عَادَ خَلَّ الْجَنَّةِ فَقَدْ فَازَ جِسْنُ كُذَّابِ جَنَّمَ سے نجات دی گئی۔ اور جنت میں داخل کیا گیا۔ وہ بلاشبہ مراد پا گیا۔ اور مسلمان سیدھی راہ پر ہیں۔ اور وہ بدوں کشتت کے سعادت تک پہنچانے والی راہ ہے۔ اور مسلمانوں میں سے موحد کہ اہل حقیقت و وحید ہیں۔ اللہ کی راہ پر ہیں۔ اور یہ راہ پہلی راہ سے انحصار و انفضال ہے۔ اس لئے کہ وہ حق کی حق کے لئے گونا گوں تجلیات سے عبادت ہے۔ اور صراط مستقیم اس طریق سے عبادت ہے۔ جو اس امر کے کشف تک پہنچائے۔ پس مسلمان اہل توحید ہیں۔ اور عارف اہل حقیقت و توحید ہیں۔ اور ان کے سوا باقی سب مشرک ہیں۔ اس میں مذکورہ نو مذہب بھی برابر ہیں۔ پس سوائے مسلمانوں کے کوئی موحد نہیں ہے۔

پھر اس کے بعد جاننا چاہئے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو بہ حیثیت اپنے اسم رب کے عباد بنایا ہے۔ اور وہ اس کے اور مولانا ہی کا اقتدار کرنے والے ہیں۔ اس لئے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام پہنچو پہلی آیت نازل ہوئی۔ وہ یہ ہے۔ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ۔ امر کو ربوبیت سے مقرون کیا۔ کیونکہ وہ اس کا محل ہے۔ اسی لئے ان پر عبادتیں فرض ہوئیں۔ کیونکہ مروب کو اپنے رب کی عبادت واجب اور لازم ہے۔ پس تمام عوام مسلمین اللہ تعالیٰ کے بہ حیثیت اس کے اسم رب کے عباد ہیں۔ بغیر اس کے جس کی عبادت نہیں کر سکتے۔ بخلاف اس کے عارف کہ وہ بہ حیثیت اس کے اسم سرخشن کے عبادت کھتے ہیں۔ اس لئے کہ تمام موجودات میں جس کا وجود ساری ان پر متجلی ہوتا ہے۔ اور وہ رحمن کو ملاحظہ کرنے والے ہیں۔ اور بہ حیثیت مرتبہ رحمانیت اس کی عبادت کھتے ہیں۔ بخلاف اس کے محققین کہ ان کی عبادت بہ حیثیت اس کے اسم اللہ کے ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ ان اسلمو صفا سے اس کی حمد ثنا کرتے ہیں۔ جن کا کہ وہ مستحق ہے۔ اور جن سے کہ وہ متصف ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ حمد ثنا کی حقیقت یہ ہے۔ کہ جس اسم یا صفت سے اس کی حمد ثنا کی جائے۔ خود اس سے متصف ہوں۔ پس وہ اللہ کی عبادت میں محقق ہیں۔ اور عارف عباد الرحمن ہیں۔ اور عام مسلمان عباد الرب ہیں۔ محققین کا مقام حمد الہی ہے۔ اور عارفین کا مقام یہ آیت ہے۔ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ لَهَا مَائِي السَّمَوَاتِ وَمَائِي الْأَرْضِ وَمَا يَنْهَضُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ اور عام مسلمانوں کا مقام یہ ہے۔ رَبَّنَا إِنَّا أَسْمِعْنَا مَنَادِيًا نَادِيًا

لَا يَمَانِ اَنْ اِمْسُوْا يَدَيْكُمْ فَاَمْتًا تَبْتَازُوا الْخَيْرُ لَنَا دُنُوْا كَقَرِّ عَنَّا سَيِّئَاتِكُمْ وَتَوَقَّعُوا لِيَّ الْاَعْرَابُ
اور عامہ مسلمین سے میری مراد عارفوں کو چھوڑ کر شہداء و صالحین۔ علماء اور عالمین میں سے تمام مسلمان ہیں۔ اور یہ
بہ نسبت مقررین کے عوام ہیں۔ اور مراد مقررین سے وہ محقق ہیں۔ جن پر خدا تعالیٰ نے اس وجود کی بنیاد رکھی ہے
اور ان کے انفاس کریمہ پر افلاک عوالم کو گھمایا ہے۔ وہ تمام دنیا سے حق کی نظر کا محل ہیں۔ بلکہ وہ تمام موجودات میں
اللہ کے محل ہیں۔ لفظ محل سے میری مراد حلول تشبیہ اور جہت نہیں ہے۔ بلکہ میری مراد یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ
ان میں اپنے اسماء و صفات کے ظاہر کرنے سے ان میں ظہور کئے ہوئے ہے۔ اور وہ طرح طرح کے اسرار سے
مخاطب کئے جاتے ہیں۔ اور وہ ماسوا پر دوس کے برگزیدہ ہیں۔ خدا نے ان کو دین اسلام کا ستون بنایا ہے۔
بلکہ تمام ادیان الہی کے معارف کی زمین پر بنی ہیں۔ ان کے دل طرح طرح کے لطائف و اسرار سے مملو ہیں جن
کو سوئے ان کے کوئی نہیں جانتا۔ حق سبحانہ و تعالیٰ کا کلام ان کے لئے عبادت ہیں۔ جن میں حقائق کی طرف
اشارات ہیں۔ اور اس کے امور و اس کے تعبدات و شرائع میں ان کے لئے رموز ہیں۔ جن میں معارف الہیہ کے
خزانے ہیں۔ کہ حق تعالیٰ ان کو اس چیز کی معرفت سے جس کا ان کے لئے وصف کیا گیا ہے۔ ایک مکان و دوسرے
مکان کی طرف اور ایک حضرت سے دوسرے حضرت کی طرف اور علم سے معائنہ کی طرف اور معائنہ سے متحقق ہونے
کی طرف نقل کرتا رہتا ہے۔ اور یہاں تک کہ وہ ایسے مقام پر پہنچتا ہے۔ جس کی طرف اشارہ نہیں کیا جاسکتا
پس تمام خلق ان کے لئے مثل آلہ کے ہے۔ ان امانتوں کو اٹھانے والی ہے۔ جن کو خدا نے اس گروہ کے لئے
حکم بنایا ہے۔ خلق بطریق مجاز اس امانت کو اٹھائے ہوئے ہے۔ اور وہ حقیقتہً اللہ تعالیٰ کے لئے ان امانتوں کو
اٹھانے والے ہیں۔ اور کلام الہی کے وہ مخاطب ہیں۔ اور مورد اشارات و محلی بیان ہیں۔ باقی لوگ علی سبیل المجاز ان
سے ملحق ہیں۔ اور وہ اللہ کے بندے ہیں۔ جو خالص کافور کے چشمر سے پانی پیتے ہیں۔ اور بایوں کو بھی اس چشمر سے
جام و یا مایہ ملے۔ ہر ایک کا حال اس کے جام کی مقدس کے موافق ہوتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ اِنَّ اَزْوَاجًا لَّيُفْتَرِدْنَ
مِنْ كُلِّ شَيْءٍ كَانَتْ مِنْ اَحْصَا كَانُوْا هٗ عِيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ يُفْتَرِدُوْنَ مِنْهَا فَيُحْيَوْنَ۔ اللہ کے ساتھ عباد
اللہ کی معیت حقیقتہً ہے۔ اور ابراہیم کی مجازاً آمد باقی اللہ کے ساتھ ان کی تمثیل میں ہیں۔ اور حکم حقیقتہً بہر تزلزلہ
اور تمام اللہ کے ساتھ ہیں۔ جیسا کہ اللہ کے لئے ان کی تمثیل مناسب ہے۔ اور سب ہی عباد اللہ میں سب ہی
عباد الرحمن اور سب ہی عباد الہی ہیں۔

پھر اس کے بعد جانا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلق امت محمدیہ کے ساتھ مرتبہ بنائے ہیں۔ پہلا مرتبہ اسلام
ہے۔ دوسرا ایمان۔ تیسرا اصلاح ہے۔ اور چوتھا احسان۔ پانچواں شہادت۔ چھٹا صدقیت۔ ساتواں قربت ہے۔
اور اس مرتبہ کے آگے نہوت ہے۔ جس کا دروازہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بند ہو چکا ہے

پھر جانا چاہئے کہ اسلام پانچ اصولوں پر مبنی ہے۔ اول کلمہ شہادتین۔ ایک اللہ کے معبود و برحق ہونے
کی شہادت دوسرے محمد رسول اللہ کی شہادت۔ دوسرا رکن نماز ہے۔ تیسرا ماہ رمضان کے روزے۔ چوتھا

زکوٰۃ۔ پانچواں اس شخص کے لئے جو زاد راہ رکھتا ہے۔ بیت اللہ شریف کاج۔ اور ایمان کے دور کن میں پہلا رکن چنانچہ
الہی۔ لائق۔ کتب۔ رسل۔ یوم الآخر۔ تقدیر خیر و شر کی تصدیق یقینی ہے۔ اور یہ تصدیق یقینی اس چیز کی تحقیق
کی طرف قلب کے آرام پانے سے مراد ہے جس کی غیب سے خبر دی گئی ہے۔ اس شخص کے سکون و آرام کی مانند جو
اپنی آنکھوں سے کسی چیز کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کرتا۔ وہ سرار کن ان امور کی بجا آوری ہے
جن پر اسلام کی بنیاد ہے۔ اور صلاح رکنوں پر مبنی ہے۔ پہلا اسلام۔ دوسرا ایمان۔ تیسرا دوام عبودیت بشرط
خوف ورجاء اور احسان چار رکنوں پر مبنی ہے۔ اسلام۔ ایمان۔ صلاح اور چوتھا رکن سات مقامات میں استقامت
کرتا ہے۔ وہ سات مقامات یہ ہیں۔ توبہ۔ انابت۔ زہد۔ توکل۔ رضا۔ توفیق۔ جمع احوال میں اخلاص۔

شہادت پانچ رکنوں پر مبنی ہے۔ اسلام۔ ایمان۔ صلاح۔ احسان اور پانچواں رکن ارادت ہے۔ اور اس
کی تین شرطیں ہیں۔ اول بدوں کسی علت کے انقاد و محبت الہی۔ اور بدوں کسی فتور کے دوام ذکر۔ اور بدوں رخصت
کے نفس کی مخالفت پر قائم ہو جانا۔ اور صدیقیت چھ رکنوں پر مبنی ہے۔ اسلام۔ ایمان۔ صلاح۔ احسان۔ شہادت
اور چھار کن معرفت ہے۔ اور اس کے لئے تین حضرات ہیں۔ پہلا شہد علم البقین۔ دوسرا عین الیقین تیسرا حق البقین
اور ہر شہد کے لئے اس کی جنس سے سات شرطیں ہیں۔ پہلی نفا۔ دوسری بقاء۔ تیسری بحیثیت تجلی۔ اسماء کے
ذات کی معرفت۔ چوتھی بحیثیت تجلی صفات کے ذات کی معرفت۔ پانچویں بحیثیت ذات کے ذات کی معرفت
چھٹی ذات سے اسماء و صفات کی معرفت۔ ساتویں اسماء و صفات سے متصف ہونا۔ اور قربت سات ارکان پر مبنی
ہے۔ اسلام۔ ایمان۔ صلاح۔ احسان۔ شہادت۔ صدیقیت اور ساتواں رکن ولایت بکری ہے۔ اور اس کے
چار شہد ہیں۔ پہلا شہد علت ہے۔ اور وہ ابراہیم علیہ السلام کا مقام ہے۔ کہ جو اس میں داخل ہوتا ہے
امن میں آجاتا ہے۔ دوسرا شہد حب ہے۔ جس میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حبیب اللہ ہونے کا خلعت
ظاہر ہوا۔ تیسرا شہد مقام ہے۔ اور وہ مقام محمدی ہے۔ جس میں ان کے لئے لواہ جد گھڑا کیا گیا ہے۔ چوتھا
شہد مشہد عبودیت ہے۔ جس میں اللہ تعالیٰ نے ان کا نام عبد رکھا ہے۔ جہاں یہ ارشاد فرمایا ہے۔ تَبٰرَکَ اَنْ
الَّذِیْ اَسْمٰی جَعَلْنٰہُ الْاٰیۃ سَورہ اس میں وہ نبی بنا کر خلق کی طرف بھیجے گئے۔ تاکہ وہ دنیا کے لئے حجت ہوں
اور اس مقام سے تحقیق کے لئے سوائے اس کے کچھ بہرہ نہیں۔ کہ وہ حق سبحانہ و تعالیٰ کے عبد کے معنی ہوتے
ہیں۔ اور وہ جمیع حضرات میں آنحضرت صلعم کے خلیفے ہیں۔ سوائے اس چیز کے جو اللہ میں ان کے لئے مخصوص
ہے۔ جن سے وہ اپنے محمد میں ان سے منفرد ہیں۔ تحقیق میں سے جس نے صرف اپنے ہی نفس کی اصلاح کی۔
اور وہ اپنی ہی ذات کے لئے ہے۔ وہ مقام نبوت میں آنحضرت صلعم کا نائب ہے۔ جب تک اس طائفہ میں سے
ایک شخص بھی دنیا میں قائم رہے۔ اس وقت تک وہ نبی قائم رہے گا۔ اس لئے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے
خلیفے ہیں۔ وہ آپ کے دین سے شکر کو اسی طرح بٹاتے ہیں۔ جیسے کہ چرواہا بکریوں سے ہٹاتا ہے۔ اور وہ آنحضرت
صلعم اللہ علیہ وسلم کے اخوان ہیں۔ جن کی نسبت آپ نے اپنے اس قول میں ارشاد فرمایا ہے۔ کہ میرا اہل راہ

کا شوق ہے۔ ان بھائیوں کی طرف جو میرے بعد آئینگے۔ پس یہ لوگ انبیاء و اولیاء ہیں۔ اس سے ان کی مراد نبوت و قرب و اعلام اور حکم الہی کی نبوت ہے۔ نہ نبوت تشریع۔ اس لئے کہ نبوت تشریع آپ کے وجود سے منقطع ہو گئی اور یہ لوگ بلا واسطہ علوم انبیاء سے خبر دینے والے ہیں۔

پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ ولایت سے مراد اللہ تعالیٰ کا اپنے بندہ کے لئے متولی ہونا ہے کہ وہ از راہ علم و عین و حال و اثر لذت و تصرف اپنے اسلحہ و صفات کو اس پر ظاہر کر کے اس کا متولی ہو۔ اور نبوت ولایت حق تعالیٰ کا اپنے عبد کامل کو خلق کی طرف پھیرنا ہے تاکہ وہ اس زمانہ کے حالات کے موافق ان کے امور کی اصلاح کرے۔ اور خلق کے مال کی تدبیر کرے۔ اور اس امر کی طرف ان کو کھینچے جو ان کے حق میں اوئے۔ اصلاح و انسب ہے۔ پھر جس نے ان میں سے قبل بعثت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف خلق کو بلایا وہ رسول تھا اور جس نے آپ کے بعد دعوت دی۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خلیفہ ہے۔ لیکن وہ دعوت میں بذات خود مستقل نہیں ہے۔ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے لگنے والا ہے۔ جیسے کہ ہمارے سادات صوفیہ میں سے وہ لوگ ہیں جو گزر چکے مثلاً ابو یزید بسطامی۔ شاہ حنیفہ ندوی۔ شیخ عبدالقادر جیلانی۔ محی الدین ابن عربی اور ان جیسے اور لوگ رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور جس نے حق کی دعوت نہیں دی۔ بلکہ امور خلق کی تدبیر پر ہی مٹھار رہا جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے حوالے سے اس کو خبر دی ہے۔ تو وہ نبوت ولایت کا نبی ہے۔ پھر یہ اگر بدول اپنے کسی باقیل کے اتباع کرنے کے کسی مستقل طریق پہ ہے۔ تو وہ نبوت تشریع کا نبی ہے۔ جس کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود سے جدا و جدا ہونا ہو چکا ہے۔ پس ان تمام امور سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ولایت کسی وجہ خاص کا نام ہے جو عبد اور رب کے درمیان ہے اور نبوت ولایت اس وجہ کا نام ہے جو ولی میں خلق اور حق کے درمیان مشترک ہے۔ اور نبوت تشریع اس وجہ استقلال کا نام ہے جو عبد اور تمام خلقت کے درمیان ہے اس بیان سے معلوم ہو گیا کہ ولایت نبی مطلقاً اس کی نبوت سے افضل ہے۔ اور اس کی نبوت ولایت اس کی نبوت تشریع سے افضل ہے۔ اور اس کی نبوت تشریع اس کی رسالت سے افضل ہے۔ اس لئے کہ نبوت تشریع اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور رسالت دوسروں کے لئے بھی عام ہے۔ اور جو لوگ ایسے کہ اس کے ساتھ مخصوص ہیں۔ وہ ان قوانین سے افضل ہیں۔ جو ان کے غیر کے ساتھ بھی تعلق رکھتے ہیں۔ بہت سے نبیوں کی نبوت نبوت ولایت تھی۔ جیسے کہ بعض اقوال کے رو سے حضرت علیہ السلام کی نبوت اور جیسے کہ عین علیہ السلام کی نبوت جبکہ وہ پھر دنیا میں نازل ہوئے۔ اس لئے کہ اس وقت ان کی نبوت نبوت تشریع نہیں ہوئی۔ اور جیسے کہ دوسرے نبی اسرائیل کے نبیوں کی نبوت۔ اور ان میں سے بہت سے ایسے ہوئے ہیں جو رسول نہ تھے۔ بلکہ اپنے نفس کے لئے نبوت تشریع رکھتے تھے۔ اور بعض ان میں سے ایک شخص کی طرف رسول ہو کر آئے ہیں۔ اور بعض کی رسالت ایک مخصوص جماعت کی طرف تھی۔ اور بعض صرف انسانوں کے لئے ہی رسول تھے۔ جنہوں کے لئے نہ تھے۔ نہ سود۔ نہ احمر۔ نہ قرب۔ بلکہ کی طرف خدا

تعالیٰ نے سوائے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کو رسول کر کے نہیں بھیجا۔ اس لئے کہ وہ تمام دنیا کے لئے مبعوث ہوئے۔ اور اسی وجہ سے وہ رحمۃ للعالمین ہیں۔ جب تو نے یہ بات سمجھ لی۔ تو مطلق طور پر یہ کہہ کر کہ نبی کی ولایت مطلقاً نبوت سے افضل ہے۔ اور نبوت ولایت نبوت تشریع سے افضل ہے۔ اور نبوت تشریع نبوت رسالت سے افضل ہے۔ جان کہ ہر رسول نبی تشریع ہوتا ہے۔ اور ہر نبی تشریع نبی ولایت ہوتا ہے۔ اور ہر نبی ولایت ولی سے مطلقاً افضل ہے۔ اسی جہت سے کہا گیا ہے۔ کہ نبی کی ابتداء ولی کی انتہا ہے۔ پس اس کو سمجھ۔ اور اس میں تامل کر۔ اس لئے کہ یہ راز ہمارے مذہب کے بہت سے لوگوں سے مخفی رہا ہے۔ واللہ یقول الحق وَهُوَ یَعْلَمُ دِی السَّیِّئِل

فصل اس میں ہم ان اسرار کا بیان کریں گے۔ جن کے ساتھ ہم نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان پر اللہ کی عبادت کی ہے۔ اور یہ وہ پانچ چیزیں ہیں جن پر اسلام کی بنیاد ہے۔ اس کے پیچھے ہم ایمان کے اسرار کا ذکر کریں گے۔ ان معانی کے اسرار کو واضح کریں گے۔ جن کو اللہ تعالیٰ نے خوف ورجاء کے ساتھ دوام عبودیت سے مقام صلاح میں رکھ لیا ہے۔ پھر ان سات مقامات کے اسرار کی طرف ایمان کریں گے۔ جو باب احسان میں مذکور ہیں۔ اور وہ توبہ۔ انابت۔ زہاد۔ توکل۔ رضا۔ تقویٰ۔ اخلاص ہیں۔ تمام شہادت سے ہم کسی قدر ذکر کریں گے۔ اور صاحب علم الیقین و صاحب عین الیقین و صاحب حق الیقین کی بعض علامات کی طرف ایمان کریں گے۔ اور مقام خلعت و حجب و ختام و عبودیت کے غراب کے متعلق چند توضیح جملے لائیں گے۔ اور یہ تمام امور اجمال و اختصار کے طور پر مذکور ہوں گے۔ اور اگر ہم بطریق اطباء ان امور کی تفصیل کا ارادہ کریں۔ تو بہت سی جلدیں درکار ہوں۔ اور ہماری یہ غرض نہیں ہے۔ پہلے ہم کلمہ شہادت کا راز بیان کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے۔ کہ جب وجود درمیان دو امروں کے منقسم ہے۔ ایک خلق جس کا حکم سلب۔ انعدام اور فناء ہے۔ دوسرے حق جس کا حکم ایجاد۔ وجود اور بقاء ہے۔ کلمہ شہادت بھی دو امروں پر مبنی ہے۔ ایک سلب اور وہ کلا ہے۔ دوسرے ایجاد اور وہ لا الہ ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ سوائے اللہ کے کوئی چیز موجود نہیں ہے۔ اور اس کے قول لا الہ میں لفظ لا اللہ سے مراد یہ ہے۔ جن کی وہ عبادت کوستے ہیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کا نام لیا رکھا ہے۔ کیونکہ خود مشرکین نے بھی یہی نام ان کو دیا ہوا ہے۔ اور یہ سبب ان کے اس متر وجود کے جو ان کی ذوات میں ہے۔ ان کی موافقت ہے۔ پس وہ بوجود خود سچے معبود ہیں۔ ان میں سے ہر معبود یہ سبب حق کے اس کی ذات میں اور اس کی شخصیت میں ظاہر ہونے کے الذہب ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ لا عین اس کا ہے۔ اور وہ اللہ جس طور سے بھی ظاہر ہوا۔ الوہیت کا مستحق ہے۔ پھر اس نے اپنے قول لا الہ میں ان سب کو ایک بنا دیا ہے۔ یعنی یہ معبود سوائے ایک اللہ کے کچھ نہیں ہیں۔ یا یوں کہو۔ کہ یہ معبود غیر اللہ نہیں ہیں۔ پس مذہب عبادت کو تو مگر بطور اطلاق ایک اللہ کی۔ نہ کسی جہت کی قید لگا کر اس لئے کہ ذات حق ہی تمام جہتیں ہیں۔ اور سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔ وہ اللہ تمام موجودات کا عین ہے۔ چونکہ یہ امر تنہا اور کشف پر موقوف

تھا۔ لہذا لفظ شہادت کو اس کے ساتھ لگا یا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے۔ اشدھدا یعنی میں اپنی شہود کی آنکھوں سے دیکھتا ہوں۔ کہ وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی چیز نہیں ہے۔ اور یہاں استثناء کے متعلق بہت سی بحثیں ہیں۔ کہ کیا وہ متصل ہے یا منقطع۔ اور کیا جن معبودوں کی نفی کی گئی ہے۔ وہ معبود حق ہیں۔ یا باطل اور معنوں کا نائدہ نہ دینا کیا اس صورت میں ہے۔ جبکہ وہ باطل ہوں۔ اور ناجائز ہوں۔ یا اس صورت میں جبکہ وہ حق ہوں اور یہ کہ جمع اور موافقت کی کیا صورت ہے۔ اور اس میں متفرق مسائل ہیں۔ اور ہر ایک کے لئے قاطع جواب ہیں اور روشن دلیلیں ہیں۔ پس اس کو سمجھ۔

✓ نماز سے مراد حق تعالیٰ کی واحدیت ہے۔ اور اس کی قیامت سے تمام اسماء و صفات سے منصف ہو کر ناموس واحدیت کی قیامت کی طرف اشارہ ہے۔ اور طہارت سے مراد نقائص کو نیہ سے پاک ہونا ہے۔ اور اس میں پانی کی شرط اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ نقائص کو نیہ زائل نہیں ہوتے۔ مگر آثار صفات الہیہ کے ظہور سے کہ وجود کی زندگی ہیں۔ کیونکہ پانی میں بھی زندگی کا اثر رکھا گیا ہے۔ اور ضرورت پر تیمم کا طہارت کے قائم مقام ہونا مخالفت مجاہدات۔ ریاضات سے نفس کو پاک کرنے کی طرف اشارہ ہے۔ اس سے گونہ کبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر اس کا درجہ اس شخص کے درجہ سے کمتر ہے۔ جس کو جذب الہی نے نقائص کو نیہ سے حیات الہیہ الہیہ کے پانی سے پاک کیا ہو اسی کی طرف آنحضرت صلعم نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ میں اپنے نفس کو اس کی پرہیزگاری اور پاکیزگی دیتا ہوں۔ اور تو میرے اے اللہ پاک کرنے میں بہتر ہے۔ جس نے نفس کو پاک کیا۔ تو لا۔ میں اپنے نفس کو پرہیزگاری دیتا ہوں۔ مجاہدات۔ مخالفت اور ریاضات کی طرف اشارہ ہے۔ اور آپ کا یہ کہنا کہ تو بہتر پاک کرنے والا ہے۔ جذب الہی کی طرف اشارہ ہے۔ کہ حق کی طلب میں پوری توجہ صرف کی جائے۔ پھر نیت اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ اس توجہ میں قلب کو قائم کیا جائے۔ اور اس میں خوب طور باندھ دیا جائے۔ پھر تکبیر تحریر اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ جنت شہود الہی اس چیز سے بہت بزرگ اور نہایت کشادہ ہے۔ جس میں اس پر اس کے متحلی ہونے کی امید ہے۔ پس وہ اس کو کسی خاص مشہد سے مقید نہیں کرتا۔ بلکہ وہ ہر مشہد اور ہر منظر سے جس میں کہ وہ بندہ پر ظاہر ہو تا ہے۔ بزرگ ہے۔ اور اس کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اور سورۃ فاتحہ کی قرأت اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ انسان میں اس کے کمال کا وجود ہے۔ اس لئے کہ انسان ہی فاتحہ الوجود یعنی افعال موجودہ کی جانی ہے۔ جس سے خدا نے موجودات کے قلوب کو لھولا۔ پھر اس کی قرأت اسرار انسانیہ کی تحت سے اسرار ربانی کے ظہور کی طرف اشارہ ہے۔ اور کوع وجود تعلیمات الہیہ کی تحت میں اس بات کے مشاہدہ کرنے کی طرف اشارہ ہے کہ موجودات کو نیہ معدوم محض ہے۔ اور قیام مقام بقا سے مراد ہے۔ اسی لئے وہ اس میں کہتا ہے سَمِعَ اللہ لَمَن حَمِدَ اللہ اور یہ ایک کلمہ ہے۔ جس کا بعد مستحق نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں حال الہی سے اخبار ہے۔ اور تو میں کہتا ہوں کہ وہ بقا کی طرف اشارہ ہے۔ اس کا حق تعالیٰ کا خلیفہ ہونا ہے۔ اور اگر تو چاہے۔ تو اس کا عین کہہ تاکہ ان کے ال مرتفع ہو جائے۔ اسی لئے اس نے بقا سے خبر دی۔ یعنی حق کے شہادہ خلق کے سننے

کی ترجمانی کی۔ اور وہ ان دونوں عالموں یعنی حق اور خلق ہونے میں ایک ہی ہے۔ متعدد نہیں ہے۔ پھر سجدات مقدسہ کے دوام طہور سے آثار بشریت کے پس جانے اور مٹ جانے سے مراد ہے۔ اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا خفائق اسماء و صفات سے متحقق ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے کہ جلوس قعدہ میں استواء یعنی پشت کے سیدھا کرنے سے مراد ہے۔ اور وہ حق سے خلق کی طرف رجوع کر لے۔ پھر امتحانات کمال حقی و خلقی کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی ثناء ہے۔ اور اس کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور اس کے صالحین بندوں کی ثناء ہے۔ اور یہ کمال کا مقام ہے۔ اور ولی کامل نہیں ہوتا۔ جب تک کہ خفائق الہیہ سے متحقق نہ ہو۔ اور آنحضرت صلعم کا اتباع نہ کرے۔ اور خدا کے نیکو کار بندوں کے لئے متادب نہ ہو۔ اور یہاں بہت سے اسرار تھے لیکن ہمارا مقصود اختصار تھا۔

اور زکوٰۃ یہ ہے کہ بعد تزکیہ کے حق کو خلق پر ترجیح دے۔ یعنی وجود میں شہود حق کو شہود خلق پر ترجیح دے جب اپنے نفس کو دیکھنا چاہے۔ تو اس میں حق کو ترجیح دے۔ اور اس کو دیکھے۔ اور جب اپنے نفس کی صفات سے متصف ہونا چاہے۔ تو حق کو اختیار کرے۔ اور اس کی صفات سے متصف ہو۔ اور جب اپنی ذات کا ادراک کرنا چاہے اور اپنی انیت کو سمجھے۔ تو حق کو ترجیح دے۔ حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات کو جانے۔ اور اس کی ہویت کو سمجھے۔ یہ اشارہ جو مذکور ہوا۔ زکوٰۃ کا اشارہ ہے۔ باقی رہا نقدی میں اس کا چالیسواں حصہ ہونا۔ سو یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وجود کے چالیس مرتبہ ہیں۔ اور مطلوب مرتبہ الہیہ ہے۔ اور وہ مرتبہ علیا ہے۔ اور چالیس میں سے ایک ہے۔ ان چالیس مراتب وجود کا ذکر ہم نے اپنی کتاب مبسوطی الکشف والرقیم میں تفصیل کر دیا ہے۔ وہاں دیکھنا چاہئے۔ صوم۔ روزہ بشری خواہشات کے روال کرنے سے نفس کو روکنے کا نام ہے تاکہ وہ صفات حمویہ الہیہ سے متصف ہو۔ علی قدر امتناع نفس آثار حق نفس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور روزوں کا ایک ماہ کامل تک ہونا اس بات کی ضرورت کی طرف اشارہ ہے۔ کہ زندگی بھر تک نفس کو خواہشات نفسانی سے روک رکھنا چاہئے۔ یہ خیال نہ کرے کہ میں اب واصل بحق ہو گیا ہوں۔ متغنیات بشری کے چھوٹنے کی کیا ضرورت ہے۔ مستحق محقق یعنی پسے ہوئے مٹے ہوئے میں بشریت کہاں باقی رہ گئی ہے۔ کیونکہ جس شخص نے ایسا گمان کیا۔ وہ مخدوع و مکور ہے یعنی نفس و شیطان کے فریب میں آیا ہوا ہے۔ یا اللہ کے کمر میں مبتلا ہے۔ بندہ کے لئے مناسب یہی ہے۔ کہ روزہ کو لازم پکڑے رہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ جب تک وہ دنیا میں زندہ ہے۔ متغنیات بشریہ کو چھوڑے رکھے۔ تاکہ خفائق ذات الہیہ سے تمکین کے درجہ پر پہنچے۔ اور یہاں نیت صوم و فطر و سحور تراویح وغیرہ کے متعلق جو رمضان سے مخصوص ہیں۔ بہت سی بحثیں ہیں۔ لیکن ہم چونکہ گور ہوا۔ اسی پر اکتفاء کرتے ہیں۔

حج۔ حج سے اشارہ طلب الہی میں مدام کمر بستہ رہنے کی طرف ہے۔ اور احرام سے اشارہ شہود مخلوق کا ترک کر دینا ہے۔ اور سٹے کپڑے کے ترک کرنے سے اشارہ صفات مذمومہ سے صفات محمودہ کی طرف توجہ کرنے کی طرف ہے۔ اور سر منڈانے کے ترک کرنے سے اشارہ ریاست بشریت کے ترک کرنے کی طرف ہے۔ اور باطن کھٹانے

کے ترک کرنے سے اشارہ اُن فعلوں میں جو اس سے صادر ہوں۔ خدا کے فعل کا مشاہدہ کرنا ہے۔ پھر خوشبو کا ترک کرنا اسماء و صفات سے تبحر کی طرف اشارہ ہے۔ تاکہ حقیقت ذات سے تحقیق حاصل ہو۔ اور نکاح کے ترک کرنے سے اشارہ وجود میں تصرف کرنے سے پاک دامن رہنا ہے۔ اور مرہون کو چھوڑ دینا ہدایت احدیت میں پلٹنے سے طلب کشف سے رکے رہنے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر میرقات قلب سے مراد ہے۔ کہ مرتبہ الہیہ سے مراد ہے۔ کعبہ ذات سے مراد ہے۔ حجر اسود لطیفہ انسانیت سے مراد ہے۔ اور اس کا سیاہ ہونا مقتضیات طبیعت سے اس کا رنگین ہونا ہے۔ اسی کی طرف آنحضرت صلعم کے اس قول میں اشارہ ہے۔ کہ جب حجر اسود دنیا میں آیا۔ تو دودھ سے زیادہ سفید تھا۔ پھر بنی آدم کی خطاؤں نے اس کو سیاہ کر دیا۔ پس اس حدیث سے لطیفہ انسانیت مراد ہے۔ کیونکہ وہ اصل میں حقیقت الہیہ پر پیرا کیا گیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ۔ اور طہالغ۔ عادات۔ علالتق اور قواطع کی طرف اس کا رجوع کرنا اس کی سیاہی کا باعث ہے۔ اور یہ تمام بنی آدم کی خطائیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے یہی معنی ہیں ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ۔ پھر جب تو نے یہ سمجھ لیا۔ تو جانا چاہیئے۔ کہ طواف اس چیز سے مراد ہے۔ جو اس کو لائق ہے۔ یہ کہ اس کی ہدایت کا ادراک کرے۔ اس کے محتدر اس کی مشاء۔ اس کے مشہد کو معلوم کرے۔ اور تعداد میں اس کا سات مرتبہ ہونا وہاں ہفت گانہ کی طرف اشارہ ہے۔ جن سے اس کی ذات تمام و کمال کو پہنچی ہے۔ اور وہ حیات۔ علم۔ ارادت۔ قدرت۔ سمع۔ بصر۔ کلام ہے۔ پھر اس عدد کے طواف کے ساتھ لگنے میں ایک نکتہ ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ ان صفات سے صفات الہی کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ تاکہ اس کی حیات۔ علم۔ ارادت۔ قدرت۔ سمع۔ بصر۔ کلام سب اللہ کی طرف منسوب ہو۔ اور پھر وہ بات ہو۔ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خدا کی طرف سے فرمائی ہے۔ یہ کہ میں اس کے کان بن جاتا ہوں۔ جن سے وہ سنتا ہے۔ اور اس کی آنکھ ہو جاتا ہوں۔ جس سے وہ دیکھتا ہے۔ الحدیث۔ پھر بعد طواف کے نماز مطلق طور پر بروا حدیث کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس شخص میں ناموس حدیث کے قائم ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ جس کے لئے وہ مقام پورا ہو چکا۔ اور مقام ابراہیم کے پیچھے اس کا مستحب ہونا مقام غلت کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ اس کے جسم میں آثار کے ظاہر ہونے سے عبادت ہے۔ اگر اپنے ہاتھ سے چھو تا ہے۔ تو مادر زاد اندھے اور کوڑھی کو اچھا کر دیتا ہے۔ اور اگر پاؤں سے چلتا ہے۔ تو زمین کو طے کر لیتا ہے۔ ایسا ہی اس کے باقی اعضا کو قیاس کر لو۔ اور اس کی وجہ بے حلول کے انوار الہیہ کا اس میں داخل ہو جانا ہے۔ پھر چشمہ زمزم علوم حقانی کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس سے پینا اس پیٹ بھرنے کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ صفات خلقیہ سے صاف ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ اور مرہون اسماء و صفات الہیہ کے ساغر میں سے سیراب معرفت سے سیراب ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر اس وقت سر منڈانا اس مقام میں ریاست الہیہ سے تحقیق ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر بالوں کو کتر کر چھوٹا کرنا اس شخص کی طرف اشارہ ہے۔ جو درجہ تحقیق سے کہ اہل قربت کا مرتبہ ہے۔ متنزل ہو کر درجہ شہود و عیال پر اکتفاء کرے۔ اور یہ تمام صدقین کا حصہ ہے۔ پھر احرام سے باہر راضق

کے لئے وسعت۔ سماعت اور فیاضی سے مراد ہے۔ اور مقصد صدق یعنی سچائی کی مجلس کے قرب و غنڈیت کو چھوڑ کر ان کی طرف نازل ہونا ہے۔ پھر عرفات مقام معرفت سے مراد ہے۔ اور دو علموں سے مراد جمال و جلال ہیں جن پر معرفت کی راہ کا انحصار ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں معرفت الہی کی دلیلین ہیں۔ پھر مزدلفہ مقام کے شائع ہونے اور اس کی بلندی و برتری سے مراد ہے۔ اور وہ مشعر حرام امور و شریعت پر وقوف کر کے الہی حرمات کی تعظیم سے مراد ہے۔ اور منی اہل مقام قربت کا منی یعنی مقام اہلبیت الہیہ پر پہنچنے سے مراد ہے۔ پھر حنا و ثلاثہ نفس طبع اور عادت سے مراد ہے۔ پھر سات سنگریزوں سے ان میں سے ہر ایک کو مارنا اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ سات صفات الہیہ کے آثار کی قوت سے ان کو فنا کرے۔ اور ان کو باطل اور ناچیز کر دے۔ پھر طواف افاغہ و وام فیض الہی کے لئے دوام ترقی سے مراد ہے۔ اس لئے کہ کمال انسانی کے بعد وہ منقطع نہیں ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی کوئی نہایت نہیں ہے۔ پھر طواف و اداع بطریق حال اللہ کی طرف ہدایت دینے کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ سر الہی کا وہاں امانت رکھنا ہے جو اس کا مستحق ہے۔ کیونکہ اسرار الہی ولی کے پاس اس شخص کی امانت ہوتی ہے جو ان کا مستحق ہے۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے **فَإِنْ أَسْنَمْتُمْ مِنْهُمْ سُرْتَدًّا فَأَذْهَبْنَا إِلَيْهِمْ أَهْلَهُمْ** اور یہاں ان دعاؤں کے ذکر میں جو ان تمام مناسک میں پڑھی جاتی ہیں بہت سے اسرار ہیں۔ اور ہر دعا کی تحت میں اسرار الہی میں سے ایک ستر ہے۔ لیکن چونکہ ہمارا مقصود اختصار ہے۔ اس لئے ہم نے ان کے ذکر کو چھوڑ دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

وَأَمَّا الْإِيمَانُ۔ ایمان عالم غیب سے کشف کا پہلا مرتبہ ہے۔ اور وہ سواری ہے۔ جو اپنے سوار کو مقامات عالیہ تک پہنچا دیتی ہے۔ اور مشاہدہ منورہ کی سیر کراتی ہے۔ اور وہ اس چیز کے ساتھ قلب کی موافقت سے مراد ہے۔ جس کا اور اک عقل سے بعید ہے جو چیز عقل معلوم کی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ دل کی موافقت کا نام ایمان نہیں ہے۔ بلکہ وہ علم نظری ہے۔ جو مشہود و دلائل سے حاصل کیا جاتا ہے۔ پس وہ ایمان میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایمان میں کسی چیز کو بغیر کسی دلیل کے قبول کر لینا شرط ہے۔ بلکہ وہ تصدیق محض ہے۔ اس لئے نور عقل نور ایمان سے ناقص ہے۔ کیونکہ ظاہر عقل حکمت کے بازوؤں سے اڑتا ہے۔ اور وہ دلائل ہیں۔ اور دلائل نہیں پائے جاتے۔ مگر ان چیزوں میں جن کا اثر ظاہر ہے۔ اور اشیاء باطنہ کے لئے بالکل کوئی دلیل نہیں پائی جاتی۔ ظاہر ایمان قدرت کے بازوؤں سے اڑتا ہے۔ اور وہ ایک ہی خاص بلندی پر جا کر نہیں ٹھہرتا بلکہ وہ جمیع عوالم میں سیر کرتا ہے۔ کیونکہ قدرت ان سب کو محیط ہے۔ ایمان پہلا فائدہ جو ایماندار کو پہنچاتا ہے۔ یہ ہے کہ وہ اپنی بصیرت سے ان حقائق کو دیکھتا ہے۔ جن کی خبر دی گئی ہے۔ اور یہ رؤیت صرف نور ایمان سے ہی نصیب ہوتی ہے۔ پھر ہمیشہ صاحب ایمان ایمان کی بدولت اس چیز کی تحقیق کی حقیقت میں ترقی کرتا رہتا ہے جس پر کہ وہ ایمان لایا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**۔ ذلک اللکتاب کا سریب فیہ اللہ اول سورہ بقرہ سے منقول تک۔ پس بجز اہل ایمان کے کتاب سے کسی کے لئے شک رفع ہونے والا نہیں

تھدا اس لئے کہ وہ اس پر ایمان لائے ہیں۔ اور کسی دلیل کی طرف انہوں نے نہیں دیکھا۔ اور اس چیز سے متعین نہیں ہوئے۔ جس سے عقل نے ان کو متعین کیا ہے۔ بلکہ جو چیز ان کی طرف القاء کی گئی۔ اس کو انہوں نے قبول کر لیا اور بدوں شک کے اس کے وقوع کو انہوں نے قطعی سمجھ لیا۔ پس جس شخص کا ایمان دلائل نظری پر موقوف ہے اور عقل کے ساتھ متعین ہے۔ وہ کتاب کی نسبت شک میں پڑا ہوا ہے۔ اور علم کلام کی بنیاد نہیں رکھی گئی۔ مگر لامحدہ وغیرہ اہل بدعت کی مدافعت کے لئے۔ نہ اس لئے کہ علم کلام کی بدعت ایمان دلوں میں داخل ہو جائے۔ پس ایمان انوار الہی میں سے ایک نور ہے۔ جس سے بندہ متقوم اور متناظر چیز کو دیکھتا ہے۔ اسی جہت سے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے۔ کہ مومن کی فراست سے بچو۔ اس لئے کہ وہ نور خدا سے دیکھتا ہے۔ یہ نہیں کہا۔ کہ مسلم۔ عاقل وغیرہ کی فراست سے بچو۔ بلکہ فراست کو مومن سے متعین کیا ہے۔

پھر اس کے بنی جاننا چاہئے۔ کہ اس آیت کے بہت سے معانی ہیں۔ جن کے ذکر کرنے کے ہم درپے نہیں ہوئے۔ لیکن ہم اس چیز کو بیان کرتے ہیں جس کی طرف الف۔ لام۔ میم۔ کاف۔ کتاب وغیرہ کا اشارہ ہے۔ اور میں امید رکھتا ہوں۔ کہ مجھے اس امر کی اجازت دی جائیگی۔ کہ میں قرآن کی تفسیر لکھوں۔ جس میں ان اسرار کا بیان ہو۔ جو عقلوں کو غیبیہ و غریب معلوم ہوتے ہیں۔ اور جن کو قرآن کریم میں خدا تعالیٰ نے واضح کر دیا ہے۔ اور جس سے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے خدا کا وہ وعدہ پورا ہوا۔ جو اس آیت میں ہے **تَشْهَدَانَّ عَلَیْکَ نَبِیَانَا** اور ایسی کتاب سے چارہ نہیں ہے۔ اور میں امید رکھتا ہوں۔ کہ کتاب الہی کی اس خدمت کے لئے مجھے ہی شرف کیا جاوے۔ آیت **نَاکُورُہ** میں خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ **ذَٰلِکَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْہِ ۚ هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ الَّذِیْنَ یُؤْتُوْنَ بِالْغَیْبِ لَفْظُ ذَٰلِکَ** سے الف۔ لام۔ میم کی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور یہ بطریق اجمال ذات۔ اسرار و صفات کی طرف اشارہ ہے۔ اور کتاب انسان کامل ہے۔ پس الف۔ لام۔ میم جس چیز کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ انسان کی حقیقت ہے۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ اور وہ ان متقیوں کے لئے ہدایت کرنے والی ہیں۔ جو حق کو نگاہ رکھتے ہیں۔ اور حق ان کو نگاہ رکھتا ہے۔ اگر تو حق کو بلاتا ہے۔ تو اس سے کنایہ ان سے ہوتا ہے۔ اور اگر تو ان کو بلاتا ہے۔ تو ان سے کنایہ حق کی ذات ہوتی ہے۔ وہ متقی جو غیب پر ایمان لاتے ہیں۔ اور غیب اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اس لئے کہ وہ ان کا غیب ہے۔ وہ اس کے ساتھ ایمان لاتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ انکی ہوت ہے۔ اور وہ اس کا عین ہیں۔ اور نماز کو قائم کرتے ہیں۔ یعنی ناموس مرتبہ الہیہ کو اسما و صفات کی حقیقت سے متصف ہو کر اپنے وجود میں قائم رکھتے ہیں۔ اور اس چیز سے جو ہم نے ان کو دی ہے۔ خرچ کرتے ہیں۔ یعنی اس اخذیت الہیہ سے جو فخرہ ان کو حاصل ہوا ہے۔ اس سے موجودات میں تصرف کرتے ہیں۔ گویا کہ ان کو یہ رزق بواسطہ ملاحظہ اخذیت الہیہ حاصل ہوا ہے۔ یہی لوگ مفرد ہیں۔ جو سب سے آگے بڑھ گئے ہیں۔ اور جن کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے اصحاب سے کہا تھا۔ **فِی سَبِیلِ اللہِ سَفَرُکُمْ** کہ مفرد سب سے سبقت لے گئے ہیں۔ اور لاحق وہ لوگ ہیں۔ جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں۔ یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جو مطلقاً اس چیز پر

ایمان رکھتے ہیں جو تجھ پر نازل کی گئی ہے۔ اور جو تجھ سے پہلے نازل کی گئی ہے۔ اور آخرت پر وہ یقین رکھتے ہیں۔ یہ لوگ ہدایت پر ہیں۔ اپنے رب کی طرف سے اور یہی لوگ کامیاب ہونے والے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ملائکہ کے کتب رسولوں اور قیامت کے دن پر اور اللہ تعالیٰ کی طرف نیکی بدی کی تقدیر پر ایمان رکھتے ہیں۔ یہی لوگ اللہ پر ایمان رکھنے والے ہیں۔ وہ ملائکہ کے کتب ارسال رسول کی حقیقت پر مطلع ہوتے ہیں۔ قیامت کو دیکھتے ہیں خدا تعالیٰ کی تقدیر نیک و بد کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ ان تمام پر وہ ایمان رکھنے والے نہیں ہوتے۔ بلکہ بطور علم اور معرفت عیناً اور شہوداً کے جانتے والے ہیں۔ وہ صرف اللہ پر ایمان رکھنے والے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ کے سوا باقی چیزوں کے متعلق ان کا علم شہود ہی ہے۔ جسے ایمان نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ ایمان کی یہ شرط ہے۔ کہ جس چیز کو وہ جانتا ہے۔ وہ غیب ہو۔ شہادت نہ ہو۔ اور ان کے نزدیک سوائے کتبہ ذات الہی کے کوئی چیز غیب نہیں ہوتی۔ اور وہ اگر چندا کو بطور شہود و حلی عینی کے جانتے ہیں۔ لیکن وہ غیر متناہی پر ایمان لانے والے ہیں۔ پس ان کا ایمان محض اللہ تعالیٰ سے مخصوص ہے۔ اور جو شخص ان کے ساتھ مل گیا۔ وہ اللہ پر اور ان تمام مذکورہ چیزوں پر جو تعریف ایمان میں مذکور ہوئیں۔ ایمان رکھتا ہے جیسا کہ وہ فرماتا ہے۔ کہ تو اللہ پر ملائکہ پر۔ کتابوں پر۔ رسول پر۔ قیامت پر۔ تقدیر الہی پر ایمان لا۔ پس یہ لوگ لاحق ہیں۔ اور وہ سابق ہیں۔ اور صلاح سے مراد دو امور عبادت ہے۔ اور وہ ثواب الہی کی خواہش پر اور اس کے عذاب سے ڈر کر اچھے اعمال کرنے ہیں۔ اور وہ یہ سب کام اللہ کے لئے کرتا ہے۔ لیکن وہ ان سے دنیا و آخرت میں زیادتی طلب کرتا ہے۔ وہ دوزخ کی آگ کے ڈر اور جنت کی طمع پر خدا تعالیٰ کی عبادت کرتا ہے۔ اس سے اس کے دل میں حق کی عظمت بیٹھ جاتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں سے بعید ہونا اس میں رسوخ پا جاتا ہے۔ وہ امور ممنوعہ سے پرہیز کرتا ہے۔ اور دوام عبادت کا یہ فائدہ ہوتا ہے۔ کہ عابد کے میاں قلب میں نکتہ الہیہ جگہ پکڑ جاتا ہے۔ کہ اگر اس کے بدن پر وہ اٹھایا جائے۔ تو مطلق طور پر اس میں انحراف پیدا نہ ہو گا۔ یعنی مرتبہ عبودیت و ربوبیت بجائے خود محفوظ رہینگے۔ وہ حقائق کی سیر میں شرائع الہی کی قید میں تنگ نہ رہیگا۔ اور یہ وہ چیز ہے۔ جو دوام عبادت سے بشرط رجاء پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کہ صاحبین کی عبادت مشروط بہ شرط رجاء ہے۔ بخلاف اس کے محسن کہ وہ بخوف خدا اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا ہے۔ اور دلی خواہش سے کرتا ہے۔ اور اس کے اور صلح کے درمیان فرق یہ ہے کہ صلح اپنے نفس پر عذاب و دوزخ سے ڈرتا ہے اور اپنے نفس کے لئے ثواب جنت کی امید رکھتا ہے۔ پس اس کے خوف اور اس کی امید کا سبب اس کا نفس ہے اور محسن جلال الہی سے ڈرتا ہے۔ اور جمال الہی کی رغبت رکھتا ہے۔ اور اس کی رغبت و ربوبیت کا سبب جمال و جلال الہی ہے۔ پس محسن خالص اللہ کے واسطے ہے۔ اور صلح صادق نے اللہ ہے۔ اور محسن کی شرط یہ ہے۔ کہ کبھی اس سے کبیرہ گناہ وقوع میں نہ آیا ہو۔ اور صلح میں یہ شرط نہیں ہے۔ فافهم

اور احسان نام مقام کا ہے۔ کہ اس میں بندہ آثار اسما و صفات حق کا ملاحظہ کرتا ہے۔ اور اسکی عبادت میں ایسا خیال کرتا ہے۔ کہ گویا وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے ہے۔ ہمیشہ اس سر کو ملاحظہ کرتا رہتا ہے۔ اور اس کا کمتر

درجہ یہ ہے کہ اس بات کا دھیان رکھے کہ اللہ تعالیٰ اس کی طرف دیکھتا ہے۔ اور یہ مراقبہ کا پہلا درجہ ہے۔ اور اس کی صحت کی سات شرطیں ہیں۔ اور وہ توبہ۔ انابت۔ زہد۔ توکل۔ توفیض۔ رضا۔ اخلاص ہے۔ توبہ کی نسبت معلوم کرنا چاہئے۔ کہ اگر اس میں پھر گناہ کی طرف عود کرے گا۔ تو مراقبہ اور نظر حق کا ملاطفت صحیح نہیں رہے گا۔ کیونکہ جو شخص غذا کو دیکھتا ہے۔ اس کی توتیں اور اس کا قلب معصیت کی طرف نہیں جھکتے۔ اور محسن کی توبہ اور صالحین مومنین۔ مسلمین میں سے ان لوگوں کی توبہ جو مقام احسان کے ماتحت ہیں۔ گناہوں سے ہوتی ہے۔ اور ارباب شہادت کی توبہ یہ ہے۔ کہ معصیت کا خیال بھی دل میں پیرا نہ ہو۔ اور صدیقیوں کی توبہ یہ ہے۔ کہ غیر اللہ کا خیال کبھی دل میں نہ لگدڑے۔ اور مقررین کی توبہ یہ ہے۔ کہ حکم حال کے ماتحت نہ ہوں۔ پس احوال ان پر قبضہ نہیں کرتے۔ اور ایسے استوار رحمانی سے متحقق ہونے سے مراد ہے۔ جو اہل تلوین و تمکین کی معرفت کے بعد ہر تلوین میں تمکین حاصل کرنے سے حاصل ہو۔ اور انابت کی شرط یہ ہے۔ کہ بخوف خدا انقائص سے باز رہے۔ کیونکہ جو ایسا نہیں کرتا۔ اور اللہ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اس کا مراقبہ صحیح نہیں ہوتا۔ پس محسنین اور ان لوگوں کی انابت جو صالحین۔ مومنین۔ مسلمین میں سے ان سے ورے ہیں۔ یہ ہے۔ کہ وہ تمام ممنوعات سے باز رہ کر ادا امر الہی پر قیام کریں۔ اور اس کے حدود کو نگاہ رکھیں۔ اور شہداء کی انابت اپنے نفسوں کے ارادہ سے مراد حق کی طرف رجوع کرنا ہے۔ پس وہ اپنے ارادہ کو چھوڑ کر مراد حق میں فنا ہونے والے ہیں۔ اور صدیقین کی انابت حق سے حق کی طرف ان کا رجوع کرنا ہے اور مقررین کی انابت اسماء و صفات سے ذات کی طرف ان کا رجوع کرنا ہے۔ اور یہ ایک مقام ہے۔ کہ صدیقین پر اس کا تحقیق مشکل ہو جاتا ہے۔ ہر ایک ان میں سے گمان کرتا ہے۔ کہ وہ ذات کے ساتھ ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اسماء و صفات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ نہ کہ ذات کے ساتھ۔ شراب و احاریت کے نشہ نے اس امر کے تعقل سے ان کو باز رکھا ہوتا ہے۔ اگر تو کہے۔ کہ وہ ذات کے ساتھ ہیں۔ تو یہ قید ہے۔ اور یوں کہو۔ کہ بواسطہ اسماء و صفات کے ذات کے ساتھ ہیں۔ بخلاف اس کے تحقیقین کہ وہ ہر دوں قید کے ذات کے ساتھ ہیں۔ بلکہ ذات سے ذات میں ذات کے ساتھ ہیں۔ اور تحقیقین اہل مقام قربت ہیں۔ عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ ان کا بیان مذکور ہوگا۔

اور زہد کی مقام احسان میں شرط یہ ہے۔ کہ مراقب کے لئے یہ ضروری امر ہے۔ کہ وہ دنیا کی طرف نہ دیکھے کیا تو غلام کی طرف نہیں دیکھتا۔ کہ جب وہ اپنے آقا کے سامنے حاضر ہوتا ہے۔ یہ جان کر کہ اس کا آقا اس سے خدومت لے گا۔ تو اس وقت وہ اپنی نفسانی مصلحتوں کو کیسے چھوڑ دیتا ہے۔ اور ان امور میں مشغول ہوتا ہے جن کا اپنے آقا سے اس کو حکم ہوتا ہے۔ پس محسنین اور ان لوگوں کا زہد جو ان سے ورے ہیں۔ دنیا کا ترک کر دینا اور اس کی لذات کو چھوڑ دینا ہے۔ اور شہداء کا زہد دنیا اور آخرت دونوں کو ترک کرنا ہے۔ اور صدیقین کا زہد مقام مخلوقات کا چھوڑنا ہے۔ پس وہ حق تعالیٰ اور اس کے اسماء و صفات کے سوا کسی چیز کا مشاہدہ نہیں کرتے۔ اور مقررین کا زہد اسماء و صفات کے ساتھ بقاء میں ہے۔ پس وہ لوگ ذات کی حقیقت میں ہیں۔

اور توکل کی شرط مقام احسان میں یہ ہے کہ جو شخص اس بات کو دیکھتا ہے۔ کہ خدا اس کو دیکھ رہا ہے۔ وہ

اپنے امور کو اس کے حوالہ کر دے۔ اس لئے کہ وہ اس کی مصلحتوں کو خوب جانتا ہے۔ پس خواہ مخواہ اپنے نفس کو اس چیز میں تکلیف نہ دے۔ جس سے کچھ اس کو فائدہ نہیں ہے۔ اور توکل کی شرط یہ ہے کہ بندہ یہ بات اپنے آقا اور مالک پر چھوڑ دے۔ کہ وہ جو چاہے۔ اس سے کرے۔ خدا تعالیٰ نے اس قول کے وَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلُوا اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ یعنی اگر تم مومن ہو۔ تو توکل کرو۔ اس لئے کہ وہ نہیں کرتا۔ مگر وہی جو اس کا ارادہ ہوتا ہے۔ پس اپنے کام اس پر چھوڑ دو۔ اور اس پر اعتراض نہ کرو۔ اور صالحین کا یہ توکل نہیں ہے۔ اس لئے کہ صالح اور وہ شخص جو اس سے ورے ہے۔ خدا پر توکل کرتا ہے۔ اس غرض پر کہ وہ اس کے امور کی دہستی کرے۔ اور خدا تعالیٰ نے اس قول کے یہی معنی ہیں وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ اور پہلا وہ شخص جو اللہ پر اس لئے توکل کرتا ہے۔ کہ اللہ اس کے ساتھ جو چاہے سو کرے۔ وہ گروہ ہے۔ جو اس آیت کے آخر میں مذکور ہے وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ اِنَّ اللَّهَ بِاَعْمَالِهِ لَخَبِيرٌ یعنی یہ بات ضروری ہے۔ کہ اللہ جو ارادہ کرتا ہے۔ وہی کرتا ہے۔ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدَرًا اور محسنین کا توکل یہ ہے کہ اپنے سب کام خدا کے حوالہ کر دیں۔ اور شہداء کا توکل یہ ہے کہ سب سب سبحانہ و تعالیٰ پر نظر رکھ کر اسباب و وسائل سے اٹھالیتے ہیں۔ کہ وہ جس طرح چاہے۔ ان میں تصرف کرے۔ اس نظر پر انہوں نے اس پر توکل کیا ہے کہ اس کا ارادہ عین ان کی مراد ہے۔ ان کا اپنا کوئی اختیار نہیں ہے جس سے طلب میں وہ متمیز ہوں۔ بلکہ تمام وہ امور جن کا اللہ تعالیٰ ارادہ کرتا ہے۔ وہ ان کا اختیار اور ان کا ارادہ ہے۔ اور صدیقیوں کا توکل اپنی ذوات کی شان کو ذات حق کی شان کی طرف پھیر دینا ہے۔ پس ان کی نظر اپنے نفسوں پر نہیں پڑتی۔ اور وہ اللہ پر توکل کرنے والے ہیں۔ اس طور پر کہ وہ اس کے شہود میں مستغرق ہیں۔ اور اس کے وجود میں فانی ہیں۔ اور محققین کا توکل یہ ہے کہ باوجود بسط طین ممکن ہونے کے خوش نہیں ہوتے۔ اور تفویض و تسلیم دونوں ایک ہیں۔ اور ان میں بہت تھوڑا سا فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تسلیم والا کبھی اس چیز پر راضی نہیں رہتا۔ جو اس سے اس کی طرف صاد دیتی ہے۔ جس کو اس نے اپنا کام سونپا ہے۔ بخلاف اس کے صاحب تفویض کہ وہ اس چیز کے ساتھ راضی رہتا ہے۔ جسے غرق و غم وہ شخص کر لیا۔ جس کو وہ کام تفویض کیا گیا ہے۔ اور یہ دونوں یعنی تسلیم و تفویض توکل کے قریب ہیں۔ توکل اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ توکل میں موکل کے لئے ملکیت کے دعویٰ کی بھی بُو ہوتی ہے اس امر میں جو وکیل کے حوالہ کیا گیا ہے۔ بخلاف اس کے تسلیم و تفویض کہ وہ دونوں اس سے خارج ہیں۔ جمیع امور میں محسنین اور ان لوگوں کی تفویض جو ان سے ورے ہیں۔ یہ ہے۔ کہ وہ اپنے ان امور کو جن کو خدا تعالیٰ نے ان کے لئے مقرر کیا ہے۔ حق کی طرف پھیر دیتے ہیں۔ اور وہ دعویٰ ملکیت سے بری ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے تمام کام خدا کی طرف پھیر دیئے ہوتے ہیں۔ پس اس کا نام تفویض ہے۔ اور شہداء کی تفویض ان کا ان امور میں حق تعالیٰ کے ساتھ آرام پانا ہے۔ جن میں وہ ان کو اللہ تعالیٰ نے ہوتا ہے۔ پس وہ اپنے نفسوں میں اور اپنے غیر کے نفسوں افعال الہی کو ملاحظہ کرنے والے ہیں۔ کام کی باگس ڈور اسی کے حوالہ کرنے والے ہیں۔ اس

بات کو دیکھتے ہیں کہ حق کا تمام مخلوق کی جو بیوں کو پکڑنا غلام ہے۔ اور حق تعالیٰ کا حسب مراد خود ان کی جونی کو پکڑنا خاص ہے۔ اور وہ اپنے تمام اعمال میں دعویٰ فاعلیت سے جبری ہیں۔ اسی لئے وہ اجبر کی توقع نہیں رکھتے۔ اور جزاء کو طلب نہیں کرتے۔ اس لئے کہ وہ اپنے فعل کو نہیں دیکھتے۔ جس سے وہ اپنے آپ کو جزاء کا مستحق سمجھیں۔ اور مدد یقین کی تفویض پر حیثیت گونا گوں تجلیات کے جمال الہی کا لحاظ کرنا ہے۔ اور وہ دوسری کو چھوڑ کر کسی خاص تخلیق سے مقید نہیں ہوتے۔ اور وہ اس کی تجلیات کے امر کو اس کے ظہور کی طرف تفویض کرنے والے ہیں۔ پس وہ ان دونوں میں سے جس میں ظاہر ہوتا ہے۔ حسب مقام۔ اسم و صفت و اطلاق و تقید اس کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور تقریباً حق کی تفویض اس امر پر جوع کو ترک کرنا ہے۔ جس کی نسبت وہ اطلاع پاتے ہیں۔ کہ مخلوق میں اس پر قلم جاری ہو چکی ہے۔ پھر وہ موجودات کی کسی چیز میں تصرف نہیں کرتے۔ بلکہ تمام باتیں خدا کے حوالہ کرتے ہیں۔ کہ وہ اپنے ملک میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔ اور یہ لوگ امین اور اویب ہیں۔ نہ اس امر الہی کو فاش کرتے ہیں۔ اور نہ اس سے اور لوگوں پر اپنی بڑائی چاہتے ہیں۔ اور نہ آدمیوں کے کاموں میں فساد ڈالتے ہیں۔ بلکہ وہ خلق سے وہی معاملہ کرتے ہیں۔ جو آپس میں وہ ایک دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں۔ پروردہ درمی اور کسی امر کے جاری کرنے میں کوئی حیران سے وقوع میں نہیں آتی۔ وہ خلق کے ساتھ اپنے جسموں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اور اپنی روحوں سے حضرت قرب میں ان سے جدا رہتے ہیں۔

اور رضاء کی شرط یہ ہے۔ کہ وہ قضا کے بعد ہو۔ اگر اس کے قبل ہو۔ تو وہ رضا نہیں۔ عدم رضاء ہے۔ چنانچہ اس کی اکثر ائمہ طریقت نے تصریح کی ہے۔ پھر محبت کی رضا اللہ تعالیٰ کی طرف سے قضا کے ہونے پر ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ رضا اس امر کے ساتھ ہے جو قضا کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ مثلاً کبھی شقاوت کا حکم کرتا ہے۔ اور شقاوت پر راضی رہتا کفر ہے۔ پس ان کی رضا اللہ تعالیٰ کی طرف سے قضا کے ہونے پر ہوتی ہے۔ کیونکہ قضا اللہ تعالیٰ کا حکم ہے۔ اور اس کے حکم پر رضوا واجب۔ ان کو لازم نہیں۔ کہ شقاوت پر راضی رہیں۔ بلکہ ان پر یہ واجب ہے۔ کہ وہ شقاوت پر راضی نہ ہوں۔ اور شہداء کی رضا اللہ تعالیٰ کے لئے ان کی محبت ہے۔ بغیر اس کے کہ وہ وصول کو طلب کریں۔ یا ہجرت اور دوری سے نفرت کریں۔ بلکہ وہ بعد۔ لقاء و سخط و رضاء پر اپنی محبت کو نہیں چھوڑتے۔ اور راحت کی طرف التفات نہیں کرتے۔ اور صدیقیوں کی رضا یہ ہے۔ کہ جو چیز ان کے سامنے ہے۔ اس سے خوش ہو کر اعلیٰ مناظر میں حاضر کا تعلق کریں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ ہمیشہ ترقی میں رہتے ہیں۔ اور جوں جوں بندہ ترقی کرتا ہے۔ دربار الہی میں اس کا طریق تنگ ہوتا جاتا ہے۔ اس لئے کہ بندہ اولاً اللہ تعالیٰ کے ساتھ تجلی افعال میں ہوتا ہے۔ تمام مخلوقات میں اس کو مشاہدہ کرتا ہے۔ پھر جب ترقی کرتا ہے۔ تو اس کا مشہد تنگ ہو جاتا ہے۔ اور ہمیشہ جوں جوں ترقی کرتا ہے۔ اس کا مناظر تنگ ہو جاتے ہیں۔ پس صدیقیوں کی رضا حق تعالیٰ کے ساتھ اس تسلی میں ان کا آرام پانا ہے۔ اور یہ امر فوق اور کشف سے معلوم ہوتا ہے۔ نہ عقل سے۔ اور مقربین کی رضا حق سے خلق کی طرف ان کے رجوع کرنے میں ہوتی ہے۔ اور اخلاص صاحبین اور ان لوگوں کا جو

ان سے ورے ہیں۔ یہ ہے۔ کہ وہ عبادات میں مخلوق کے دیکھنے کی طرف کچھ التفات نہ کریں۔ اور محسنین کی اخلاص یہ ہے۔ کہ وہ دنیا و آخرت میں بدوں طلب جزا و حق تعالیٰ کی عبادت کریں۔ وہ اس وجہ سے خدا تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں۔ کہ خدا نے ان کو عبادت کا حکم دیا ہے۔ پس صالحین اور محسنین میں سے ان لوگوں کی نسبت جہان سے اونٹے ہیں۔ مزدور اور اس غلام کی کسی نسبت ہے۔ جو اپنے عمل میں اجرت طلب نہیں کرتا۔ اور شہیدوں کا اخلاص یہ ہے۔ کہ وہ حق تعالیٰ کو جو دین مفرد جانتے ہیں۔ اور محققین صدیقین کا اخلاص یہ ہے۔ کہ وہ معرفت ذات میں اسلام و صفات کی کسی شے کی احتیاج نہیں رکھتے۔ اور مقررین کا اخلاص یہ ہے۔ کہ وہ آثار تکبیر کے ظہور کی تحت میں بقیہ تلوین سے تحقیق باری ہو جاتے ہیں۔ اور وہ حق تعالیٰ یعنی پس جانے اور مٹ جانے کی بین حقیقت ہے۔ واللہ یقول الحق وهو یمدی السبیل

شہادت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک شہادت کبریٰ اور ایک شہادت صغریٰ اور شہادت صغریٰ کی چھ قسمیں ہیں اور حدیث اسی کے متعلق وارد ہو چکی ہے۔ کہ جو شخص مسافرت میں یا ڈوب کر یا دستور وغیرہ کی بیماری سے مر گیا۔ وہ شہید ہے۔ اور شہادت صغریٰ کا اعلیٰ درجہ جنگ میں فی سبیل اللہ ہر دو صفوں کے بیچ میں قتل ہو جانا ہے۔ اور شہادت کبریٰ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعلیٰ اور ایک اونٹے۔ اعلیٰ یہ ہے۔ کہ عین یقین سے تمام مخلوقات میں حق کا شہود ہو۔ مثلاً مخلوقات میں سے جسے کوئی چیز دیکھے۔ تو اس شے میں بدوں حلول و انفصال و اتصال حق کو مشاہدہ کرے۔ بلکہ حق کا شہود ایسا ہو۔ جیسا کہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے اس قول میں خبر دی ہے فَمَا يَتَمَذَّكُونَ أَفَمَا لَوْ كُنْتُمْ رَاجِعِينَ إِلَى اللَّهِ اور یہ وہ چیز ہے جس کی طرف ہم نے اپنے قول شہادت میں اشارہ کیا ہے۔ کہ اس کی شہادت میں سے ایک بدستوری و فتور کے دوام مراقبہ ہے۔ جب یہ شہد بندہ کے لئے صحیح ہو گیا۔ تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کو مشاہدہ کرے۔ والا ہے۔ اور یہ شہادت کا ایک اعلیٰ منظر ہے۔ اور اس کے آگے حد یقین کا پہلا مرتبہ آتا ہے۔ اور دو دو جو دوسرے پھر وہ اپنے رب کے وجود سے اپنے نفس سے فانی ہو جاتا ہے۔ اور اس وقت حد یقین کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے اور شہادت کبریٰ کی اونٹے قسم بدوں کسی علت کے محبت الہی کا انشا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کی محبت اس کی صفات کے لئے ہو۔ اور اس وجہ سے ہو۔ کہ وہ ہی محبت کرنے کے لائق ہے۔

جاننا چاہئے۔ کہ محبت میں قسموں پر ہے۔ محبت فعلیہ اور محبت ذاتیہ اور محبت ذاتیہ محبت فعلیہ تو عام کی محبت ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کے احسانات کی وجہ سے اس کی محبت کرے۔ اور نیز اس وجہ سے محبت کرے کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیز اس کو دی ہے۔ وہ اس کو ادا کرے اور محبت ذاتیہ خواص کی محبت ہے۔ یہ لوگ خدا سے اس کے جمال اور اس کے جلال کے لئے محبت کرتے ہیں۔ اس میں دونوں کی غرض کشف حجاب و ہزلی ہے۔ اور نہ وقوع نقاب۔ بلکہ بدوں ان دونوں نظریات کے خدا تعالیٰ کے لئے محبت کرتے ہیں۔ اس لئے کہ باطن جس میں فلسفائیت کی آمیزش ہو۔ خدا تعالیٰ کے لئے نہیں ہوتی۔ پس محبت کا مخلص اس سے بظاہر ہے اور محبت خاصہ ذاتی عشق ہے۔ جو توحید الہی و عشق الہی کے ساتھ عاشق و معشوق میں ہو جاتا ہے۔ پھر

عاشق مشوق کی صفت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جیسا کہ روح اس عشق کی وجہ سے جو روح اور جسد کے مابین ہے جسم کی صورت میں متشکل ہوتا ہے۔ عنقریب اس کا ذکر آخر کتاب میں مقررین کے بیان میں آئیں گا۔ عوام کی محبت محبت فعلیہ ہے۔ اور شہداء کی محبت محبت صفاتیہ اور مقررین کی محبت محبت ذاتیہ ہے۔ شہادت کبریٰ کی شرطوں میں سے ایک مخالفت نفس پر رخصتوں کو چھوڑ کر قیام کرنا ہے۔ یعنی ان امور میں نفس کی مخالفت پر قائم ہوتے ہیں۔ جو شریعت میں اصل مقصود ہیں۔ نہ کہ رخصتوں میں۔ چنانچہ صوفیہ کرام میں سے بہت لوگوں نے مخالفت کی تحقیق میں خطا کی ہے۔ اور اس بات کا دعویٰ کیا ہے۔ کہ اگر میرا نفس روزہ رکھنے کا ارادہ کرے۔ یا نماز پڑھنا چاہے۔ تو اس پر یہ واجب ہے۔ کہ کھانے پینے میں اور نماز کے چھوڑ دینے میں اس کی مخالفت کرے۔ حالانکہ یہ خطا ہے۔ کیونکہ نفوس کا یہ طبعی خاصہ ہے۔ کہ وہ اسی چیز کو طلب کرتے ہیں۔ جس میں ان کے لئے عاجلہ راحت ہو۔ ان کی ذاتی طلب اکل شرب وغیرہ ہے۔ اور روزہ وغیرہ اعمال خیر کی طلب ہے۔ نہ کہ نفس کی۔ اور روح کی مخالفت شرط سلوک میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ روح فرشتہ کی ہم نشین ہے۔ اور فرشتہ خدا کا ہم نشین ہے۔ بخلاف اس کے نفس کہ وہ خواہش کا مجلس ہے۔ اور خواہش شیطان کی مجلس ہے۔ اسی لئے نفس کی مخالفت کی جاتی ہے تاکہ وہ روح کے ہمراہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اطمینان پائے۔ اسی مخالفت کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول میں کہ رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ إِلَى الْجِهَادِ اَلَا كَبُرَ مِیْنِ اِشَارَہ فرمایا ہے۔ اسی بنا پر ہم نے شہادت بالشیف کو شہادت صغریٰ قرار دیا ہے۔ اور شہادت بالمحبتہ کو شہادت کبریٰ۔

صدیقیت مقام مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ تَرْتِیۃ کی حقیقت سے مراد ہے۔ اور اس معرفت کے لئے تین حضرات ہیں۔ پہلا حضرت حضرت علم الیقین ہے۔ اور دوسرا حضرت حضرت عین الیقین اور تیسرا حضرت حق الیقین ہے۔ پس صدیق کی علامت ان حضرات سے گذرنے میں یہ ہے کہ غیب و وجود اس کے لئے مشہور ہو۔ پھر وہ نور یقین سے ان اسرار حق کو ملاحظہ کرتا ہے۔ جو مخلوقات کی آنکھ سے غائب ہیں۔ پھر اس وقت وہ اس کی حقیقت پر اطلاع پاتا ہے۔ اور انوار جمال کے سلطان کی تخت میں اپنی فناء کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس فناء سے الہی بقاء کو حاصل کرتا ہے۔ اور میرا یہ قول کہ وہ حاصل کرے۔ اس سے مراد یہ ہے۔ کہ ایسی بقاء الہی اس کو نصیب ہوتی ہے۔ کہ گویا کہ جب سے وجود ہے ہمیشہ سے وہ اس کو حاصل ہے۔ نہ یہ کہ اس مشہد میں اس کو حاصل ہوئی ہے۔ پھر حسیب وہ بقاء الہی سے باقی ہوتا ہے۔ تو اسما اس پر ایک ایک ہرکہ تنجلی ہوتے ہیں۔ اس وقت وہ ذات کو بہ حیثیت اسماء شناخت کرتا ہے۔ اور یہ علم الیقین پر پہنچنے کی حد ہے۔ اور عین الیقین کی ابتداء ہے۔ پھر اس سے تجلیات صفات کی طرف ترقی کرتا ہے۔ اور یکے بعد دیگرے صفات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ذات کے ساتھ مع اس کی صفات کے ہو جاتا ہے۔ پھر وہ اس سے ذات کے ساتھ اپنے سر وجود میں ترقی کرتا ہے۔ حتیٰ کہ اسماء و صفات کی بھی احتیاج نہیں رکھتا۔ پھر وہ اس سے ترقی کرتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ ذات سے اسماء و صفات کے متعین کو شناخت کرتا ہے۔ پھر ذات کو ذات سے شناخت کرتا ہے۔

حضرت اسماء و صفات کو نصب العین بناتا ہے۔ اور ان کے خلائق کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور ان کا اجمال تفصیل میں اور تفصیل کو اجمال میں اور اک کرتا ہے۔ پھر وہ ہمیشہ ربوبیت کے لباس کو بدلتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ دست عنایت اس کو اسماء و صفات سے متصف ہونے کی طرف اٹھائے جاتا ہے۔ پھر جب اجل متوم کا وقت آجاتا ہے اور شراب خالص کے جام کو جس پر مہر لگی ہوتی ہے۔ تناول کرتا ہے۔ تو اس وقت صاحب حق الیقین بن جاتا ہے اور جب مہر پھوٹتی جاتی ہے۔ اور جام شراب کے رنگ سے رنگین ہو جاتا ہے۔ تو اس وقت وہ صاحب حقیقت الیقین ہوتا ہے۔ اور یہ مقرر بن کا پہلا مقام ہے۔ اور قربت صفات ولی میں حق کے منکمن ہونے کے قریب ولی کے منکمن ہونے سے مراد ہے۔ چنانچہ عرف عام میں کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں عالم نے فلاں سے قربت حاصل کی یعنی علم و معرفت میں اور مسلم تاجر قارون مولے کے قریب ہو گیا۔ یعنی مالیت میں۔ پس قربت اس چیز کا نام ہے کہ بندہ حق کے بندہ میں ظاہر ہونے کے قریب اسماء و صفات میں ظاہر ہو۔ کیونکہ یہ بات محال ہے۔ کہ بندہ صفات میں سے کسی صفت کی حقیقت کا حق پورا کرے۔ لیکن جب وہ بطور تمکین کے اس میں تصرف کرتا ہے اس حیثیت سے کہ جس چیز کو وہ طلب کرتا ہے۔ وہ اس سے سترائی نہیں کرتی۔ تو اس بات کو اس نے جان لیا جس کی طرف اس کے علم نے اتفاقات کی۔ اور اس چیز کو کہ دکھایا۔ جس کے پیدا کرنے کا عالم میں امداد کیا۔ مثلاً مردہ کو زندہ کرتا۔ مادہ راوندوں اور کوڑھیوں کو اچھا کرنا وغیرہ امور جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے مخصوص ہیں پس وہ حق کے قریب ہوا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے قرب و جوار میں ہو گیا۔ پس یہ قرب ہی ہمسائیگی ہے کیا تو اب جنّت کی طرف نہیں دیکھتا کہ جب وہ ایک طور پر اللہ کے پردوں میں ہوں گے۔ تو کائنات جنّت کیسے طور پر ان سے متاثر ہوگی۔ پھر وہ جو چاہیں گے۔ جنّت میں موجود ہو جائیں گے۔ پس یہ ہے۔ قرب اس مقام کا پہلا حضرت خلقت ہے اور وہ یہ ہے۔ کہ بندہ حق تعالیٰ کے درمیان میں ہو۔ اس کے تمام اجزاء جسم میں قتل کے آثار ظاہر ہوں۔ کہ لفظ کٹی سے چیزیں اس کا اثر قبول کریں۔ مرضوں اور بیماریوں کو اچھا کر دے۔ اپنے ہاتھ سے کئی نئی چیزیں پیدا کرے۔ اپنے پاؤں سے ہوا میں چلے۔ ہر صورت میں منظور ہونے پر اس طرح قادر ہو۔ کہ اس کی پوری شکل نبجائے اس حدیث قدسی کا یہی مطلب ہے لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحْبَبَهُ فَاذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَبَدَنَهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهِ وَأَسْرَجَهُ الَّذِي يَشْئِي بِهِ ۖ أَفَ جَبَّ جَنَّتِي ۚ أَمْ كُنْتُ كَالْأَنْفِ ۚ أَمْ كُنْتُ كَالْأُذُنِ ۚ أَمْ كُنْتُ كَالْأَعْيُنِ ۚ أَمْ كُنْتُ كَالْأَفْئِدَةِ ۚ أَمْ كُنْتُ كَالْأَمْرِ ۚ أَمْ كُنْتُ كَالْأَمْرِ ۚ أَمْ كُنْتُ كَالْأَمْرِ ۚ

اور اس کے پاؤں اور اس کا باقی جسم بن جاتا ہے۔ تو اس وقت وہ بندہ اللہ تعالیٰ کا خلیل ہوتا ہے۔ یعنی حق تعالیٰ کے انوار اس کے بیچ میں آجاتے ہیں۔ پس وہ اللہ تعالیٰ کا خلیل ہوتا ہے۔ اور مقام خلقت بڑی سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جسند تمامہ جو الارح اور قوی کے درمیان ہے۔ اور جوارح ہاتھ۔ پاؤں وغیرہ ہیں اور قوی۔ سمع۔ بصر وغیرہ۔ پس یہ قوی و جوارح اس کے ظاہر و باطن کو عام و شامل ہیں۔ اور ان میں ہر ایک یعنی اس کے کان اس کی آنکھیں۔ اس کی زبان اور اس کے پاؤں اور اس کے ہاتھ کی یہ حالت ہوتی ہے۔ کہ

چیزیں ان سے متاثر ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ وہ سب اس وقت اللہ تعالیٰ کے لئے ہوتی ہیں۔ پس وہ اپنے ہاتھ سے کرتا ہے۔ اپنے ہاتھ سے بولتا ہے۔ اپنے ہاتھ سے پکڑتا ہے۔ اپنے ہاتھ سے دیکھتا ہے۔ اپنے ہاتھ سے چلتا ہے۔ ایسے ہی وہ اپنے ہر جرحہ اور اپنی ہر حق سے یہ سب کام کرتا ہے۔ اور یہ اہل اس کے مقام خلقت کا شاہد ہے کیا تو اس مقام کے امام حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف نہیں دیکھتا کہ جب انہوں نے اس امر کی تحقیق کو مشاہدہ کرنا چاہا۔ تو کس طرح انہوں نے چار پرندے لئے۔ یعنی پرندے بھی انہوں نے وسعت قدرت سے لئے تھے اور ان کو کھڑے کھڑے کر کے پھاڑ پر پھینک دیا۔ پھر جب اپنی زبان سے ان کو بلایا۔ تو وہ اس کے پاس دوڑتے ہوئے آگئے۔ اور یہ بات اس امر کی شاہد ہے کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ پس وہ ان آیات سے خدا بلند اور بزرگ کے مقرب ہوئے۔

جاننا چاہئے کہ مقام قربت وسیلہ ہے۔ اور یہ اس لئے ہے کہ جو شخص اس مقام پر پہنچتا ہے وہ خدا الہیہ سے متحقق ہونے کی طرف دلوں کے سکون کا وسیلہ ہوتا ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ قلوب دراصل جمع حقائق الہیہ سے سادہ اور سادہ پیدا ہوئے ہیں۔ اگرچہ ان کی پیدائش انہی سے ہے۔ مگر اس کے نہیں کہ یہ سادہ جات انہوں نے اس دنیوی عالم میں نازل ہو کر حاصل کی ہے۔ پس وہ ذات خود کسی چیز کو قبول نہیں کرتے۔ جب تک کہ وہ اپنے غیر میں اس کو مشاہدہ نہیں کر لیتے۔ پس یہ غیر ان کے لئے مثل آئینہ یا مثل نقش ہونے والی اور چھپ جانے والی چیز کے ہوتا ہے۔ پھر وہ بنفس خود اس چیز میں دیکھتے ہیں۔ اور اپنے نفس کے لئے اسے قبول کرتے ہیں۔ اور اسے استعمال میں لاتے ہیں۔ جیسے کہ وہ چیز بحکم اصالت استعمال میں لائی جاتی ہے پس اسیم حق اوصاف الہیہ کے ساتھ آرام پانے کے لئے اور ارج کا پہلا وسیلہ ہے۔ اور وہی کا قلب جو مقام قربت کو حاصل کر چکا ہے۔ حقائق الہیہ سے متحقق ہونے کی طرف اجسام کے آرام پانے کا وسیلہ ہے۔ تاکہ ان کے آشنا ان پر ظاہر ہوں۔ پس ممکن نہیں ہے۔ کہ جس دلی اور الہیہ سے متحقق ہو۔ لیکن اس سچائی کی کیفیت کے مشاہدہ کرنے کے ہی کہ وہی اہل مقام قربت سے ہے۔ پس یہ وہی درجہ متحقق میں اس کے پہنچنے کا وسیلہ ہوتا ہے اور تمام انبیاء و اولیاء کا وسیلہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ پس وسیلہ عین قربت کا مقام ہے۔ اور اس کے مراتب میں سے پہلا مرتبہ مقام خلقت ہے۔ اور خلیل کے مقام کی انتہا عیب کے مقام کی ابتدا ہے۔ اس لئے کہ جب ذاتی تشنہ اتحادی سے مراد ہے جس سے ہر شے کی صورت پر ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا قائم مقام بنتا ہے۔ کیا تو جسم اور روح کی طرف غیاں نہیں کرتا۔ کہ چونکہ ان کا تشنہ ذاتی ہے۔ اس لئے جب دنیا میں جسم دیکھنا جانتا ہے۔ تو روح بھی اس کے ساتھ کیسا دیکھا جاتا ہے۔ اور جب آخرت میں روح کو دکھ ہوگا۔ تو اس کے ساتھ جسم کو بھی دکھ ہوگا۔ پھر ان میں سے ہر ایک دوسرے کی صورت پر ظاہر ہوتا ہے۔ اسی کی طرف حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَؤُلَاءِ** (اِنَّكُمْ لَا تَتَّبِعُونَ اِلَّا الْاَبْرَارَ) محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنے نفس کے قائم مقام کیا۔ اور ایسا ہی اس کو ہر کونسا صرح

يُطِيعُ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ پھر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ابی سید خدری کے لئے تصریح فرمائی جبکہ اس نے ان کو جواب میں دیکھا اور کہا کہ اے رسول خدا مجھے معذور رکھئے۔ محبت الہی نے مجھے آپ کی محبت سے باز رکھا ہے۔ پھر آپ نے اُسے فرمایا کہ اے مبارک اللہ کی محبت ہی میری محبت ہے۔ پس جب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وہاں اللہ کے خلیفہ تھے تو اللہ یہاں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب تھا۔ اور نائب خلیفہ کو کہتے ہیں۔ اور خلیفہ نائب کو۔ پس وہ یہ ہیں۔ اور یہ وہ ہیں۔ یہیں سے ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کمال میں متفرد ہوئے پس انہوں نے تمام کمالات اور مقامات الیہ باطن میں ختم کر دیے۔ اور ظاہر میں آپ کے واسطے مقام رسالت کا ختم ہونا اس امر کا شاہد ہے۔ اور مقام محبت کا آخر مقام ختام کا اول ہے۔ اور مقام ختام و ذوالجلال والاکرام کی حقیقت سے متحقق ہونے سے مراد ہے۔ سوائے اُن نامہ امور کے کہ وہاں مخلوق کو پہنچنا ممکن نہیں ہے۔ پس یہ چیزیں اجمال کے طور پر اس کو حاصل ہوتی ہیں۔ اور دراصل وہ علی سبیل التفصیل اللہ کے لئے ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے کامل ہمیشہ اکملیت میں ترقی کرتا رہتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی نہایت نہیں ہے۔ پس ہمیشہ ولی اس میں ترقی کرتا رہتا ہے۔ موافق اس سیر کے جو اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں اس کو کرتا ہے پھر اس کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ مقام عبودیت کسی خاص مرتبہ سے مخصوص نہیں ہے۔ کبھی ولی مقام خلقت سے خلق کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور کبھی مقام ختام سے۔ اس کلام کا فائدہ یہ ہے کہ عبودیت اللہ تعالیٰ کے ساتھ مرتبہ الہیہ سے حضرت خلقیہ کی طرف بندہ کا رجوع کرنا ہے۔ اور یہ مقام عبودیت اس کے لئے جمیع مقامات کو نگاہ رکھنے والا ہے۔ اور عبادت عبودیت۔ عبودیت میں فرق یہ ہے کہ عبادت اس چیز کا نام ہے کہ بندہ طلب جزاء کے لئے اعمال خیر کو بجالائے۔ اور عبودیت یہ ہے کہ اعمال خیر محض اللہ کے لئے بجالائے جائیں۔ ان میں جزاء حاصل کرنے کی کوئی خواہش نہ ہو۔ بلکہ عمل خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہو۔ اور عبودیت اللہ تعالیٰ کے ساتھ عمل کرنے سے مراد ہے۔ اسی لئے مقام عبودیت جمیع مقامات کا محافظ ہے۔ اور ایسا ہی مقام ختام اس لئے کہ وہ جمیع مقامات قرب پر محیط ہے۔ کیونکہ وہ مقامات اولیاء کے خاتمہ کا نام ہے۔ صرف مقام قربت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اور وہاں پہنچنے سے جمیع مقامات خلق ختم ہو جاتے ہیں۔ اور اس مقام خلقت اور مقام حب سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ پس وہ ختام مقام قربت میں ہوتا ہے۔ اور خلقت کا نام جو مقامات قرب کے پہلے مرتبہ سے مخصوص ہوا ہے۔ تو اس وجہ سے ہے کہ مقرب کے وجود میں آثار حق متخلل ہوتے ہیں۔ پھر اس کے بعد مقام حب ہے۔ کیونکہ مقام حب مناظر الہیہ میں مقام محمدی کو کہتے ہیں۔ اور مقام ختام مقام قربت کی انتہا کا نام ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تو کوئی نہایت نہیں ہے۔ لیکن ختام کا نام جمیع مقامات قرب کو حاوی ہے۔ پس جو شخص مقام قربت میں پہنچ گیا۔ وہ خاتم الاولیاء ہے۔ اور مقام ختام میں نبی کا وارث ہے۔ اس لئے کہ مقام قربت مقام محمود ہے۔ اور مقرب کو وہاں لے جانے کے لئے کہ جہاں اس سے پہلے کوئی نہیں جاسکتا ہے۔ وسیلہ ہے۔ پھر وہ ان مقامات الہیہ میں فرو کھلتا ہے۔ اور چاہئے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر عقائد

رکھے۔ اسی کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔ کہ یہ سید جنت میں ایک
 اعلیٰ مکان ہے۔ اور وہ صرف ایک ہی شخص کے لئے ہوگا۔ اور میں امید رکھتا ہوں۔ کہ وہ ایک شخص میں ہی ہوگا
 اس لئے کہ وجود کی ابتداء آپ سے ہوئی۔ پس ضروری ہے کہ اس کا ختام بھی آپ پر ہی ہو۔ علیہ السلام

دوسرا حصہ ختم ہوا

۱۳۱) دپي پيژنٹ ڈاؤن آف منزل علی گٹھ (۳۲) نشی نواب علی خان صاحب ٹھیکہ دار نام پاپیوی باغ جی آباد کوکن
 (۳۳) محمد جان شوانی صاحب ڈاک امریکہ (۳۴) جناب محمد ابرہیم صاحب کارنی آنریری مجسٹریٹ میر نور محمد
 (۳۵) مہر الدین صاحب بد بخش صاحب ڈاک امریکہ (۳۶) جلال الدین صاحب میر یاسو لاکلی فورنیا امریکہ (۳۷)
 چارل دیو صاحب میر یاسو لاکلی فورنیا امریکہ (۳۸) محمد عظیم نشی صاحب منگلاری سٹیٹ آر جیننگ (۳۹)
 حاجی محمد الدین صاحب کچر پورہ کاپٹی (۴۰) مولوی محمد حسین صاحب فورنیا امریکہ (۴۱) احمد محمد الدین صاحب لد
 محمد عثمان صاحب محمد رجب سٹری کوٹ ضلع اوزنگ آباد کوکن (۴۲) علی محمد صاحب لد یعقوب علی صاحب موضع احوال
 ضلع جالندہر (۴۳) فتح الدین صاحب ڈاک امریکہ (۴۴) خان غلام سر خان صاحب ہیڈ کنسٹبل تھانہ کھالڑہ
 ضلع لاہور (۴۵) چوہدری محمد عبداللہ خان صاحب گٹس سپرنٹنڈنٹ ریفریڈاوغنی (۴۶) نشی ٹوٹے خان صاحب ہیڈ کنسٹبل
 تھانہ کھالڑہ ضلع لاہور (۴۷) حضرت پیرا و امیان صاحب لسا ضلع سورت (۴۸) بد بخش صاحب بجلی برادر ڈاک امریکہ
 (۴۹) عبداللہ خان صاحب ڈاک امریکہ (۵۰) بابو لی محمد صاحب آئیل ڈیلوری کلرک جنرل سٹورز منگل پور لاہور
 (۵۱) مرزا شاہ محمد صاحب مغل کیانی چاک ۶۵ جنوبی ڈاک خانہ کوٹ مومن ضلع شاہ پور (۵۲) مرزا ظفر حسین
 بیگ صاحب چکنڈ کوٹ ضلع شاہ پور (۵۳) مولوی فتح محمد صاحب نام پلٹن ۱۴ پنجاب رجمنٹ ساگر چھاؤنی
 (۵۴) خان صاحب ڈاکر جہان خان صاحب سب اسٹنٹ سرجن انچارج پورٹ کیمپ سپینسری رائل بصرہ عراق
 (۵۵) مولوی عبدالحکیم صاحب گارڈ ہاؤل ٹکڑ (۵۶) ڈاکٹر غلام نبی خان صاحب برادر ڈاک کیل فورنیا امریکہ
 (۵۷) چوہدری ولایت حسین صاحب بارس گورنمنٹ ہائی سکول بھیرہ (۵۸) غنایت خان صاحب کیمینٹو کیل فورنیا
 امریکہ (۵۹) صوبیدار خان صاحب ڈاکٹر امام علی خان صاحب محمد پور ضلع عظیم گٹھ (۶۰) ولی محمد صاحب ولد
 یعقوب علی صاحب موضع ہری پور ڈاکخانہ کوٹ بول خان ضلع جالندہر (۶۱) ڈاکٹر شیخ محمد اسحق صاحب سیر سب
 اسٹنٹ سرجن رجاوکل ریٹائرڈ ساگر چھاؤنی (۶۲) فضل اللہ صاحب خجہ جہ متہ معرفت ملیر محمد امین پورس پوتھ
 ڈاک (۶۳) چوہدری محمد کرم الدین صاحب سرفہ انسپکٹر بصرہ (۶۴) بیگم صاحبہ بیگم خدیجہ الدین صاحب محمد ڈاکٹر
 نج والدہ شیخ محمد عثمان صاحب اسکوٹی گجرات (۶۵) ندیر احمد صاحب سرفہ پارتی سرفہ آف انڈیا بنگلور (۶۶)
 نشی خان صاحب کیمینٹو کیل فورنیا امریکہ (۶۷) نعمت خان صاحب اکن گڈ شکر ضلع ہوشیار پور حال اور دامک
 (۶۸) تاج محمد علی صاحب لد مولوی میاں محمد صاحب ساکن ڈپٹی ضلع ہزار حال موکھال ڈاک خانہ ہمال برہما (۶۹)
 علی محمد ایوب صاحب ڈاکٹر صمد بازار ساگر (۷۰) صالح حسین صاحب خلف الرشید ایس ایم وزیر علی صاحب پیشتر ہند
 چوگنڈا سٹریٹ مومن کوٹ برہما (۷۱) سید عبداللہ المنص صاحب ہیڈ ماسٹر غازی مصطفیٰ کمال پاشا ہائی سکول ممبئی
 (۷۲) سید امیر شاہ صاحب سیر انکسٹ ماسٹر گورنمنٹ ہائی سکول میانوالی۔

سلطان علی منیر

سفر نامہ ابن بطوطہ

تاریخ مسلمانوں کا ایجاد کردہ فن ہے اور اس کے لئے جس قدر محنتیں - سفر - مصیبتیں
سیاحتیں اور تحصیل علوم کیں کہ ان کے مقابلے پر آج اگر یورپ چٹمک نہ کرے تو اس کی
کو تاہم فی اور تعصب کی دلیل ہے آج کے سیاح جو ریلوں - دُفانی جہازوں - موٹروں اور
جہازوں کے ذریعہ سے ممالک کی بے دریاحت کرتے ہیں - بھلا ان ہنوز ان جہاں گرد کا مقابلہ
کون کی جرات کیسے کر سکتے ہیں - انہوں نے پیدل سفر کئے - ڈاکوں - لٹروں اور ہرنوں کا مقابلہ کیا
حکومتوں کے انقلاب دیکھے اور دنیا کی ایسی سیر کی واقعات عالم کا کوئی حادثہ انکی حقیقت میں
آنکھ سے بچ کر نہ گیا

جلوے میری نگاہ میں کون فکاں کے ہیں ہم سے وہ بچکے جائینگے ایسے کہاں کے ہیں
بخلاف اس کے موجودہ زمانے کے سیاح امیر نہ ٹھاٹھ سے آتے ہیں اور دو ایک شہروں کو دیکھ کر
مؤرخ بن بیٹھتے ہیں اور ایسی بے پیر کی ٹانگتے ہیں کہ اس ملک کے لوگ ان پر ہنستے ہنستے لوٹ
جاتے ہیں - ان جہاں گرد سیاحوں میں جن کی ذات اور سیاحت پر مسلمانان عالم فخر کر سکتے ہیں
ایک محمد بن بطوطہ رحم بھی ہیں انہوں نے ساتویں صدی ہجری میں ہندوستان - لنگا - بلاد روم و
شام اور دوسرے اسلامی ممالک میں سیر کی اور اپنے چندیدہ حالات بلا کم و کاست قلمبند کئے
اس لئے اگر آپ ساتویں ہجری کے ممالک اسلامی کے حالات کا مطالعہ کر کے اپنے اسلاف کے
طریقہ پر گامزن ہونا چاہتے ہیں تو اس کتاب سے بہتر کتاب دستیاب نہ ہوگی - یہ وہ زمانہ ہے
جب مسلمانوں نے ہندوستان میں مستقل طور پر اپنے قدم جمائے اور کفر و شرک کا قلع قمع کیا - اسلامی
تبلیغ کیسے ہوئی - ہند میں اسلامی سلطنت کے قیام و استحکام کے جوہر کیا تھے سلطنتیں کس طرح قائم
ہوتی ہیں ، اسلامی عہد میں ملک کی خوشحالی کی کیا حالت تھی - موجودہ سے گذشتہ کا مقابلہ - ان تمام
امور پر یہ کتاب روشنی ڈالے گی - ترجمہ نہایت محنت اور عرق ریزی سے تیار ہوا ہے اس کا مطالعہ
آر و تاریخ اسلامی میں ایک نیا باب کھول دیگی - اس کا مطالعہ ہمارے بیانات پر مہر صدقت
لگا دیگا - قیمت ظاہری و معنوی خوبیوں کی فراوانی کے باوجود صرف تین روپے (تین روپے)
الہند

نیچر صوفی پرنٹنگ اینڈ پبلیکیشن کمپنی لمیٹڈ پٹیالہ بہاولپور

سلسلہ دار المصنفین
(۱۹)

ابن رشد

یعنی

ابن رشد کی سوانح عمری، اس کا عظم کلام اور اس کا فلسفہ، اس کے

فلسفہ پر ناقدانہ تبصرہ اور یو۔ پی۔ مین اس کے فلسفہ کی

اشاعت کی تاریخ

از

مولوی محمد یونس صاحب انصاری مرحوم فرنگی محلی



بাহتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف عظم گڑھ مین پبلیشری

۱۳۴۲ھ

کتابخانہ دارالمصنفین عظماء

علامہ شبلی نعمانی

سیر النبی صلیہ وسلم حصہ اول طبع دوم قیمت باختلاف کاغذ سے ۱۲
 ایضاً حصہ دوم طبع اول قیمت باختلاف کاغذ سے ۱۲
 ایضاً حصہ دوم طبع دوم قیمت باختلاف کاغذ سے ۱۲
 الفاروق حضرت فاروق عظمیٰ کا لائف اور طرز حکومت سے ۱۲
 المامون خلیفہ مامون الرشید کے عہد سلطنت کے حالات سے ۱۲
 الغزالی امام غزالی کی سوانح عمری اور اخلاقی فلسفہ سے ۱۲
 سیرۃ النعمان امام ابوحنیفہ کی سوانح عمری اور جہاد و مسائل سے ۱۲
 سوانح مولانا روم مولانا جلال الدین دہلوی کی مکمل سوانح عمری ۱۲
 مثنوی سرایہ اور دیگر تصنیفات پر تقریظ ۱۲
 مقالات شبلی مولانا کے مختلف علمی مضامین کا مجموعہ ۱۲
 رسائل شبلی مولانا کے دیگر مختلف علمی مضامین کا مجموعہ ۱۲
 سہان حسروہ خورشید کے حالات زندگی اور ان کی شاعری پر دیوبند ۱۲
 شعر النجم حصہ اول شاعری کی حقیقت فارسی شاعری کا تذکرہ کا دو حصہ ۱۲
 ایضاً حصہ دوم شعرائے متوسطین کا دور ۱۲
 ایضاً حصہ سوم شعرائے متاخرین کا دور ۱۲
 ایضاً حصہ چہارم فارسی شاعری پر دیوبند ۱۲
 ایضاً حصہ پنجم فلسفہ، مثنوی اور اخلاقی شاعری کا مجموعہ ۱۲
 الانتقاد علی التمدن الاسلامی حرجی دیکھ کر تمدن اسلامی پر ۱۲
 موازنہ ایں و دین میرٹھ کی شاعری پر دیوبند ۱۲
 سفر نامہ روم و مصر و شام مطبوعہ معائنہ پریس قیمت ۱۲
 مضامین عالمگیر سنہ ۱۳۰۵ اور دیگر اخبارات اور ان کے ۱۲
 جملات قیمت باختلاف کاغذ طبع ۱۲
 علم الکلام مسلمانوں کے علم کلام کی تاریخ اسکی عہد بعد کی تاریخ ۱۲
 اور کتب تکلیف کی تفصیلات اور مسائل طبع چہارم مطبوعہ معائنہ پریس ۱۲
 الکلام مولانا کی مشہور تصنیفات جدید علم کلام جس میں عقلی ۱۲

حوال سے مذہب کو فلسفہ کے مقابل میں ثابت کیا اور مطالعہ اور تکرار کے ۱۲
 دلائل کا رد کیا ہی طبع سوم مطبوعہ معائنہ پریس قیمت ۱۲
 قصیدہ امرتسر امرتسر کے جلسہ مذہب العلماء میں مولانا نے ۱۲
 جو فارسی قصیدہ پڑھا تھا طبع تیسری اعلیٰ مطبعہ نامی کا پتہ ۱۲
 مجموعہ کلام شبلی اردو - ۱۲
 مثنوی صبح امید ۱۲
 کلیات مولانا کے تمام فارسی قصائد، مثنویات، قطعات کا ۱۲
 مجموعہ جو ایک مخزن طرز دیوان شبلی اور دیگر کتب کے ۱۲
 ناموں سے چھپے ہیں اس میں مسابک کر دیے گئے ہیں ۱۲
 کے دلائل کاغذ پر نہایت عمدہ چھپا ہے قیمت ۱۲
 مولانا حمید الدین صاحب بی ۱۲
 تفسیر سورہ تحریم جدید طرز پر عربی میں قرآن مجید کی تفسیر ۱۲
 تفسیر سورہ والتین ۱۲
 تفسیر سورہ والکوثر ۱۲
 تفسیر سورہ عبس ۱۲
 الراۃ الکیفی فی من توالدیح عربی میں حضرت یحییٰ کے ۱۲
 ذبیح ہونے پر ایک مدلل اور پروردگار ۱۲
 اسباق النجوم اول دوم پہل طرز پر عربی کے اربعہ حصوں ۱۲
 دیوان حمید مولانا کا فارسی دیوان مع تصویر ۱۲
 خردنامہ منظوم غرضی بن بن امثال سلیمان کے ترجمہ ۱۲
 مولانا سید سلیمان ندوی ۱۲
 ارض القرآن حصہ اول عرب کا قدیم جزیرہ و آثار و ۱۲
 اصحاب الایک، اصحاب النجر، اصحاب النیل کی تاریخیں طبع لکھی گئی ہیں ۱۲
 قرآن مجید کے بیان کردہ واقعات کی یونانی مدنی اسرائیلی اور دیگر ۱۲
 آثار قدیمہ کی تحقیقات سے تائید و تصدیق ثابت کی ہے قیمت ۱۲
 ارض القرآن جلد دوم اقوام قرآن میں دین اصحاب الایک ۱۲

مرحوم مصنف

بے مہرئی دھڑپن کہ دریک ہفتہ
گل سرزد و غنچہ کرد و بشگفت و برخت

دنیا کی ناکامیوں کی فہرست بڑی طویل ہے، لیکن شاید اس میں سرعنوان اس نام کی کو جگہ ملیگی کہ انسان بڑی توقعات اور خوش آئند امیدوں کے ساتھ اپنے کسی کارنامہ کا آغاز کرتا ہے، لیکن اس سے پہلے کہ کارنامہ کا ورق آخر ہو، زندگی کا ورق ختم ہو جاتا ہے، مرحوم مصنف نے اس سے پہلے وار **المصنفین** کے سلسلہ میں اپنی کتاب روح الاجتماع شائع کی تھی اور یہ دوسری کتاب ختم کر کے چھپنے کو بھیجی تھی، کہ نومبر ۱۹۲۲ء میں وفات پائی، ملک کی بزمِ دانش کے اس نوجوان ممبر کا سانحہ موت ہمیشہ کے لیے ایک یادگار غم رہے گا، ہماری درخواست پر ہمارے دوست، اور مصنف مرحوم کے عزیز رفیق مولوی **معین الدین** صاحب انصاری نے ان کے سوانح حیات کے چند صفحات لکھ کر بھیجے ہیں، جو اس ورق کے بعد آپ کو ملین گے،

زیر نظر کتاب نہ صرف اردو میں بلکہ تمام قدیم و جدید مشرقی تصنیفات میں سب سے پہلی ہے جس میں ابن رشد کے متعلق اس قدر معلومات یکجا کیے گئے ہیں، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر کہا جاسکتا ہے کہ ابن رشد کے متعلق اس قدر ذخیرہ نہ صرف مشرق بلکہ مغرب میں بھی کسی ایک تصنیف میں فراہم نہیں، ہمارے ملک میں سب سے پہلے اسلامی اسپین کے اس مسلمان فلاسفہ کی سوانح نگاری کا فخر ہمارے مخدوم اور ہماری مجلس کے صدر نشین نواب عیال الملک مولوی سید حسین بکرمی، ادا مجدہ السامی، کو حاصل ہے، مولوی غائب اللہ نے ابن رشد کے متعلق ایک محققانہ مختصر مضمون مغربی ذرائع سے اردو کا سید میں لکھا تھا،

اس کے بعد علامہ شبلی کو یہ فخر ہے کہ انھوں نے مسئلہ میں نواب صاحب مدوح کے جواب میں ابن رشد
ایک مختصر مضمون شرتی ذائع سے انجا آزاد لکھوین لکھا اور اس کے بعد مسئلہ میں ایک سلسلہ مضامین لکھ کر
شائع کیا، اور جس کا آخری نام حصہ معارف ہے۔

ابن رشد پر یورپ میں سب سے کمال بحث فرانسیسی عالم پروفیسر رینان نے کی ہے، اور ایک مستقل تصنیف فلسفہ
ارسطو کے اس سب سے بڑے شارح کے تذکرہ میں مسئلہ میں مہر کے ایک عیسائی عالم فرح الطون نے اپنے رسالہ
الجامعہ میں ابن رشد و فلسفہ کے نام سے رینان کی کتاب کی عربی میں تلخیص کی، لیکن ہندوستان نے رینان
کی کتاب کی اس سے زیادہ قدر کی، حیدرآباد دکن میں غالباً مولوی سید علی بگڑی کے مشورہ سے رینان کی
اس کتاب کا فرانسیسی سے انگریزی میں ترجمہ کر دیا گیا، یہ انگریزی ترجمہ مسودہ ہی کی صورت میں تھا کہ واقعات
کی رو بدلی گئی، مولوی یونس مرحوم نے جب ابن رشد پر لکھنا چاہا تو میں نے ہی انکو حیدرآباد کے اس
انگریزی ترجمہ رینان کا پتہ دیا، اور آخر مرحوم نے اسکو حاصل کیا، اور جا بجا اپنی کتاب میں اس کے حوالے دئے،
یہ پیش نظر کتاب نہ صرف ابن رشد کے احوال و سوانح اور اس کے علوم و مسائل تصنیفات کے تذکرہ
ہی پر مشتمل ہے بلکہ اس میں مسلمانوں کے علم کلام، اور فلسفہ کی تاریخ و تنقید بھی ہے، اور نیز یورپ میں اسلامی علوم
و فنون کی ترقی و اشاعت کے واقعات کی پوری تشریح بھی ہے اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہو گا کہ ابن رشد تنہا
فلسفی ہی نہ تھا بلکہ ایک نقاد و مکمل اور ایک نکتہ سنخ فقیہ بھی تھا،

امید ہے کہ ہمارے ناظرین اسلامی اسپین کے اس بوڑھے فلسفی کے حالات کی کتاب جب ختم
کریں گے تو اسلامی ہندوستان کے اس سبزہ آغا و نوجوان فلسفی کی تحقیق، و کاوش و محنت کی داد دینگے
اور اس کی طلب مغفرت کے لیے دست دعا اٹھائیں گے، کہ مرحوم مصنف کے لیے اب بھی سب سے بڑا

مرحوم کا دوست

صلوٰۃ اور انعام ہے،

سید سلیمان ندوی، ناظم دارالمصنفین، ۲۲ رجب ۱۳۲۲ھ ہجری،

مصنف کے حالات زندگی

از

مولوی معین الدین حماد انصاری فرنگی محل، بی اے بیٹر

ولادت ۱۲۱۴ھ مطابق یکم رجب ۱۸۰۰ء

وفات ۱۲۸۸ھ مطابق ۲۸ ربیع الاول ۱۸۷۳ء

نام و نسب ابو الفضل محمد یونس انصاری (مرحوم) خاندان علمائے فرنگی محل سے تھے، مقام ولادت و وفات فرنگی محل ہی ہے، مرحوم مفتی محمد یوسف صاحب مالک مطبع یوسفی کے منجھلے بیٹے، اور علامہ مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ (فرنگی محل) کے نواسہ تھے، ان کے مورث اعلیٰ مین ملاحسن جنگی منطق تصنیف ”ملاحسن“ مشہور ہے، اور ملا قطب الدین شہید سہاوی کا نام لیا جاسکتا ہے، ملا سحر العلوم، ملا نظام الدین (بابی درس نظامی) جو ہندوستان بلکہ بیرونجات مین بھی علمی دنیا کے رجال کبار مین شمار ہوتے ہیں لکھنؤ کے اسی خاندان قدیم کے ارکان تھے،

تعلیم و تربیت | مرحوم کی تعلیم تمام تر فرنگی محل مین ہوئی، اور ان کے اساتذہ مین اکثر انھین کے اعزہ ہیں، عمر کے پانچوین سال سے نوین سال تک حفظ قرآن مین مصروف رہے، انتہائی دروس مین شمس العلما مولانا عبدالحید صاحب مرحوم، مولانا محمد غمٹ اللہ صاحب، اور مولانا قیام الدین محمد عبدباری صاحب کے سے شفیق عزیز دن سے فخر تلمذ حاصل کیا، اور مدرسہ نظامیہ فرنگی محل سے تکمیل کی سند

لے فرنگی محل کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو: احوال علمائے فرنگی محل (مطبع یوسفی لکھنؤ) و سفرنامہ ڈاکٹر بدر (انگریزی)

پائی، مولوی حافظ محمد شبیر صاحب مرحوم منڈیا نوی (ہندی) جنھوں نے اپنی قیمتی زندگی کو گمنامی میں رکھ کر خدمتِ علم کے لیے وقف کر دیا تھا، ان کے ایک شفیق استاد ہی نہ تھے، بلکہ ایک ہمنشین دوست بھی تھے۔ درسِ نظامی کے ساتھ ساتھ نچ کے طور پر انگریزی زبان کی بھی تحصیل کرتے رہے، اور موروثی ذکاوت و فراست کی بدولت جلد ہی اس قابل ہو گئے کہ انگریزی کی دقیق فلسفیانہ تصانیف کو پڑھ کر تقریر و تحریر میں ان پر برابر رائے زنی کیا کرتے تھے، تکمیلِ علومِ عربیہ کے بعد مدتوں اس آرزو میں رہے کہ جتوئے علم میں ہندوستان سے باہر کم از کم مقرر تک پہنچ سکتے، یا کسی ہندوستان ہی کی یونیورسٹی میں شریک ہو جاتے، یہ صورتیں بظاہر آسان تھیں کیونکہ مرحوم کے والدین زرنگی محل کے متمول افراد سے ہیں، فارغ التحصیل ہونے کے وقت مرحوم کا سن سترہ سال سے زیادہ نہ تھا، لیکن اطراف و جوانب کے اثرات نے یہ آرزو میں پوری نہ ہونے دین، جبکہ ایک سبب یہ بھی ہوا کہ اسی نوعمری میں مدرسہ نظامیہ نے انکی خدمات طلبہ کے ان کے بہت سے ارادے فسخ کر دئے، اس دارالعلوم کی خدمت کے لیے وہ ہر قربانی پر ہمیشہ تیار رہے۔ ۲۲ سال کی عمر تک ادبِ مہقولات اور فقہ وغیرہ کے درس دیتے رہے، اور بعض انتظامی عہدوں کے فرائض بھی قابلیت سے انجام دئے، اس کے بعد فکرِ معاش میں حیدر آباد دکن گئے اسی ضمن میں وہاں ان کے احباب اُعرّۃ نے امتحانِ وکالت کے لیے مجبور کیا اور مرحوم کو برائے چند سہ درجہ قانون میں شریک رہنا پڑا، لیکن قانونی مشاغل فطرۃً انکی طبیعت کے موافق نہ تھے کچھ ناموافقیت اب وہو بھی ایک بہانہ بنی، ناچار لکھنؤ واپس آئے اور اپنے قدیم مشاغل میں بدستور منہمک رہنے لگے،

معیشت | لیکن ۱۹۲۰ء میں جامعہ عثمانیہ میں تقرر ہوا، اور مسلم دینیات کی حیثیت سے ریاست حیدر آباد میں دوبارہ سکونت اختیار کی، یہ پہلا موقع تھا کہ مستقل طور پر گھر چھوڑا، جامعہ عثمانیہ بلکہ حیدر آباد دکن سے

سے حافظ صاحب مرحوم منڈیا نوان مضافاتِ لکھنؤ کے باشندہ تھے، متوسطات تک دارالعلوم نندہ میں تعلیم پائی تھی، مولانا محمد فاروق صاحب چڑیا کوئی سے خاص فیض حاصل کیا تھا، اور مولانا بھی ان پر بہت توجہ فرماتے تھے،

ان کو دلی انس تھا، اور وہ ان کی اردو و یونورسٹی کی کامیابی کا پورا یقین رکھتے، اور اس کی ابتدائی حالت کو سنبھالنے کی کوششیں کرتے رہتے تھے، اس زمانہ کے ترک وطن سے جو حریت عمل اور آزادی خیال اوکو میسر ہوئی تھی، اسکا اپنی سابقہ زندگی سے موازنہ کر کے کہا کرتے تھے کہ ”مجھے دنیائے علم کی شہریت کے گویا کل حقوق حاصل ہوئے جاتے ہیں، مگر افسوس کہ یہی زمانہ ملازمت ان کے مرض الموت کی ترقی کا زمانہ تھا، تب دق شروع ہو چکی تھی بالآخر بغرض علاج مگر زندگی سے مایوس ہو کر وطن چلے آئے، اور تقریباً چھبیس برس کے سن میں وفات پائی،

سیرت | مرحوم کا ہر شناسا ہمیشہ انکی غیر معمولی مسانت، حلم و حیا، استقلال اور علم دوستی کا مداح رہا، ان کے بے تکلف ہمیشیوں میں بھی کہیں کسی کو انکی بابت کوئی خلاف وضع بات باور نہیں ہو سکتی تھی، فرنگی محل کے نوعمروں میں انکی ذات نہ صرف ان کے اخلاق و عادات کے لحاظ سے ضرب المثل تھی، بلکہ حقیقت ان کے بعض ہم عمروں کے لیے شیع ہدایت ثابت ہوئی، اور پھر باوجود ان محاسن کے ان سے رشک و حسد کرنے والا شاید دنیا میں کوئی نہ تھا، ایسا ہر دغیر شخص جو بذریعہ کسی ایک معین سبب شہرت کے ایک گروہ کے گروہ کی آنکھوں کا تار اٹھا رہا ہو، اسکی نیکیوں میں مہالہ نہ کرنا ایک سیرت بخار کے امکان سے باہر ہے، اوائل عمر سے مرحوم کے علمی رجحان کی یہ کیفیت تھی کہ کھیل کے وقت تفریحی کتابوں کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے، بلکہ ساتھیوں کو بھی ایسے مشاغل کے لیے لگاتے تھے، اطراف کے علمی چرچوں نے ذوق تصنیف و تالیف کو ابتدا ہی سے ادھکا مقصد زندگی قرار دے دیا تھا، جس سن میں تصنیف و تالیف بنیں کر سکتے تھے تو مصنفین کے اشغال کی طرح طرح سے نقل ہی کیا کرتے تھے، گھر میں مولانا عبدالحی مرحوم کا کتب خانہ موجود تھا جس کی نقل و کچن میں اپنی الماری کو قرار دیتے تھے، جب اصلی توجہ کا وقت آیا تو مولانا کے قابل قد کتب خانہ کی ترتیب و ترقی میں اپنے جدید مذاق کے لحاظ سے بیخ گوش بھی کین، حتیٰ کہ فی زمانہ ہندوستان کا غالباً ایک ہی بیخ کا کتب خانہ ہے جس کی فرست انگلستان کے

دو بڑے تعلیمی مرکزوں میں قدر کے ساتھ رکھی ہوئی ہے، اور مرحوم کے قابل تقلید حوصلوں کی داد دے رہی ہے، اسی قسم کی دلچسپیوں میں انکی مختصر عمر ختم ہو گئی اور مرنے سے قبل اگر کچھ عزیزوں کو وصیت کی، تو یہی کہ حتی الامکان مسکن مولانا عبدالنحوی کی علم پر درنضا کو کہی نہ چھوڑنا، وحقیقت مرحوم کی زندگی نے واضح کر دیا کہ ماحول زندگی اور عام تربیت کا اثر انسان کے افکار اور عقل عاملہ پر کس حد تک ہو سکتا ہے تصنیفات وغیرہ، مرحوم ہمیشہ کچھ نہ کچھ لکھا کیے لیکن ذہنی ارتقا کے ساتھ جون جون خیالات بلند ہوتے گئے ادا اہل عمر کی تحریر دن کو اپنے زمانہ جاہلیت کی طرف منسوب کر کے تلف کرتے گئے مثلاً تقریباً تیرہ سال کی عمر میں مولانا نے روم کے رنگ کی ایک فارسی تثنوی لکھنا شروع کی تھی، مگر اتفاق سے جلد ہی اس کے کچھ اشعار کسی بزرگ کے گوش گزار ہو گئے انھوں نے پسند تو کیے اور داد بھی دی مگر ساتھ ہی شاعری کی اس قدر مذمت کر دی کہ نوع مصنف کی طبیعت اس مشغلہ سے بہت دور ہو گئی اور پھر کبھی شعر موزون کرنے کا خیال تک نہیں کیا، مگر اس سے طبیعت کی شعر پسندی اور سخن فہمی کی ترقی کا خون نہیں ہوا، بے تکلف احباب کی مختصر مجلسوں میں یہ چرچے بھی رہتے تھے اور مرحوم کو ان صحبتوں سے بہت دلچسپی تھی،

سیاسی لٹریچر کا بہت شوق تھا، بلکہ یہ کہنا بھی غائباً جان ہو گا کہ سیاسیات میں وہ لکھنؤ کے سب سے زیادہ باخبر اشخاص میں تھے، جنگ گذشتہ سے کچھ قبل حافظ وہبہ نامی ایک مصری عالم اور جہانزادہ سیاح فرنگی محل میں ایک عرصہ تک ایک سلم کی حیثیت سے مقیم رہے، موصوف علوم مشرق و مغرب اور فاضل تاریخ و سیاسیات میں ابھی دستگاہ رکھتے تھے، مولوی محمد یونس مرحوم ان کے شاگرد ہوئے اور اپنی ذکاوت اور مستندی کی بدولت انھیں اپنا گرویدہ کر لیا، مرحوم کو بھی اس سے ایسی عقیدت ہوئی کہ بعض علی اور اسلامی مقاصد پورے کرنے کے خیال سے ان کے ساتھ ترک وطن تک آمادہ ہو گئے متعدد وجوہ سے یہ مقصد تو پورا نہ ہو سکا، لیکن اس ضمن میں عربی لکھنے اور

بولنے کی خوب مشق ہو گئی،

پچھلے سات یا آٹھ سال میں مرحوم نے جو کچھ قلمبند کیا، اسکا اکثر حصہ کسی نہ کسی صورت میں شائع ہو چکا ہے، اُن کے مطبوعہ وغیرہ مطبوعہ مضامین کے مطالعہ سے یہ رائے قائم ہوتی ہے کہ اسکا مقصد زیادہ تر مشرقی طرز تخیل کا مغربی تصورات سے مقابلہ کرنا ہوا کرتا تھا، اور وہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے روشناس کرانا چاہتے تھے، ان کے متعدد مضامین "معارف" اعظم گزہ میں چھپے ہیں جنہیں "حقیقتِ علم" خاصکر قابل ذکر ہے، تعلیمات کے موضوع پر ہماری زبان میں یہ سلسلہ مضامین اپنی نظیر سب آپ ہی سمجھا گیا ہے، رسالہ "النظامیہ" (فرنگی محل) میں جو مضامین درج ہوئے ہیں اُن میں "افلاطون کے اصول سیاسی" کے زیر عنوان ایک سلسلہ بہت ہی وسیع النظری کی معلومات کے ساتھ شائع ہوا تھا، اور ایک قابل قدر تبصرہ مل کی منطق پر "قیاس اقرانی" کے عنوان سے ہی رسالہ میں چھپا تھا، جس میں مشرقی مصنفین کے اقوال سے مدد لی گئی ہے، رسالہ "معلومات" (لکھنؤ) میں ایک مضمون "نوع انسان کی اصل" کے عنوان سے گہنا چھپا تھا، وہ مرحوم ہی کی یادگار ہے، اور حیاتیات کی مہری اور انگریزی کتاب میں اُسکا ماخذ ہیں،

مستقل کتابوں میں مرحوم کا ایک لیسان کی کتاب کا ترجمہ "روح الاجتماع" بہت مقبول ہوا، جواب پنجاب کے دو آنرز (بی اے) کورس میں داخل ہے، اصل میں اس ترجمہ کے لیے قلم اٹھانے کی تحریک "رسالہ معلومات" (لکھنؤ) کے ایک نوٹ سے ہوئی تھی جس میں توجہ دلائی گئی تھی کہ لیسان کے خیالات ابن خلدون سے بہت ملے ہوئے ہیں، اگر کوئی صاحبِ عربی اور انگریزی کے واقف ہوں، اور ان دونوں کا موازنہ کریں تو یہ ایک عمدہ علمی خدمت ہوگی چنانچہ مرحوم نے اپنے ترجمہ کے مقدمہ میں اس مقصد کو کافی طور پر ملحوظ رکھا ہے، اس کے بعد ایک عربی تصنیف کے لیے قلم اٹھایا جسکا نام "الخلافۃ والسیاست" ہے اس میں خلافت عثمانیہ اور نکات سیاست اسلامیہ پر

مذہبی اور عقلی نقطہ نظر سے ایک قابلانہ اور مطول بحث کی گئی ہے غرض یہ تھی کہ اسکی اشاعت ساری
 اسلامی دنیا میں ہو اور اسی ارادہ سے شیخ مشیر حسین صاحب قدوائی نے ۱۹۲۷ء میں اس کا مسوہ
 انگلستان منگوا لیا تھا کیونکہ اس زمانہ میں کسی سیاسی مصنف کی صاف گوئی کو ہندوستان میں فروغ
 ناممکن تھا مگر افسوس کہ اسکی اشاعت کا کوئی بندوبست نہ ہو سکا، اس کتاب کی تکمیل کے بعد مرحوم
 ہمہ تن سوانح ابن رشد کے لیے مواد فراہم کرنے میں مصروف ہو گئے اور ۱۹۲۷ء میں یہ کتاب اشاعت
 کے لیے ”دارالمصنفین“ بھیج دی گئی۔ سنہ مذکور سے پہلے ہی مرحوم نے منطق پر ایک عربی رسالہ بھی لکھ لیا تھا
 جس میں بعض قدیم فلسفیانہ مسائل پر نہایت تبحر کے ساتھ نئی روشنی ڈالی گئی ہے، یہ رسالہ غیر مطبوعہ
 ہے، اس کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی میں پہنچا اپنے درس کے ضمن میں انھوں نے قرآن مجید کی ایک
 تفسیر لکھنا شروع کی تھی، لیکن افسوس کہ زندگی نے وفانہ کی اور وہ ناتمام رہ گئی، مرحوم کے بعض
 مضامین جنکا ذکر اوپر نہیں کیا گیا، بجائے خود مستقل تصانیف کی حیثیت رکھتے ہیں، اگر ان کے مطبوعہ
 اور غیر مطبوعہ مواد کا ایک مجموعہ شایع کر دیا جائے تو ایک ضخیم جلد میں ہوگا، اور ظاہر ہو جائیگا کہ اس
 جوان مرگ نے اپنی مختصر زندگی خدمتِ علم کے لیے کس جوش و خروش کے ساتھ وقت کر دی تھی،



فہرست مضامین کتاب

نمبر شمار	نام مضمون	صفحہ	نمبر شمار	نام مضمون	صفحہ
	حصہ اول				
	ابن رشد کا تذکرہ				
	باب اول				
	اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ	۳۲-۹			
۱	اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت	۱۰-۱۶	۱	ابن رشد کے اخلاق و عادات	۸۹-۹۳
۲	اسپین میں علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ	۱۸-۳۲	۲	ابن رشد کی نسبت افسانوی شہرت	۹۴-۹۸
	باب دوم		۳	ابن رشد اور مؤرخین عرب	۹۸-۱۰۶
	ابن رشد کے سوانح زندگی	۲۳-۸۶	۴	ابن رشد کا فضل و کمال طریقہ دس اور تلامذہ	۱۰۶-۱۱۱
۱	ولادت اور ابتدائی حالات	۳۵-۳۹	۵	ابن رشد کا طرز تصنیف	۱۱۱-۱۱۶
۲	ابن رشد کی تعلیم اور سن رشد	۴۰-۴۵	۶	ابن رشد کی تصنیفات	۱۱۶-۱۳۰
۳	عقدہ قضا اور دربار کے تعلقات	۴۵-۵۵	۷	ابن رشد کی تصنیفات کے نقلی اور مطبوع نسخے	۱۳۰-۱۳۷
۴	ابن رشد کی تباہی کے اسباب	۵۶-۶۹		حصہ دوم	
۵	تباہی کے واقعات	۶۹-۸۱		ابن رشد کے آراء و نظریات	
۶	ابن رشد کی رہائی اور وفات	۸۲-۸۶		باب اول	
	باب سوم			ابن رشد اور علم فقہ	۱۳۷-۱۵۴
	ابن رشد کی حیثیت پر تبصہ	۸۶-۱۰۶	۱	فقہ سے ابن رشد کا تعلق	۱۳۸-۱۴۶
			۲	ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ	۱۴۶-۱۵۴
				باب دوم	
				ابن رشد اور علم کلام	۱۵۵-۲۰۴
				علم رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر	۱۵۶-۱۶۱

۲	ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ ۱۸۶-۱۸۶	باب اول
۳	ابن رشد اور امام غزالی ۱۸۶-۲۰۷	فلسفہ ابن رشد پر کے یورپیوں کی
۱	ماہیت مادہ و تخلیق عالم ۲۱۰-۲۱۹	۱ اسپین کے یہودی ۲۰۵-۲۱۱
۲	نفوس فکلیہ و جوارح پر مجربہ کی تھیوری ۲۲۰-۲۲۸	۲ موسیٰ بن مہمون اور اسکے تلامذہ ۲۱۱-۲۱۶
۳	نفس ناطقہ کی ماہیت مثالی فلسفہ میں ۲۲۸-۲۳۸	۳ عبرانی تراجم کا دور ۲۱۶-۲۲۲
۴	ابن رشد کا علم النفس و وحدت عقل کا مسئلہ ۲۳۸-۲۵۱	باب دوم
۵	حیات بعد المات کا مسئلہ ۲۵۱-۲۵۶	یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ
۶	ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم السیاستہ ۲۵۶-۲۶۲	۱ عربوں اور اہل لیریک کے ابتدائی علمی تعلقات ۲۶۲-۲۶۵
۱	ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل ۲۶۲-۲۸۸	۲ اسکولارک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ ۲۶۵-۲۶۹
۲	ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں ۲۸۸-۲۹۳	۳ پیڈوالو نیورٹی (مشرقی یورپ) ۲۶۹-۲۷۰
۳	ابن رشد اور ابن سینا ۲۹۳-۲۹۴	باب سوم
	حصہ سوم	یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ
	فلسفہ ابن رشد کی تاریخ	(سلسلہ قبل)
۱	ابن رشد کے فلسفہ پر نقد و تبصرہ ۲۹۴-۳۰۲	۱ یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر ۳۰۲-۳۰۶
۲	ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں ۲۹۳-۲۹۴	۲ مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور ۳۰۶-۳۰۹
۳	ابن رشد اور ابن سینا ۲۹۳-۲۹۴	۳ دور اصلاح ۳۰۹-۳۱۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى

کتاب خلائق توقع منتیم ہو گئی ہو، اس لئے نفس مرکزی مطالب اور ادن کی ترتیب کے متعلق
بالاختصار کچھ عرض کروں گا،

اسلام کسی قومیت کا نام نہیں، وہ ایک عالمگیر مذہبی برادری ہے، جس میں زمانہ گذشتہ اور
زمانہ موجودہ کی مختلف زبان بولنے والی، اور مختلف مزد و قوم کی متعدد قومیں شامل ہیں، جغرافیائی
حالات اور اخلاقیات زبان و مرز و قوم کی بنا پر گویہ صحیح ہے کہ مختلف قومیں اپنے خاص خاص نفسانی حالات
رکھتی ہیں، اور علم نفس کے نقطہ نظر سے انکا مزاج عقلی و اخلاقی بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے،
تاہم یہ پوری عالمگیر برادری اس بات میں دنیا کی تمام قوموں سے ممتاز رہی ہے کہ اس کے تمدن
اور اس کے علوم و فنون میں مرکزی حیثیت سے ایک قسم کی ہم رنگی پائی جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسلام عرب میں
اسلام مصر میں، اسلام ایران میں اور اسلام اندلس میں، ایک ہی قسم کے علوم و فنون، ایک ہی قسم کا
فنِ تعمیر، ایک ہی قسم کا نظامِ تمدن، اور ایک ہی قسم کا لٹریچر ہے جسے سائنس، تاریخ و جغرافیہ میں پیدا ہوتی ہے
وہ بغیر کسی وقفہ کے اندلس میں جا کر گھر کر لیتی ہے، جو نظامِ تمدن ایران میں ایجاد ہوتا ہے ہندوستان میں

اس کی فوراً اشاعت ہو جاتی ہے، اور جو علوم و فنون قیروان میں ترتیب دیے جاتے ہیں، بعد اود کے مدارس میں اودن کا درس ہونے لگتا ہے،

اس بنا پر عربی علوم و فنون یا عربی فلسفہ کی تاریخ کسی ایک ملک یا کسی ایک قوم کے علوم و فنون یا فلسفہ کی تاریخ کا نام نہیں، بلکہ عربی فلسفہ عبارت ہے، اس مجموعہ خیالات سے جس کی پیدائش و پرورش عربی و فارسی زبانوں کے ذریعہ افغانستان، اور ہندوستان، اندس، اور جنوبی اٹلی، غرض اسلام کے تمام زیرنگین ممالک میں چار پانچ صدیوں تک برابر ہوتی رہی، فلسفہ کی یہ تحریک کسی قوم و مذہب کے ساتھ خاص تھی صابی، مجوسی، یہودی، عیسائی، ترک، تاتار، عرب ایرانی، اور بربر، غرض قرون متوسطہ کی تمام ایشیائی قومیں اس کی اشاعت و تبلیغ میں حصہ لے رہی تھیں، اور اس بنا پر گویا وہ مشرق کی ایک مشترکہ دولت تھی، لیکن اسلام کا اثر سب پر غالب تھا، چنانچہ اسلام کی زبان عربی ادائے مطالب کے لیے خصوصیت کے ساتھ قرون اور مناسب خیال کی گئی،

علمی حیثیت سے قرون متوسطہ کا یہ مشرقی فلسفہ اب ہمارے لیے گو قابل اعتناء نہیں رہا، مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ زمانہ ابعاد کی پیدائش میں جو حصہ اس نے لیا ہے، اوس کی بنا پر وہ فلسفہ کی تاریخ کا ایک اہم جز بن گیا ہے، اور یہ حصہ نہ صرف ہم مشرقیوں ہی کے لیے اہم ہے، بلکہ اہل مغرب کے لیے اس کی اہمیت زیادہ بڑھ گئی، ہذا مشرق کی حالت تو یہ ہے کہ وہ تمدن کے جس مرکز پر آج سے چار پانچ صدیوں پیشتر اسی جگہ پر اب بھی قائم ہے، اوس کے عقائد، اوس کے علوم و فنون، اوس کی معاشرت، اوس کی صنعت و حرفت جہاں پر اور جس حال میں تھی وہیں پر اور اسی حال میں اب تک برقرار ہے، نہ اوس میں کسی قسم کی از خود اصلاح ہوئی اور نہ اس کی ضرورت کا تاثر دم احساس ہوا، لیکن مغرب کی حالت ہم سے جدا ہے، آج کا مغرب قرون متوسطہ کے مغرب سے بحیثیت سے برتر اور فائق ہے، اور یہ برتری اور فوقیت جو اس کو حاصل ہوئی اس کا باعث مشرق کی وہی علمی تحریک تھی جو زمانہ حال کے لیے اب ناکارہ اور

فرسودہ ہو گئی ہو، پس اہل مغرب تو زیادہ اس کے حقدار ہیں کہ وہ اپنے تمدن اور علوم و فنون کے احیاء و تجدید کے منبع کا پتہ لگائیں، اور غور کریں کہ قدیم و جدید دور کے درمیانی منازل میں عہد بعد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، اور ان تغیرات کا مواد و مصالح کہاں سے ہاتھ آیا، اہل مشرق بھی اس تاریخی حصہ سے اس حیثیت سے استفادہ کر سکتے ہیں کہ ادن کو اس بات پر غور کرنے کا معقول موقعہ ملتا ہو، کہ زمانہ قدیم میں ادن کی کیا حیثیت تھی، اور جمود و سکون میں پڑے رہنے کی وجہ سے اب ادن کی کیا حالت ہو گئی ہو، لیکن فردن متوسط کے فلسفہ کی تاریخ کے صرف دو طریقے ممکن تھے، ایک یہ کہ انخاص و افراد کے ادوار حیات اور ادن کے کارناموں کو نظر انداز کر کے محض نفس خیالات کی سلسلہ و ارتاریج قلمبند کیا جائے، اور دوسرے یہ کہ کسی خاص فلسفی کو منتخب کر کے اس کی سیرت پر تبصرہ کیا جائے اور اس سلسلہ میں اس کے اور اس کے ماقبل و مابعد افراد کے کارناموں پر مقابلۂ نظر کی جائے، یعنی دوسری صورت پسند کی اور اس کے کئی وجوہ ہیں،

(۱) سیرت لکھنے کی صورت میں بعض ایسی جزئی باتیں بھی آجاتی ہیں جن کے بیان کرنے کا کوئی موقع نہیں ہوتا،

(۲) ہماری زبان میں سیرت نگاری کا ابتک قدیم طرز رائج ہے، یعنی عموماً سیرتون میں صاحب سیرۃ کے ذاتی حالات و اخلاق و عادات ذکر کر دیے جاتے ہیں اور اس قدر کافی خیال کیا جاتا ہے، لیکن یورپ میں دیگر علوم و فنون کے مانند تاریخ و سیرت نگاری میں بھی نئی نئی ترقیاں عمل میں آئی ہیں، مثلاً اب فلسفہ کی تاریخ کا طریقہ یہ ہے کہ محض فلاسفہ کے حالات ہی درج نہیں کر دیے جاتے، بلکہ قدیم و جدید، مقدم و متاخر، اور سابق و سبوق، خیالات و آراء و نظریات کا باہم مقابلہ کر کے یہ پتہ لگایا جاتا ہے کہ ان کی پیدائش کس طرح ہوئی، ان کی اصلیت کیا تھی، اور عہد بعد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، لیکن تاریخ یا فلسفہ نگاری کے اس پچسپ مرتع میں اگر شخصی سیرت کی موزون طریقہ پر رنگ آمیزی کر دی جائے تو یقیناً اس

مرتب کی سادہ سطح نہایت روشن جلی نظر آنے لگے گی، مگر شرط یہی ہے کہ سیرت نگاری کے مختلف منازل میں قدم رکھتے ہوئے موازنہ تاریخی کا رشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے،

قرون متوسطہ کے عرب فلاسفہ میں صرف ابن رشد کی شخصیت ایسی ہے جس کی سیرت نگاری سے ہماری زبان کی ایک بڑی کمی اور ضرورت رفع ہونے کے علاوہ تاریخ فلسفہ کے اس مرکزی دور کی خصوصیتوں کا بھی انکشاف ہوتا ہے، جو نشاۃِ جدیدہ کی پیدائش کا باعث ہوا ہے، ابن رشد ہی ایسا فلسفی ہے جس کا نام مشرق و مغرب دونوں کے لیے مایہ صدق و ناز ہے، صرف اوس کی شخصیت تھی جو مشرق و مغرب میں پیوستگی پیدا کرنے کا باعث ہوئی، اور اوس کی فلسفہ ہے جس نے زمانہ حال کی تخم ریزی کی، اوس کی اس خصوصیت کبریٰ کے علاوہ مسلمانوں کے لیے اس کا نام اس لیے اور بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ وہ ایک جدید علم کلام کا بانی اور اپنے عہد کا ماہر فقیہ اعظم تھا، اور ایک ایسے ملک میں اسلامی عقائد و عبادات کی تبلیغ کر رہا تھا جو اوس کی زندگی کے حقوڑے ہی عرصہ بعد قبرستان اسلام بن جانے والی تھی، مسلمانوں کے لیے ارض اندلس فراموش کرنے کی چیز نہیں، یہ سرزمین ایسے باکمال المہ و علماء کا دفن ہے جن کے ہم پلہ علماء شاید ہی کسی دوسری اسلامی سرزمین نے پیدا کیے ہوں،

مسلمانوں کے لیے ابن رشد کی سیرت کو زیادہ دلچسپ اور اہم تر بنانے ہی کا خیال تھا جس کی بنا پر ابن رشد کی سیرت اور اوس کے علمی کارناموں کے وہ پہلو زیادہ اجاگر کر کے دکھلائے گئے ہیں جن کا تعلق خاص مسلمانوں کی سوسائٹی سے ہے، اور یہی باعث تھا کہ کتاب میں موقع بموقع ایسے تاریخی حالات اضافہ کئے گئے جن کا تعلق اندلس کی اسلامی سرزمین کی علمی و فقیہانہ ترقیات سے ہے، گو یہ مضامین ابن رشد کی سیرت سے کتنے ہی الگ خیال کئے جائیں، تاہم اس میں شک نہیں کہ ہماری زبان ارض اندلس کی اون عجیب و غریب ترقیات کے مضامین سے جو اب تک ناآشنا رہی ہے اس کے ذریعہ کا بجز اس کے کوئی طریقہ ممکن نہ تھا کہ ابن رشد کی سیرت کے سلسلہ میں موقع بموقع ادکا اضافہ کر دیا جاتا،

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے متعلق جو ایک طول طویل مضمون کتاب میں درج کیا گیا ہے، اوس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ اسکو لاشک فلاسفی کی تاریخ کا ایک حصہ ہمارے زبان میں منتقل ہو گیا جس پر اردو میں شاذ و نادر ہی کچھ لکھا گیا ہو، یہی حصہ جو جس کی بنا پر ابن رشد کی حیثیت اہل مغرب کی نگاہ میں دوبالا ہو گئی ہے، مسلمانوں کے لیے یہ حصہ اسی حد تک صرف دھسپ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مسلمان علماء کی قابل قدر تصنیفات کو اہل مغرب نے کس طرح تعظیم و تقدیس کے ساتھ ہاتھوں ہاتھ لیا اور اصلاح اور تجدید و تاسیس کی جس تحریک کا مسلمانوں میں یہ شہر ہوا تھا کہ وہ زندہ و کفر کا بیخ خیال کی جاتی تھی اسی تحریک نے مغرب میں کیسے کیسے بقایات الصالحات یا دگر چھوڑے اور اپنے نقش قدم پر نشاۃ جدیدہ کی ایسی عظیم الشان عمارت تعمیر کی جو عقل و مشاہدہ کے مضبوط اور استوار ستونوں پر قائم ہے اور جس کو بادئند کے جھونکن کا بھی کچھ خوف نہیں،

مواد تالیف

ابن رشد کا ذکر عربی کتابوں میں بہت کم آتا ہے، عام تاریخی کتابوں میں صرف اوس کے سال وفات ذکر آیا ہے، رجال کی کتاب میں بھی عموماً اس کے ذکر سے خالی ہیں، صرف ذیل کی چند کتابیں دلیل راہ ت سکتی ہیں،

۱۔ طبقات الاطباء ابن ابی صبیحہ، یہ کتاب اطباء کے حالات میں ہے اور اس سلسلہ میں مفید تحقیقات اور مسلمانوں کی علمی ترقیات کے متعلق نادر معلومات اس میں درج ہیں، ابن ابی صبیحہ نے ابن رشد کے حالات قاضی ابومردان الباجی کی روایت سے تحریر کیے ہیں، جو خود اندلس کی اہل حق کے دوران میں ابن رشد کے مجلس اور ہم صحبت رہ چکے تھے،

۲۔ تکملة ابن الابار، محدث ابن بشکوال نے کتاب الصلہ کے نام سے رجال کے حالات میں

ایک کتاب لکھی ہے، اوس کا تملکہ ابن الابر قضاعی نے کیا ہے، ابن الابر ابن رشد سے ایک نسل بعد کا مؤرخ ہے، اور ادون لوگون کی زبانی ابن رشد کے حالات لکھے ہیں جو مدون ابن رشد کی صحبت سے فیضیاب ہو چکے تھے۔
(۳۴) ذیل التملک للانصارى المراكشى، قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عبد الملک الانصارى المراكشى نے ابن الابر کے تملکہ پر ایک ذیل لکھا ہے، اور اس میں ابن رشد کے مزید حالات اوس کے ہم صحبت لوگون کی زبانی روایت کیے ہیں،

(۳۵) تاریخ اندلس لعبد الواحد المراكشى، عبد الواحد مراكشى نے اندلس کی تاریخ میں ابن رشد کے حالات لکھے ہیں، یہ مؤرخ ابن طفیل اور ابن زہر کی اولاد سے ذاتی واقفیت رکھتا تھا اور اندلس میں ایک عرصہ تک قیام پذیر رہا تھا، اس لحاظ سے اس کی روایتیں بھی نہایت مستند ہیں،
(۳۶) کتاب العبرین غیر للذہبی، ذہبی نے کتاب العبرین ۹۷۷ھ کے واقعات کے سلسلہ میں ابن رشد کی ایک طول طویل سوانح عمری لکھی ہے، جو گو دوسروں سے نقل کی گئی ہے، تاہم بعض خاص باتیں بھی اوس میں درج ہیں،

(۳۷) الایضاح المذہب لابن فرحون المالکی، ابن فرحون مالکی نے الایضاح المذہب کے نام سے مالکیوں کا جو تذکرہ لکھا ہے اوس میں ابن الابر سے ابن رشد کا تذکرہ نقل کر دیا ہے،
(۳۸) ابن حمویہ، اندلس کے مشہور سیاح ابن حمویہ نے سیاحت کے حالات ترتیب دیے ہیں جس میں ابن رشد کے متعلق بھی کافی معلومات ہیں، اوس کے اقتباسات مقرئ نے نفع الطیب میں درج کیے ہیں

(۳۹) مشاہیر عرب، یسوی بن جرسن نے جو فرانس کا ایک یہودی اور ابن رشد کا عقیدتمند مقلد تھا اس نام سے مسلمان علماء کا ایک تذکرہ لکھا ہے، جس میں ابن رشد کے حالات نہایت تفصیل سے نقل کیے ہیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب حروف غرائب و لغویات پر مشتمل ہے، اور اسلئے غیر مستند ہے،
میں نے اس کے اقتباسات ریان کے حوالہ سے نقل کیے ہیں،

(۹) تذکرہ ابن رشد، اس نام سے رینان نے فرانسیسی زبان میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے انگریزی میں اس کا ترجمہ ہو گیا ہے۔

(۱۰) آثار الادوار، اس نام سے حال میں بیروت کے دو عیسائی عالمان نے عرب کے مشاہیر رجال کا تذکرہ لکھا ہے، اس کتاب سے ابن رشد کے متعلق بعض ناوہ معلومات حاصل ہوئے،

(۱۱) ابن رشد و فلسفہ، فرح القنون ایڈیٹر الجماعہ نے اسکندریہ سے رینان کی کتاب کا مکمل خلاصہ شائع کیا ہے،

(۱۲) انسائیکلو پیڈیا طبع جدید، ابن رشد کے مضمون کے آخر پر مضمون نگار نے ان کتابوں کی فہرست دیدی ہے، جو یورپ میں ابن رشد پر لکھی گئی ہیں، خیال تھا کہ ضمیمہ میں نقل کر دی جائیگی، مگر افسوس کہ کل کتابیں تقریباً جرمین اور فریچ زبانوں کی ہیں جن کے اساتذہ اُردو دان ناظرین کے لیے حسی ہونگے، ان کتابوں کے علاوہ منک کی کتاب ”تطبیق فلسفہ عرب دیہود“ اور سٹرمولر کی ”ابن رشد کے

فلسفہ کے مبادی و بنیہ“ میں تالیف کے متعلق خاطر خواہ مصالح ملا، اس موقع پر ڈی بوئر کی نایاب کتاب ”تاریخ فلسفہ اسلام“ کا نام لینا بھی ضروری ہے، جس میں مسلمانوں کے فلسفہ سے متعلق نایاب تحقیقات درج ہیں، ان کتابوں میں سے اکثر تقریباً میرے مطالعہ میں رہیں، لیکن مجھے اعتراف کرنا چاہیے کہ رینان

سے جتنا استفادہ میں نے کیا اتنا کسی اور کتاب سے ممکن نہ ہو سکا، اور حتیٰ یہ کہ اگر میں رینان کی قابل قدر کتاب سے غافل رہتا ہوں اس سے استفادہ کرنے میں کوتاہی کرتا تو یقیناً یہ تالیف ناقص رہ جاتی، جا جا علامہ شبلی مرحوم کے مضمون سے بھی اقتباسات مجسہ درج کئے گئے ہیں، اور یہ محض اس بنا پر کہ میں اُن سے زیادہ بہتر اور خوشنالفاظ ہیں اس موقع کے مضمون کو ادا کرنے سے قاصر تھا،

اب اس موقع پر ایک اور بات کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے، رینان کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ایک خاص انجن نے، جو سید علی بلگرامی مرحوم، مولوی عزیز مرزا مرحوم، اور سٹرمولر کی سابق ناظم امور

عامہ ریاست نظام، ایسے بالکل افراد پستل تھی، ڈاکٹر نشی کانٹ پی، ایچ، ڈی سے اس غرض سے
 کرایا تھا کہ کسی موقع پر یہ کتاب اردو میں منتقل کر لیا جائے گی، اس انجمن کی بناء اس غرض سے ڈالی گئی
 تھی کہ فریج اور جرمن کا علمی مواد انگریزی میں منتقل کر لیا جائے تاکہ اس کے بعد اردو میں اس کے
 منتقل کرنے میں آسانی ہو، بہر حال یہ کتاب سکندر آباد کے سرکاری دارالطباعت سے ۱۹۱۳ء میں چھپ کر
 شائع ہوئی، جہاں تک مجھے معلوم ہے اس کتاب کے علاوہ کسی اور ترجمہ کی نوبت نہیں آئی، اور جب یہ
 کتاب چھپ کر تیار ہوئی ہو اس وقت بجز سر حیدری کے کتاب کے مترجم اور ارکان انجمن میں سے کوئی
 بھی دنیا کے پردہ پر زندہ موجود نہ تھا، لیکن اس کتاب کی تالیف سے نہ صرف اس مردہ انجمن کے بانیوں کا
 ایک خاص ارادہ پورا ہو گیا، بلکہ اردو زبان میں ابن رشد سے متعلق ممکن سے ممکن تحقیقات فراہم ہوئیں
 اسی بنا پر اس کتاب میں اس بات کا خاص طور پر التزام کیا گیا ہے کہ رینان کی تحقیقات جہاں تک
 ممکن ہو سکے سمیٹ لی جائیں اور ان نئے مضامین کا اضافہ کیا جائے جسے رینان کی تصنیف خالی ہو،
 گویا اس طرح نہ صرف یہ کہ اردو زبان رینان کی کتاب سے بے نیاز ہو گئی، ایسے مضامین خود اس میں
 منتقل ہو کر آگے جو رینان کی کتاب کا ترجمہ ہونے کے بعد بھی اردو میں منتقل نہیں ہو سکتے تھے،
 آخر میں مجھے ناظم صاحب ندوۃ العلماء، محبی مولوی عبد الماجد صاحب بی، اے، اور مخلصی
 سر معین الدین انصاری (کیمبرج) کا خاص طور پر شکر گزار ہونا چاہیے، کہ یہ اصحاب کتابوں اور قہبات
 کی فراہمی میں مسلسل میدرفین امداد دیتے رہے،

محمد یونس

زنگی محل، لکھنؤ

حصہ اول

تذکرہ ابن رشد

باب اول

مسلمانانِ اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ

(۱) اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت، اسپین میں مسلمانوں کا ورود، مسلمانوں کا علمی شوق، مسلمان خلفاء اور علمی ترقی، علوم شرعیہ کی حالت، علوم شرعیہ کے مصنفین، اوراد کی کتابیں، علم صحت و نحو کی حالت، اسپین کے صوفی و نحوی مجتہدین، علوم لغت و ادب کی

حالت، مجتہدین لغت و ادب،

(۲) اسپین میں علوم فلسفہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ، علوم فلسفہ سے

مسلمانانِ اندلس کی ابتدائی نصرت کا حال، اوس کے اسباب، اندلس میں علوم فلسفہ کا ابتدائی

چرچا، اسحق بن عمران، واسحق بن سلیمان، ابن السیمنہ، احمد و عمر، محمد بن عبدون، مسلمہ، عمر بطی

ابو عبد اللہ الکسانی، خلیفہ مستنصر کا دور حکومت، مستنصر کا کتب خانہ اور اوس کا علمی شوق، خلیفہ عامر

منصور کے دور حکومت میں فلسفہ کا زوال اور اوس کے اسباب، یہودیوں میں فلسفہ کی تدریج

بعض یہودی فلاسفہ والہا کے حالات، فلسفہ کا شباب،

(۱) اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت

عرب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مذہب اختیار کرنے کے بعد ایک صدی کے اندر اندر اپنے ملک سے اٹھ کر گرد و غبار کی طرح دنیا میں اس طرح پھیلے کہ ایک طرف دیوارِ چین سے اون کی وسیع حکومت کا ڈانڈا ل گیا، اور دوسری جانب صحرائے افریقہ کے مغرب میں مجاہدین نے اپنے گھوڑے بحرِ اٹلانٹک میں ڈال دیئے، اور اسی طرح فتح کرتے کرتے وہ یورپ کے اس وسیع جزیرہ غامی میں پہنچے جس کو جزیرہ نما ابریا کہتے ہیں،

ولید بن عبدالملک کا دور حکومت تھا، مسلمان نشہِ فتوحات میں مست تھے، بلادِ اسلامی میں اس سرے سے لیکر اس سرے تک جہاد کی دھوم تھی، کہ موسیٰ بن نصیر والی افریقہ کے حکم سے فلسطین میں طارق بن زیاد لیشی بارہ ہزار بربری فوج لیکر اسپین پر حملہ آور ہوا، اسپین اس وقت ایک گوتھک خاندان کے زیرِ نگین تھا، جو دو ہزار برس سے اس ملک پر حکمران رہتا چلا آ رہا تھا، اس کے دورِ حکومت میں اسپین نہایت زبون حالت پر پہنچ چکا تھا، کاشتکاروں کی حالت پہلے سے زیادہ خراب ہو چکی تھی، زمینداروں کے ظلم کی کوئی حد نہ رہی تھی، غلامی کے عام رواج کا یہ عالم تھا کہ اون کی اولاد مختلف زمینداروں اور ملک کے فوجی افسروں میں ولادت ہی کے وقت سے تقسیم کر دی جاتی تھی، ٹیکس اور خراج کے بارے سے سارا ملک دبا ہوا تھا، غرض چاروں طرف بے اطمینانی اور بے چینی کے آثار نمایاں تھے، ملک کی زراعت برباد ہو رہی تھی، اور باشندے اس سبکی کے عالم میں اپنے حکمرانوں کو دل ہی دل میں کوشے اور دعائیں مانگتے کہ "خدا یا اب ظلم کی حد ہو چکی اب ہم پر رحم کر"۔

گو تمون کا آخری بادشاہ روڈریک اپنے پایہ تخت ٹالیڈو میں آرام کے ساتھ بسر کر رہا تھا کہ یکایک اوس کو خبر ملی کہ مسلمانوں کے لشکر نے سمندر کو عبور کر کے اندرون ملک میں پیش قدمی شروع کر دی ہے، اور غضب یہ کہ سستبلہ والی کونٹ جولین بھی اودن کے ساتھ ہے جو بادشاہ سے اپنی بیٹی کے معاملہ کی وجہ سے سخت ناراض تھا، اور اسی بنا پر ملک و قوم کا دشمن بنا ہوا تھا، یہ خبر سنکر روڈریک یکایک چونک پڑا، اور فوجوں کے اجتماع کا سامان کرنے لگا، والیان ملک کے نام لشکر کشی اور فوجوں کی تیاری کے احکام پہنچ گئے، اور جب اپنے نزدیک وہ فتح کے تمام سامان مکمل کر چکا تو مسلمانوں سے بچ گئی زیادہ فوج ہمراہ لیکر طارق کے مقابلہ کو بڑھا، طارق کے پاس صرف بارہ ہزار بربری سپاہ تھی، اور روڈریک کو اپنی بے انتہا فوج کے ساتھ ملک کے زمینداروں کی عام فوجی اعانت پر بھی بھروسہ تھا، دونوں لشکر دریائے گواڈلیٹ کے کنارہ پر صف آرا ہوئے، لیکن طارق کے پہلے ہی حملہ نے روڈریک کی سپاہ کو نیروز برکرویا، روڈریک کی فوج منتشر ہو کے بھاگی، مسلمان تعاقب کے لیے بڑھے، اسی انتشار کی حالت میں کہا جاتا ہے کہ روڈریک نے ذریا میں گر کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر دیا،

اب میدان صاف ہوتے ہی مسلمان فوجیں ہر چار طرف پھیل گئیں، موسیٰ بن نصیر کو اس فتح کی خبر پہنچی تو وہ ۳۳ھ ہجری میں فوجوں کا ٹڈی دل اپنے ساتھ لیکر شوق جہاد میں کجلی کی طرح کوندتا ہوا اسپین کی طرف چل کھڑا ہوا، اور دروازہ منزلیں ملے کرتا ہوا دشمنوں پر ایک دم آپڑا، عیسائی فوجیں حملہ کی تاب نہ لاسکیں، اور مشرق سے لیکر مغرب تک سارا ملک موسیٰ کے زیر نگین ہو گیا، عیسائیوں کی باقی فوج شمال کے کوہستان کی طرف بھاگ کھڑی ہوئی، غرض تین چار برس کے اندر ہی اندر سارا ملک مسلمانوں کے زیر حکومت آگیا، عیسائیوں اور یہودیوں کی جائیدادیں اودن کے مالکوں کو واپس کی گئیں، مذہبی آزادی کا عام اعلان کر دیا گیا، غیر قوموں کو اپنی شریعت کے مطابق اپنے

قومی مقدمات کے فیصلہ کی اجازت عطا ہوئی، باشندے چین سے بسر کرنے لگے اور ظلم و ستم کی دہکمانیاں جو
گو تھاک پادشاہوں کے دور حکومت میں روزانہ سننے میں آتی تھیں اب وہ قصہ پارینہ بن گئیں،

اب ملک میں امن و امان قائم ہوتے ہی عربوں نے اندرون ملک کی اصلاح کی جانب توجہ
شروع کی، موسیٰ بن نصیر کا بیٹا عبدالعزیز اسپین کا گورنر تھا، یہ نہایت قابل آدمی تھا، مسلمان اور
عیسائی دونوں تو میں اس سے یکساں محبت کرتی تھیں، اس کے دور حکومت میں ملک کی خوشحالی ترقی
کر چلی تھی، کہ یکایک سارے سامان دگرگون ہو گئے، عبدالعزیز کو دشمنوں نے قتل کر ڈالا، اس کے قتل ہوتے
ہی ملک میں ایک عام فساد پیدا ہو گیا، اور گو عبدالعزیز کے بعد بعض قابل اشخاص اندلس کی ولایت پر
مامور ہوئے، لیکن عربوں کے باہمی خانگی فسادات کے باعث ملک کی اصلاح کی جانب کوئی خاطر خواہ
توجہ نہ کر سکا،

لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد مشرق میں ہوا امیہ کی طاقت کا زوال شروع ہوا، کوفہ میں بنی
عباس کی خلافت کا اعلان کیا گیا، اموی شہزادے یا قتل کئے گئے یا بھاگ گئے، ادون میں سے ایک شاہزادہ
عبدالرحمن الداخل نامی بھاگ کر اندلس آیا، شاہی دماغ اپنے ساتھ لایا تھا، تھوڑی ہی مدت میں تمام
سرکش سردارانِ عرب کو زیر کر کے ایک زبردست حکومت قائم کر لی، اس حکومت کے قائم ہوتے ہی
تمام فسادات رفع ہو گئے، اور ملک میں امن و امان پھر قائم ہو گیا، اب عربوں کو ملک کی اصلاح اور
علمی شوق کو پورا کرنے کا موقع ملا،

دین اسلام کے زبردست اثر کی وجہ سے جہاں عربوں کی علمی حالت میں حیرت انگیز طاقت پیدا
ہو گئی تھی، وہاں قرآن کے معجزانہ اثر نے ادون میں علمی شوق بھی خاصا پیدا کر دیا تھا، جنگی مشاغل کے ساتھ
ساتھ قرآن مجید کے معانی پر غور و خوض کرنا، اپنے نبی کے کلام کی جستجو و تلاش، احکام فقہیہ کا اخبار نبوی سے
استنباط، اخبار نبوی و آثار صحابہ کا حفظ و روایت، یہ ادون کے دن رات کے مشاغل تھے، یہ دیکھ کر حیرت

ہوتی ہے کہ ساری قوم کی قوم انہیں مشاغل میں ایک دم مصروف تھی،

لیکن اب بنو عباس کے ابتدائی دور حکومت میں مسلمانوں میں تصنیف و تالیف کا شوق بھی پیدا ہو چکا تھا، امام ابو حنیفہ کو ذہن اپنے اصحاب کے ساتھ تدوین فقہ میں مشغول تھے، اور امام مالک مدینہ میں، محمد بن اسحق مغازی و تیسر کی ترتیب میں مشغول تھے، حدیث میں جو اس زمانہ کا نہایت متبرک اور ضروری فن تھا امام مالک نے موطا تصنیف کی، جس کی دور دور شہرت ہو گئی، ابن زیاد قرطبہ (اندلس) سے

چل کر اس کی سماعت کے لئے مدینہ حاضر ہوئے، اور یہاں سے بامرواندلس واپس جا کر وہاں درس حدیث

شروع کیا، اسی طرح یحییٰ بن یحییٰ مصمودی ایک بربری نو مسلم کو بھی خدمت دین کا شوق پیدا ہوا، امام

مالک کی خدمت میں حاضر ہو کر موطا کی سماعت کی، کچھ ابواب چھوٹ گئے تھے، وطن واپس جا کر ابن زیاد

قرطبہ سے تکمیل کی، اب آتش شوق اور مشتعل ہوئی، اور تحصیل فقہ کا خیال پیدا ہوا، دوبارہ مدینہ واپس

آئے، یہاں امام مالک کا انتقال ہو چکا تھا، مجبوراً امام کے شاگرد ابن القاسم سے مدینہ میں رہ کر، اور

اشبہ اور سمحون سے مصر و افریقہ جا کر، فقہ کی تکمیل کی اور وطن واپس آئے، تمام ملک میں اون کی

دعوت پچ گئی کہ امام مالک کے شاگردوں سے مستفیض ہو کر یحییٰ وطن آئے ہیں عبد الرحمن الداخل کا انتقال

ہو چکا تھا، اوسکا بیٹا ہشام سریر آراء حکومت تھا، اوس نے خدمت قضا یحییٰ کے سامنے پیش کی، اب

یحییٰ سارے اندلس کے قاضی القضاۃ تھے، اور بادشاہ کی ناک کے بال بنے ہوئے تھے، ہشام کی

ارادت کی یہ حالت تھی کہ وہ کوئی کام بلا اون کے مشورہ کے نہیں کرتا تھا، اوفھون نے ملک کی

اصلاح میں خاطر خواہ کوشش شروع کی، اور دیکھتے ہی دیکھتے سارا ملک باغ و بہار بن گیا،

غرض مشرق میں علوم دینیہ کی تدوین و ترتیب کا جو عام مذاق پیدا ہو گیا تھا اوس کا اثر اس

دور دراز اسلامی نوآبادی تک بہت تھوڑے عرصہ میں پہنچ گیا، ان تمام اسلامی ممالک میں علمی تعلقات

قائم تھے، لوگ مغرب سے مشرق کا سفر تحصیل علم کی غرض سے کیا کرتے تھے، مشرقی فقہاء کے تلامذہ

دور دو پھیل چکے تھے تکمیل علم سے فراغت حاصل کر کے وطن کی جانب لوگوں کی دایسی کا تانا بندا ہوا تھا، چنانچہ پہلے پہل جو مشاہیر مشرق سے تکمیل علم کر کے وطن واپس آئے اون میں یہ چند فضلا رفاصل شہرت رکھتے ہیں، زیاد ابو عبد اللہ قرطبی (المتوفی ۱۹۹ھ) یحییٰ بن یحییٰ مصمودی بربری (المتوفی ۲۳۴ھ) عبد الملک بن حبیب سلمیٰ الترمذی سہ قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ ان لوگوں نے وطن اگر ملک کی علمی ترقی میں بڑا حصہ لیا اور اون کے تلامذہ سارے ملک میں پھیل گئے، اُمراءِ اندلس نے قدر دانی کے خیال سے اون لوگوں کے سامنے بڑے بڑے عہدے پیش کیے، چنانچہ یحییٰ مصمودی اور قاضی ابو عبد اللہ عرصہ تک قرطبہ میں قاضی القضاۃ رہے ہیں، یحییٰ مصمودی کے متعلق تم اوپر پڑھ چکے ہو کہ کوئی کام بلا اون کے مشورہ کے عمل نہیں پاتا تھا، اُمراءِ اندلس کی ان فیاضیوں اور قدر دانیوں کی بدولت علوم اسلامی کا خوب نشوونما ہوا، اور ایک ہی نسل کے اندر اندر فقہ و حدیث اور دیگر علوم شرعیہ میں مشرق کی دستِ نگرہی سے مغرب بے نیاز ہو گیا، اور خود اندلس ہی میں سمعون، اشہب، ابن القاسم اور دیگر تلامذہ امام مالک جیسے متبحر علماء و فقہاء پیدا ہو گئے، اور علم کا شوق ایسا بڑھا کہ اندلس کے ایک عامی سے عامی شخص کو بھی یہ نکرہ انگیز رہنے لگی کہ اکتسابِ علم کر کے دوسروں سے سبقت حاصل کرنا چاہیے، کیونکہ ان دنوں اندلس میں یہ عام دستور تھا کہ ناخواندہ اشخاص ذلیل سمجھے جاتے تھے، اور مشکل سے کوئی شخص ناخواندہ رہ جاتا تھا مورخ ابن سعید کا بیان ہے کہ اندلس کے لوگ علم کے نہایت شوقین ہوتے ہیں اور جو شخص پڑھا لکھا نہیں ہوتا اس کو لوگ ذلیل نگاہوں سے دیکھتے ہیں،

لیکن باوجود اس کے اندون جن علوم کی قدر اندلس میں زیادہ تھی وہ علوم شرعیہ تھے، تلامذہ قرآن میں ساتوں قرأتوں کی رعایت زیادہ ملحوظ رہتی تھی، لوگوں کو حدیث کی روایت کا زیادہ شوق تھا، محدثین کی عزت کی جاتی تھی، فقہ دانی بھی ایک معزز مشغلہ تھا، لوگ فقہ میں عبور حاصل کرنے کی

کوشش کرتے تھے، اور اندلس کے فقہاء، عموماً اخلاقیات مذاہب نیز صحابہ و تابعین کے اختلافات سے گہری واقفیت رکھتے تھے، اور مجامع و مجالس میں ان مسائل پر خوب بحثیں ہوتی تھیں، فقہ دانی کے اعزاز کی حالت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ لوگ جس بادشاہ یا عالم یا شاعر کے زیادہ گرویدہ ہو جاتے اس کو فقہیہ کہنے لگتے، البتہ اصول فقہ کی جانب لوگوں کو زیادہ رغبت نہ تھی، اور نہ علماء اس فن میں زیادہ تصنیف و تالیف کے عادی تھے، ابن الریب التیمی القیر دانی نے عبد الوہاب بن احمد بن عبد الرحمن ابن حزم کے نام ایک خط بھیجا تھا جس میں علمی حیثیت سے اہل مشرق و اہل مغرب کا مقابلہ کر کے یہ لکھا تھا کہ جس پایہ کے علماء مشرق میں پیدا ہوئے ہیں اوس پایہ کے علماء اندلس میں نہیں پیدا ہوئے، حافظ ابو سعید بن حزم کو جو اس خط کی اطلاع ہوئی تو اونھوں نے ابن تیمی قیر دانی کے نام ایک رسالہ کا رسالہ لکھ کر بھیجا جس میں علماء مشرق و علماء مغرب کا مقابلہ کیا ہے، ابن سعید نے جو اندلس کا مایہ ناز اسلامی مؤرخ گذرا ہے اس مکالمہ کو اپنی تاریخ میں درج کیا ہے، اور اس کے بعد اپنی طرف سے بھی اس پر ایک ذیل لکھا ہے، یہ مکالمہ اور اوس کا ذیل دونوں دھسپ میں، کیونکہ ابن سعید اور ابن حزم دونوں کا پایہ تحقیق علمی اور دیانت و عدالت میں بڑا ہوا ہے، اور ابن حزم تو بڑے پایہ کے محدث ہیں جن کا تذکرہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں لکھا ہے،

ابن حزم کے بیان کے مطابق اندلس کے مصنفین علوم دینیہ کا پایہ اتنا بڑا ہوا تھا کہ اون کے مقابلہ کے علماء مشرق میں کیا ہ تھے، ابی عبد الرحمن نقی بن غلد نے جو تفسیر لکھی ہے وہ ابن جریر طبری کی تفسیر سے بہت زیادہ متعلق ہے، اسی طرح نقی بن غلد نے حدیث میں مصنف کیس لکھی ہے، جس میں ایک ہزار تین سو صحابہ سے ابواب فقہ کی ترتیب کے مطابق حدیثیں روایت کی ہیں، گویا وہ مصنف اور سند و نزول کے کام آتی ہے، اس مصنف کی دوسری کتاب مصنف صغیر ہے، جو مصنف ابی بکر بن شیبہ اور مصنف عبد الرزاق

کے طرز پر لکھی ہو، اور ان دونوں کتابوں کا باری تحقیق و استناد میں اتنا بڑا ہوا جو کہ اہل اندلس جو صحیح مسلم کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کہتے ہیں ان کے نزدیک ان دونوں کا رتبہ صحیح مسلم کے بعد ہے۔ اس طرح ابن جازی اور قاضی منذر بن سعید کی کتاب احکام القرآن فقہی تفسیر میں بڑے پایہ کی کتابیں ہیں ابن عبد البر کی کتاب التمهید فقہ حدیث میں اور کتاب الاستاذ کا روافیات فقہ میں اور ابن الفرضی کی کتابیں اسماء الرجال میں بے نظیر کتابیں ہیں،

علوم شرعیہ کے علاوہ علوم ادبیہ میں بھی اہل اندلس کافی مہارت رکھتے تھے، اور ان علوم کا بھی اہل اندلس کو کافی ذوق تھا، البتہ روزمرہ کی عام بول چال میں صر فی و نحوی تو اعد کی مراعات نہ کرتے تھے، بلکہ بول چال میں لفظی رعایت ان کی زبانوں کو ثقیل معلوم ہوتی تھی، مورخ ابن سعید کا بیان ہے کہ اہل اندلس کی روزمرہ کی بول چال تو اعد صرف و نحو کے لحاظ سے اتنی غلط ہوتی تھی کہ مشرقی زبان دان جو اندلس آتے تھے اہل اندلس کی بول چال پر ہنستے تھے، ہاں ان کی تحریری زبان نہایت اچھی تھی اور اس میں وہ ترسل اور انشاء پر دازی پوری صرف کر دیتے تھے، لیکن باوجود اس کے علم صرف و نحو کا مذاق اندلس میں اتنا بڑا ہوا تھا کہ کسی علم و فن کے مصنف کے کلام خواہ وہ اپنے فن میں کسی رتبہ اور کسی پایہ کا ہو، صر فی و نحوی کم مانگی کا اظہار ہوتا تو وہ لوگوں کی نگاہوں سے گر جاتا، یہی وجہ تھی کہ اندلس کے علماء مشرق کے سیویہ اور خلیل سے بالکل بے نیاز تھے بلکہ ان کے ہاں ابن شلوبینی کا پایہ سیویہ اور خلیل سے کچھ کم نہ تھا، یہ لوگ خود اپنے فن کے مجتہد تھے اور اندلس کو تو اعد صرف و نحو میں اہل مشرق سے بے حد اختلاف تھا،

چنانچہ اندلس کے صر فی و نحوی مجتہدین میں ابو علی الشلوبینی، ابن مالک، ابن الحاجب ابن سیدہ، ابن خروف رندی، حسن بن عصفور الاشیل، ابن طراوہ، سیلی، وغیرہ نہایت پایہ کے

لوگ گزرے ہیں، ابوعلی شومینی کی کتاب التوطیۃ، کتاب سیبویہ کے مثل مستند اور معتبر سمجھی جاتی تھی،
 صرف و نحو کی طرح لغت اور ادبیات نظم و نثر میں بھی اہل اندس نے کمال پیدا کیا تھا، شومین
 طرح طرح کے نئے نئے طرز پیدا کئے تھے، اور اس کے ساتھ غناد و موسیقی میں بھی اہل بغداد سے بے نیاز
 تھے، ہارون رشید کے استحقاق موصی اور فارابی کے مقابلہ کے موسیقی دان اندس میں زریاب منفی
 اور حکیم ابن باجر جیسے باکمال تھے، خلیل نے مشرق میں کتاب العین لکھی، جس کو حروف معجم کے ترتیب
 کے مطابق ثلاثی اور رباعی اور خماسی الفاظ کی ترتیب و زنی کے لحاظ سے مرتب کیا، اس کے
 مقابل ابن سیدہ نے اندس میں کتاب الحکم اسی طرز پر لکھی اور اس میں جدت یہ کی کہ مشتقات اور
 تصاریف الفاظ جن کو خلیل نے اپنی کتاب سے خارج کر دیا تھا، ابن سیدہ نے اون کو بھی داخل کر لیا،
 مشرق میں جوہری نے صحاح لکھی، اور ابوجعفر بن محمد بن حسین نے ابن سیدہ کی کتاب الحکم کو
 جوہری کی کتاب الصحاح کے طرز پر نئے سرے سے ترتیب دیا، ابوالفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی
 آغانی کے موضوع پر نہایت بہترین کتاب ہے، جس میں راگنیوں کی تشریح و تفصیل کے ساتھ مقامات
 جغرافیہ، رجال کی تاریخ، بادشاہوں کے حالات، غرض سبھی کچھ ہے، لیکن اس کے مقابل
 یحییٰ خدیج مرسی کی کتاب الاغانی الاندلسیہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے، اور خاص اندس کے راگوں
 کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ادب و نثر میں ابی عبد اللہ شقوری کی کتاب سراج الادب کتاب النواہر
 کے طرز پر ابی عبید بکری کی کتاب اللالی کتاب الامالی کے طرز پر بہترین کتابیں ہیں، اور مقابلہ لکھی گئی ہیں،
 شعرا میں احمد بن محمد بن دراج مصلی کا بایہ تنبی سے کچھ کم تھا، ابن دراج مصلی کے علاوہ جند بن
 حاجب، احمد بن عبد الملک بن مردان، اغلب بن شعیب، محمد بن شخص، احمد بن فرن، عبد الملک بن
 سعید مرادی، اندس کے مشہور بے نظیر شعرا گزرے ہیں،

اسپین میں علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ

اوپر کے بیانات میں پڑھا ہو گا کہ اسپین میں مسلمانوں نے کس قدر جلد علمی ترقی شروع کی اور کس قدر جلد انھوں نے ادب، تاریخ، حدیث، قرآن، لغت وغیرہ میں مشرقی مسلمانوں کے مساوی درجہ حاصل کر لیا، لیکن اگر علوم و فنون کی اس فہرست میں کسی علم کا نام تم نہ پاؤ گے تو وہ فلسفہ کا نام ہے، فلسفہ سے مسلمانان اندلس نفرت کرتے تھے،

حقیقت یہ ہو کہ اسپین میں مسلمانوں کی علمی زندگی ممالک مشرقیہ کی نسبت سے بالکل جداگانہ حالت رکھتی تھی، ممالک مشرقیہ میں علم و فن کی ابتدا دولت عباسیہ سے ہوئی جس کا صدر مقام عرب سے باہر اور عجم کے قریب بغداد تھا، عباسی حکومت کا مایہ خیر پارس اور عیسائی قوین تھیں جن کا ہر قسم کا لٹریچر اس وقت تک زندہ موجود تھا، ان کے میل جول سے عباسی ارکان حکومت کو خود بخود علوم عقلیہ کا شوق پیدا ہوا، کتابوں کے ترجمہ کے لیے جو لوگ مقرر کیے گئے وہ صابی، عیسائی، یا پارسی تھے، انھوں نے عربی میں ہر طرح کی کتابوں کا ترجمہ کیا، ان میں بعض عربی کے انشا پر داز بھی تھے، انھوں نے اپنے مذہبی اور لہجہ خیز خیالات کو عربی زبان کے ذریعہ سے شائع کیا، غرض ان محکوم قوموں کی آمیزش سے اسلامی علوم و فنون میں ابتدا ہوا، یہی فلسفہ کا رنگ آگیا تھا، گو ایک مدت تک فقہاء اور محدثین اپنا دامن پکاتے رہے، لیکن آخر کار ان کو بھی عام شاہراہ اختیار ہی کرنا پڑی، فلسفیانہ خیالات کے عام رواج سے محدثانہ طریق استدلال کا اثر لوگوں پر کم ہوتا تھا، اور طبیعتیں منطقیانہ دلائل کی خوگر ہو گئی تھیں،

لیکن اسپین کی حالت اس سے بالکل مختلف تھی، اسپین میں اسلامی حکومت کی ترکیب بالکل بنے میل تھی، یعنی عرب کے سوا کسی دوسری قوم کا شائبہ نہ تھا، اور بربری قبیلے تو علمی و دماغی حالت کے اعتبار سے کسی گنتی شمار میں نہ تھے، عرب کے قبائل اس کثرت سے وہاں جا کر آباد ہو گئے تھے، کہ اسپین، حجاز و نجد کا ایک ٹکڑا بن گیا تھا، مفتوح قوموں کا بھی کوئی علمی لٹریچر زندہ موجود نہ تھا، اور تھا تو اس قدر کمزور تھا کہ فاتح لٹریچر پر کچھ اثر نہیں ڈال سکتا تھا، مذاہب نفی میں سے جس مذہب کا یہاں رواج ہوا وہ مالکی مذہب تھا جو عرب کے دل و دماغ کا آئینہ تھا، ان اسباب سے ملک کی آب و ہوا میں عربیت، عربیت میں مذہب، اور مذہب میں تعصب و تشف کا اثر آ گیا تھا،

اس کے علاوہ مشرق میں خلیفہ مامون کے عہد میں جو بنو عباس کے علمی شوق کے شباب کا زمانہ تھا اعتزال ملک میں برسرِ اقتدار تھا، بعض خلفاء خود محضر لی ہوئے ہیں، اعتزال نے اس زمانہ میں فلسفیانہ لب و لہجہ اختیار کر لیا تھا، ابتدا میں اعتزال ہی فلسفہ کی عام اشاعت کا باعث ہوا لیکن اسپین میں حالت اس کے برعکس تھی، وہاں فرقہ وارانہ نزاعات ہی کا وجود نہ تھا، اور اعتزال کا تو نام بھی کسی نے نہ سنا تھا، لوگ زیادہ تر نفی مباحثات اور علمی زندگی کے مسائل کی چھان بین میں مصروف رہتے تھے، ان تمام اسباب کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین میں عوام کسی کو فلسفہ و منطق میں مشغول دیکھتے تو زندیق کا خطاب دیتے، اور اگر اس کی زبان سے کوئی آزادانہ فقرہ نکلتا تو بغیر اس کے کہ حکومت سے چارہ کار کے مشدعی ہوں خود اس کی زندگی کا فیصلہ کر دیتے تھے، مورخ مقرر کا بیان ہے کہ اندلس میں لوگ ہر طرح کا علم و فن حاصل کرتے ہیں، لیکن فلسفہ اور نجوم کو بڑا جانتے ہیں، خواص اور احرار کو بیشک ان علوم کا شوق ہے، مگر

وہ بھی عوام کے خوف سے اپنے شوق کو چھپاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور علوم عقلیہ میں جو لوگ
کتابیں تصنیف کرتے تھے وہ اپنی کتابوں کو سید چھپاتے تھے، چنانچہ خلیفہ مامون ابن منصور کے
حکم سے ابن حبیب اشبیلی فلسفہ میں منہمک رہنے کی پاداش میں قتل کیا گیا، اسپین میں فلسفہ سے جو
عام نفرت پھیلی ہوئی تھی اس کا یہ عالم تھا کہ ابن باجہ کا ایک ہم عصر فاضل عبد الملک بن داہب
اشبیلیہ میں انھیں مشاغل میں مصروف رہتا تھا، لوگوں نے اسے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنے
فلسفہ کے درس کو فلسفہ کے صرف اون چند موٹے مسائل پر محدود کر دے جو مذہبی عقائد
کے خلاف نہیں ہیں، چنانچہ جب اس نے اپنی جان کو خطرہ میں پایا تو اپنے تلامذہ کو عام
جماس میں مسائل فلسفہ پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، نیز اپنی تصنیفات میں بھی اس نے
اس طور پر ترنیم کر دی کہ لوگوں کو گرفت کی گنجائش باقی نہ رہی، اسی طرح اشبیلیہ میں
ایک اور فلسفی مطران نامی رہتا تھا، فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث اس کے اہل شہر
اس کو مٹھ سجتے، اور اس کے ساتھ مجالست و مواصلت سے پرہیز کرتے تھے، اور جو کتابیں
وہ تصنیف کرتا تھا وہ کیڑوں کی خوراک کے کام آتی تھیں کیونکہ لوگ ان کے مطالعہ کو ناپسند کرتے تھے
لیکن بائیسہ مشرقی ممالک سے علمی تعلقات قائم تھے، یعنی تحصیل علوم کے لیے اسپین سے لوگ
مشرق کو آتے جاتے رہتے تھے، اور یہاں کے اہل کمال قدردانی کی امید پر مغرب کا سفر کرتے تھے
اور اگرچہ مغرب سے مشرق کا سفر کرنے والوں میں زیادہ حصہ اون لوگوں کا ہوتا تھا جو مشرق کے
ائمہ سے فقہ و حدیث کی ساعت کے لئے سفر کرتے تھے، لیکن اون میں کبھی وہ لوگ بھی نظر آ جاتے تھے
جنہیں منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق مشرق کھینچ لاتا تھا، منطق و فلسفہ کی کتابوں کا ترجمہ پہلے پہل
عربی زبان میں مشرق میں کیا گیا، اور پہلے پہل ان علوم کا چرچا بھی مشرق ہی میں ہوا، لہذا اہل

مغرب کے لیے ان علوم کی تحصیل کی غرض سے مشرق کا سفر ناکزیر تھا، غرض ان دور دراز ممالک کے باہمی علمی تعلقات کی بنا پر اسپین اور مراکش میں بھی کبھی کبھی فلسفہ کا جلوہ نظر آ جاتا تھا۔ پہلے ان اطراف میں اس فتنہ کا پتہ تیسری صدی ہجری سے چلتا ہوا، اسحق بن عمران بغداد کا ایک مشہور طبیب تھا، وہ زیادہ اشد بن ثعلب کے زمانہ میں ازریقہ گیا، زیادہ اشد بن ثعلب نے اوس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، چنانچہ مغرب میں اوس کی ذریعہ سے طب و فلسفہ کا ظہور ہوا، اس پہلے مغرب میں لوگ فلسفہ سے واقف نہ تھے،

اسحق کے شاگرد اسحق بن سلیمان نے اپنے استاد سے زیادہ ان فنون میں کمال حاصل کیا، یہ یہودی تھا، مصر میں کمالی کا پیشہ کرتا تھا، وہاں سے قیروان آیا اور یہیں سکونت اختیار کر لی اسحاق بن عمر بن یحییٰ طب و فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، اس کے بعد اسماعیلیوں کے پہلے داعی عبید اللہ المبدی کا طبیب خاص مقرر ہوا، منطق و فلسفہ کا بڑا ماہر تھا، ۲۳۰ھ میں وفات پائی، انبیاء میں اس کی ایک کتاب بتان الحکمتہ نامی ہے، اور منطق میں بھی اس کی ایک تصنیف مدخل کے نام سے موجود ہے،

لیکن ابھی تک یہ فتنہ باہری باہر تھا، یعنی خاص اسپین کے حدود اس آشوب سے پاک تھے اس زمانہ کے قریب قریب ایک شخص ابن اسمیہ نامی خاص اندلس سے تحصیل علوم کے لیے مشرق روانہ ہوا، یہ خود فتنہ، حدیث کا ماہر تھا، اس کے سفر کی اصلی غرض محض فلسفہ کی تحصیل تھی، مشرق سے جب یہ واپس آیا تو مشرق کے دو تحفے اپنے ساتھ لایا جن سے اس کے اہل ملک پہلے ناداقت تھے، یعنی اعتزال اور فلسفہ، اب اس کی نقد و انی میں اعتزال و فلسفہ کی بھی آمیزش ہو گئی، اس نے ۳۱۵ھ میں وفات پائی،

اب منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق اسپین کے باشندوں میں اتنا بڑھا کہ احمد عمر و حقیقی بھائی ۳۳۰ھ میں خاص انہیں علوم کی تحصیل کی غرض سے بغداد گئے، اور ۳۵۰ھ میں واپس آئے،

یہاں خلیفہ حکم نے اون کو اپنے خاص درباریوں میں جگہ دی، اور جب مدینۃ الزہراء اوس نے آباد کیا تو ان دونوں کو بھی دین رہنے کا حکم دیا گیا، ایک اور مشہور فاضل محمد بن عبدون اکیلی نے بھی اسی غرض سے ^{۳۷۳} مسیح میں ممالک مشرقیہ کا سفر کیا اور ابوسلیمان محمد بن طاہر سیستانی بغدادی سے جو اس زمانہ میں سب سے بڑا منطق دان تھا منطق و فلسفہ کی تحصیل کی اور ^{۳۷۶} مسیح میں اپنے وطن واپس آیا، حکم کے دور حکومت میں قرطبہ میں ایک اور فاضل مسلمہ بن احمد صیقلی کی بڑی شہرت تھی، وہ علوم ریاضیہ کا ماہر تھا، جب اوس نے ^{۳۷۷} مسیح میں وفات پائی جو تو اوس کے تلامذہ ابن اسحاق ابن الصفار، زہرا دی، کرمانی، ابن خلدون حضری، وغیرہ علوم عقلیہ کے درس و اشاعت میں مشغول تھے، اور ان لوگوں نے فلسفہ و افون کی ایک مقبول تعداد ملک میں پیدا کر دی تھی، مسلمہ بن احمد کو علم کیمیا اور سحر و طلسمات میں بھی کافی دخل تھا، اس کی دو کتابیں رتبہ الحکیم علم کیمیا میں اور غایۃ الحکیم سحر و طلسمات میں بہت مشہور ہیں غرض ایک ہی صدی کے اندر اندر اندلس کی علمی حالت میں اس قدر انقلاب ہو گیا کہ یا تو لوگ منطق و فلسفہ کے نام سے پہلے چراغ پا ہوتے تھے، اور یا اب لوگوں کو ان علوم کا اتنا شوق بڑھا کہ ابو عبد اللہ الکتانی کا خود بیان ہے (جن نے ^{۳۷۸} مسیح میں انتقال کیا) کہ جب وہ منطق کی تکمیل کرنی چاہی تو محمد بن عبدون جبلی کے علاوہ فلسفہ و افون کی ایک جماعت کثیر مثلاً ^{۳۷۹} عمر بن یونس، احمد بن حکم، محمد بن ابراہیم، محمد بن مسعود بجائی، محمد بن سیمون، قید بن نجم، سعید ابن نوح، ابو ابحارث اسفقت، ابو مرین بجائی، مسلمہ بن احمد صیقلی، موجود تھے، اور ابن الکتانی نے ان سب کی شاگردی کا فخر حاصل کیا، ان مشہور فلسفہ و افون کے علاوہ عبد الرحمن بن اسمعیل، ابن داندنجی (متوفی ^{۳۸۰} مسیح)، عمر بن احمد شبلی (متوفی ^{۳۸۱} مسیح)، ابن جلیل، اور عمر بن عبد الرحمن کرمانی، بھی اندلس کے مشہور فلاسفہ ہیں، عبد الرحمن بن اسمعیل نے اپنے وطن میں

شہرت حاصل کر کے خلیفہ عام منصور کے زمانہ میں جب فلسفہ شاہی عتاب میں تھا، مشرق کا سفر کیا، اور وہیں سکونت اختیار کر لی، اور عمر بن عبد الرحمن کرامانی نے منطق و فلسفہ کی تحصیل کی غرض سے صحرا نوردی اختیار کی، اور حران کے جانی نقلا سے علوم کی تحصیل کر کے وطن واپس آیا، پہلے پہل رسائل اخوان الصفا کی اشاعت اندلس میں اسی نے کی ہے، ^{۳۵} مشہد میں انتقال فرمایا

لیکن باوجود اس کے فلسفہ دانوں کا ایک بہت بڑا گروہ ملک کے اندر پیدا ہو گیا تھا جو آہستہ آہستہ ملک کی علمی حالت میں انقلاب پیدا کر رہا تھا، اب بھی ایسے لوگوں کی ملک میں کمی نہ تھی جو فلسفہ کی عداوت میں ہر قسم کے جوہر و فساد کو رد رکھتے تھے، کتابوں کے نذر آتش کرنے میں اون کو باک نہ تھا، فلسفیوں کے قتل کرنے میں اون کو خوشی ہوتی تھی، اون کے مال و جائیداد کے لوٹنے سے اونھیں پرہیز نہ تھا، غرض فلسفہ کی عداوت میں وہ سب کچھ کرنے کے لیے ہر وقت تیار رہتے تھے، یہ گروہ عوام الناس کا تھا، جو زیادہ تر بربری قبائل پر مشتمل تھا، اسپین کی اس میں کچھ تخصیص نہیں، ہر ملک میں عوام الناس کے گروہ کو کچھ شخصی امتیازات سے نفرت سی ہوتی ہے، اور یہ نفرت اس وقت زیادہ بڑھ جاتی ہے جب دین کے نام سے شخصی امتیاز پر حملہ کیا جاتا ہے، اس کے علاوہ اسپین میں مسلمانوں کی جو حالت تھی وہ بھی زیادہ تر اسی کی مقتضی تھی کہ فلاسفہ کے گروہ کو نظر انداز کر کے عوام الناس کی قوت سے فائدہ حاصل کیا جاوے، مسلمان گواسپین میں جا کر بس گئے تھے، لیکن وہ ان کی عیسائی تو میں اپنے منصب مذہبی کی وجہ سے ہمیشہ مسلمانوں کو اجنبی سمجھا کین، اور جب خلیفہ منذر کے بعد نبی امیہ کی حکومت میں ضعف پیدا ہوا تو متعدد چھوٹی چھوٹی مسلمان ریاستوں کے ساتھ کاسٹل اور لیون کے شمالی صوبوں میں عیسائیوں نے بھی زور باندھ کر اپنی ایک نئی ریاست علیحدہ قائم کر لی جو برابر قوت حاصل کرتی رہی، جب یہ عیسائی ریاستیں

مسلمانوں پر حملہ کرتے تو اندرون ملک کے عیسائی بھی اون کا ساتھ دیتے اور اس طرح مسلمانوں کو ہمیشہ جہاد میں مشغول رہنا پڑتا، اس بنا پر اندس کے خلفاء بھی زیادہ تر عوام الناس کی قوت کو ترقی دینے کی کوشش کرتے اور اون کی مدد کو اپنا شریک حال بناتے، یہی وجہ تھی کہ اندس میں دربار ہمیشہ علماء و فقہاء کے ہاتھ میں رہا، اور فلسفہ و انون کو مستقل طور پر کبھی عروج نصیب نہیں ہوا،

جس زمانہ میں اسپین میں فلسفہ کا ابتدائی چرچا شروع ہوا ہے، عبدالرحمن اوسط سیر آرائے حکومت تھا، یہ بہت دلیر بادشاہ تھا، یہ جس وقت تخت پر بیٹھا ہے، ملک میں عام بد نظمی پھیلی ہوئی تھی، ہر چار طرف نئی نئی ریاستیں پیدا ہو گئی تھیں، عیسائیوں کی طاقت بھی زور پر تھی، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب اسپین میں اسلام کا خاتمہ ہے، لیکن عبدالرحمن نے تخت پر بیٹھے ہی جدید انتظامات شروع کر دیئے، باغیوں کا سرکچلا، نئی نئی ریاستوں کو پھر سے فتح کر کے اپنی حدود و ملکات میں شامل کیا، اور جب اندرون ملک کے انتظامات سے فرصت پائی تو جہاد کا عام اعلان کر کے والنسیرون اور باقاعدہ لشکر جہاد کی جماعت کثیر کو ساتھ لیکر شمال کی عیسائی ریاستوں پر چڑھ دوڑا، لیکن افسوس ہو کہ باوجود متواتر حملوں کے یہاں اوس کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی، ان چاروں ہی ملکوں کے اندر عیسائیوں نے کچھ اس طرح مورچے قائم کیئے تھے کہ خارجی غنیمت تک کر واپس چلا جاتا، اور یہ پھر اسی طرح امن و آمان سے سیر کرنے لگتے، عبدالرحمن نے اپنے بچا ہ سالہ عہد حکومت میں جس کو مسلمان مورخین "عہد زرین" کہتے ہیں، عیسائیوں پر متواتر حملہ کر کے عوام میں اس قدر شہرت اور مقبولیت حاصل کی کہ لوگوں کو عہد صحابہ یاد آگیا، اور جب وہ مراہجہ لوگ اوس کو یاد کر کے آٹھ آٹھ افسور دتے تھے، اور شعرا نے اس موقع پر بنظیر مرثیہ تصنیف کر کے اوس کی یاد کو دلون سے محو ہونے دیا،

عبدالرحمن کے بعد جب ششمہ میں اوس کا بیٹا الحکم المستنصر تخت پر بیٹھا تو لوگوں کو اس سے
 بے انتہا توقعات تھیں، اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہ بھی اپنے باپ کی طرح عوام میں مقبولیت حاصل کرے گا،
 عیسائیوں کی خارجی اور داخلی طاقتوں کو شکست دے گا، اور اسلام کی حمایت میں اپنا حق من قربان
 کر دے گا، لیکن خوبی قسمت سے حکم کی طبیعت کو ان مشاغل سے کوئی لگاؤ نہ تھا، وہ مرو میدان نہ تھا جو
 جہاد میں اپنی طاقت صرف کرتا، علم کا شوقین تھا، عوام اناس کا دشمن تھا، اہل علم خاکر فلسفہ و انون
 کے گردہ سے اوس کو قدرتی لگاؤ تھا، وہ خود بہت بڑا عالم اور رجائے انساب، اور تاریخ کا ماہر تھا، اسکے
 ساتھ محدث بھی تھا، قاسم بن ابیص، احمد بن رحیم، محمد بن عبدالسلام خٹنی، اور زکریا بن خطاب، جیسے اجلہ
 محدثین سے حدیث حاصل کی تھی، ثابت بن قاسم اور دیگر اجلہ محدثین سے اس کو روایت کی اجازت بھی حاصل
 تھی، ان ذاتی اوصاف کے علاوہ اہل علم کا قدر جان اور مطالعہ کا بھی عید شوقین تھا، چنانچہ ابو عبد اللہ
 اقلانی، صاحب کتاب الامالی جب بغداد سے اندلس آیا تو حکم نے اس کی شہانہ خاطر مدارات کی، اس کو
 کتابوں کے جمع کرنے کا اتنا شوق تھا کہ اس کے قاصد دمشق، بغداد، قاہرہ، مرو، بخارا غرض ہر علمی مرکز
 میں اس غرض سے چھوٹے ہوئے تھے کہ جب کہیں کوئی نئی کتاب تصنیف ہو تو وہ سب سے پہلے حکم کے کتب خانہ
 کے لیے اس کا ایک نسخہ فراہم کریں، قاصدوں کے علاوہ کتب فروشوں اور تاجروں سے بھی اس کی رعایت
 رہتی تھی جو دور دور سے اس کے لیے نادر کتابیں فراہم کر کے لاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ واقعہ قابل ذکر ہے
 کہ ابو الفرج اصفہانی جب اپنی کتاب الاغانی کی تصنیف سے فارغ ہوا تو حکم نے اطلاع پاتے ہی اپنے قاصد
 کے ذریعہ ایک ہزار درہم مصنف کے پاس اس غرض سے بھیجے کہ اس کتاب کے پہلے نسخہ کو حکم کے کتب خانہ کے
 لیے محفوظ کر لیا جائے، اسی طرح قاضی ابوبکر ابهری جب مخقر بن عبدالحکم کی شرح سے فارغ ہوئے تو اوان
 سے بھی کتاب کا پہلا نسخہ حکم نے اسی طرح حاصل کیا، غرض ان مختلف طریقوں سے جو کتابیں فراہم کی گئیں،

اول سے ایک بے نظیر کتب خانہ کی بنیاد رکھی گئی جو حکم و بیش چار لاکھ کتابوں پر مشتمل تھا، بکیتہ الحضریٰ جو اس کتب خانہ کا
انصر اعلیٰ تھا، بیان کرتا ہے کہ کتب خانہ کی فہرست ۴۴ جلدوں میں تیار کی گئی تھی، ہر جلد میں بیس درجے کے جو کتابوں کے
ناموں سے پڑتے تھے، اس کے علاوہ اتنے بڑے علمی ذخیرہ کے لیے جو اتنی محنت سے فراہم کیا گیا تھا بہترین جلد ساز
اور خوشنویس بھی ملازم رکھے گئے، جلد ساز بہترین نقش جلدوں کی تیاری میں مصروف رہتے، اور خوشنویس
کتابوں کی نقل میں جن کا سلسلہ لگاتار جاری رہتا تھا،

اس کتب خانہ کی وسعت کا اندازہ صرف اس بات سے ہو سکتا ہے کہ عربی دیوانوں کی تعداد اس قدر تھی
کہ فہرست کے ۸۰ صفحے صرف ان کے ناموں کے مذکور ہوئے، پھر یہ سارا مجموعہ جو اتنے سلیقہ سے جمع کیا گیا ہر قسم کے
رطب دیا بس کا محض انبار نہ تھا، بلکہ زیادہ تر منتخب اور نادر و کیاب کتابیں فراہم کی گئی تھیں کیونکہ حکم خود بھی مبصر اور ناقد
فن تھا، اس کے شوق کتب بینی اور وسعت مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ کتب خانہ میں شاید ہی کوئی ایسی کتاب رہ گئی ہو جو حکم کی نظر سے نہ
گزری ہو، جس کے حاشیہ پر حکم نے مصنف کتاب کا نسب اور سال وفات نہ لکھا ہو، بلکہ اکثر کتابوں میں تو وہ تھیں جن کے قلم کار حاشیہ
پر بعض نادر علمی فوائد اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے، اس کتب خانہ میں فلسفہ کا بھی بیش بہا ذخیرہ موجود تھا، جو مشرق سے فراہم کیا گیا تھا،
اور یہ کتابیں فلسفہ کی ترویج کا بڑا سبب ہوئیں،

حکم مستصر کے بعد جس کی وفات ۳۶۶ھ میں واقع ہوئی اس کا بیٹا ہشام ثانی تخت نشین ہوا،
اس وقت یہ بارہ برس کا تھا، حکم کے مرتے وقت منصور ابن ابی عامر کو جو ایک نامور فقیہہ وقاضی تھا،
اپنے بیٹے ہشام کا نگران اور امین مقرر کر گیا تھا، ابن ابی عامر کسی مشہور خاندان سے نہ تھا، اس نے خود
اپنی محنت و مشقت سے حکومت میں اعلیٰ مراتب حاصل کیے تھے، اور حکم کو اس پر بڑا اعتماد تھا، لیکن حکم کی
آنکھ بند ہوتے ہی ابن ابی عامر کی چالاک فطرت نے زور دکھایا، اور وہ نیکو کامی پر آمادہ ہو گیا، اتفاق
ابی عامر نے اپنی چالاکوں کے ذریعہ سے بے بس ہشام کی ان عہدہ کو بھی اپنے دام میں پھنسا لیا، عہدہ

جو اپنے بیٹے کی نادان دوستی ابن ابی عامر کے مشورون پر بلا تکلف عمل کرتی، اور ابن ابی عامر ہر روز ایک نئی سازش میں مشغول رہتا، چنانچہ دو برس کے عرصہ میں تمام قدیم درباریوں نیز سرداران عرب کو برطوت کر کے اس نے اپنا اقتدار اس قدر قائم کر لیا کہ اب بلا تکلف اس کے دستخطوں سے احکام جاری ہونے لگے، مکہ میں بجائے ہشام کے نام کے اس کا نام کندہ کیا گیا، خطبے ہشام کے بجائے اسی کے نام کے پڑھے جانے لگے، اور تمام ملک میں وہی خلیفہ مشہور ہو گیا، یورپ کے بادشاہوں کے مراسلات بھی اسی کے نام آتے اور عیسائی ریاستیں بھی اسی کو خلیفہ سمجھتی تھیں، لیکن اتنا اقتدار حاصل کرنے کے باوجود ایک موقع پر جب اس کو یہ معلوم ہوا کہ ابھی علماء کے گردہ میں میرے بعض مخالفین موجود ہیں، تو

”اس نے فوراً علماء و فقہاء کا ایک جلسہ طلب کیا اور ایک مختصر تقریر میں اول سے یہ سوال کیا کہ ان کے خیال میں فلسفہ و منطق کی کون کون کتابیں ملک میں عام اشاعت پذیر ہو کر بھولے بھائے مسلمانوں کے عقیدوں کو خراب کر رہی ہیں، پسین کے سلمان اپنے تعصب دینی کے لیے شہوت پی تھے اور فلاسفہ کو ان سے ہمیشہ گزند پہنچا ہی کرتا تھا، ان لوگوں نے فوراً منع الاشاعت کتابوں کی ایک طویل فہرست تیار کر کے ابن ابی عامر کے سامنے پیش کی، ابن ابی عامر نے ان لوگوں کو نصرت کر کے فلسفیانہ کتابوں کے جلانے کا حکم دیدیا۔“

حکم کا منظر کتب خانہ جل کر خاک سیاہ ہو گیا، اور جو کتابیں جلنے سے بچ رہیں وہ بربودن کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں نذر آتش ہوئیں غرض ابن ابی عامر کے ایک ذرا سے اشارے پر حکم کی ساری دولت لٹکی اور بے بس ہشام منہ تکتا رہ گیا، ابن عامر کی غرض اس فعل سے صرف تھی کہ عوام کی رضامندی حاصل کی جائے اور فقہاء و اس کے دست و بازو نجائیں، چنانچہ اس کی یہ غرض فوراً حاصل ہو گئی، اور تمام ملک میں وہ حامی مشہور ہو گیا، حالانکہ چھپ چھپ کر وہ خود فلسفہ کے مطالعہ میں مشغول رہتا تھا، ان ذرائع سے جب اس نے

نقہار کی رضا مندی حاصل کرنی تو اب اس کو عیسائیوں سے جدا کرنے کی فکر و انگیر ہوئی، قسمت اس کے
 ساتھ تھی، اتفاق سے ہرمیدان وہ جیت لایا، اور اس کے صلہ میں قوم نے اس کو منصور کا خطاب عطا کیا،
 اب دربار نقہار کے ہاتھوں میں تھا اور فلسفہ پر شاہی عتاب نازل ہو رہا تھا، حکم نے اپنے دربار میں
 فلسفہ دانوں کو بڑے بڑے منصب عطا کیے تھے، چنانچہ جو شخص مشرق سے تحصیل طب و فلسفہ سے فراغت کر کے
 اندلس واپس آتا، حکم اس کو اپنے دربار سے وابستہ کر لیتا، حکم کے دربار میں جو مشہور فلسفہ دان بارسوخ
 تھے اور ابن احمد بن حکم بن حفصون، اور ابو بکر احمد بن جابر، خاص شہرت رکھتے تھے، لیکن حکم کے بعد عوام
 کی رضا مندی حاصل کرنے کے لیے منصور نے ان سب فلاسفہ کو دربار سے نکال دیا، چنانچہ اسی زمانہ میں مشہور
 فلسفی عبد الرحمن بن اسماعیل نے بھاگ کر مشرق میں پناہ حاصل کی،
 حکم کے بعد گو ایک مدت تک فلسفہ شاہانہ عنایتوں سے محروم رہا، اور منصور نے تو اس کو مٹانے
 کی بھی کوشش کی، لیکن حکم کے زمانہ حکومت میں شاہانہ فیاضیوں کے زیر سایہ رہ کر فلسفہ نے ملک میں
 جو ترقی حاصل کی تھی اس کا ایک زرین پہلو یہ تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ حکم نے یہودیوں اور عیسائیوں
 کی بھی سرپرستی کی تھی، اس نے اکثر علمائے یہود و نصاریٰ کو دربار میں جگہ دی اور ان کو اس رتبہ پر
 پہونچایا کہ وہ بیش تر اہم ترین صرت کر کے علوم و فنون کی بہترین کتابیں مہیا کریں، چنانچہ حکم کے زمانہ
 اسپین کے یہود اپنے مذہبی رسوم اور مسائل فقہیہ میں بنداد کے یہود کے محتاج تھے اور ضرورت کے
 وقت وہیں سے فتوے منگواتے تھے، لیکن جب حکم نے حسدان بن سختی کو جو ایک نامور یہودی عالم طبیب تھا
 دربار میں داخل کیا اور دولت سے مالا مال کر دیا تو اس نے زیر کثیر صرت کر کے بنداد اور دیگر مشرقی
 ممالک سے مذہبی کتابیں منگوائیں اور اندلس میں اول کی اشاعت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین کے یہود
بنداد اور مشرقی ممالک کے یہودیوں سے بے نیاز ہو گئے،

حکم کی ان فیاضیوں اور شاہانہ عنایتوں سے تعلیم کے دائرہ کو نہایت وسعت حاصل ہوئی، یسے
 مسلمان یہود و نصاریٰ سب میں فلسفہ و معقولات کی تعلیم کیساں پھیل گئی، اسس کا ایک بڑا
 مادہ یہ ہوا کہ ان فرقوں میں باہم علمی تعلقات پیدا ہو جانے کے باعث ان میں بے تعصبی اور
 رہبرئی رواداری کا بھی عام رواج ہو گیا اور ارض اندلس میں باہمی خونریزی کے واقعات جو
 شریش آبا کرتے تھے یکسر موقوف ہو گئے، ہر فرقہ نے دوسرے فرقہ کے مذہبی اعتقادات کو احترام
 نظر سے دیکھنے کا سبق سیکھا اور ایک عام سولیزیشن اندلس میں پیدا ہو گیا، جس میں مسلمان یہود
 نصاریٰ برابر کے شریک اور حصہ دار تھے، اور یہ بہترین نتائج محض فلسفہ کی برکت سے پیدا ہوئے
 بلکہ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ جس میں مختلف الادیان تو میں آباد ہوتی ہیں، وہاں مذہب ایک عام برادری
 بنا کرنے سے قاصر رہتا ہے، بلکہ ان ممالک میں اکثر مذہب ہی خونریزی کا باعث ہوتا ہے، پس ایسے
 قے پر خونریزی اور فساد کے روکنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ باشندوں کو اون کی اپنی دماغی
 قی کے جانب مائل کر کے معاشرت و سیاست میں فلسفیانہ اصول کا پابند بنا دیا جائے، اس وقت
 یاتنا م مختلف الادیان تو میں ایک خاص طرح کی ہنگامی پیدا ہو جاتی ہے، جو اکثر ملکی ترقی کا باعث ہوتی ہے
 سچھا قیوم کے اس طرز عمل سے اندلس میں پیدا ہوئے اور ارض اندلس کو باغ و بہار بنا دیا،
 اس کے علاوہ حکم کے اس طرز عمل سے دائرہ تعلیم کے وسیع ہو جانے کے باعث ایک بڑا
 ہی بھی ہوا کہ یہودیوں اور عیسائیوں میں فلسفہ کی اشاعت پذیر ہونے سے فلسفہ کو ایک جائے پناہ
 کیونکہ فلسفہ کی تعلیم و تعلم پر جو برہمی ظاہر ہوتی تھی وہ صرف مسلمانوں تک محدود تھی، عیسائیوں
 یہودیوں سے کوئی تعرض نہ کر سکتا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکم کے بعد جب منصور نے فلسفہ کی
 کو بند کر دیا اور کتب فلسفہ کی اشاعت قانوناً ممنوع قرار دی گئی تو اس کا اثر یہود و نصاریٰ
 سکا، اور وہ بدستور فلسفہ کی تعلیم و تعلم میں مصروف رہے، کیونکہ غیر مذہب والوں کو اسلامی

حکومتوں میں ہمیشہ ہر قسم کی آزادی حاصل رہی ہے، اس لئے کہ وہ جو کچھ چاہتے تھے پڑھتے پڑھاتے تھے، ان سے کوئی تعرض نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ حکم اور حکم کے بعد تک یہودی اور عیسائی خلافت کا سلسلہ ملک میں لگاتار جاری رہا اور ایک مرتبہ اون میں فلسفہ کی اشاعت ہو جانے کے بعد پھر کسی وقت فلسفہ کی تعلیم اون میں بند نہیں ہوئی اور اون کے ذریعہ سے چپکے چپکے مسلمانوں میں بھی فلسفہ کی مشعل دھندلی دھندلی روشن رہی، یہود اور عیسائیوں میں جو فلاسفہ اور اطباء پیدا ہوئے اون میں سے بعض تو خاص حکم کے درباری تھے، مثلاً حسدائے بن اسحاق، اور بعض نے امرا اندلس کے دربار سے تعلقات پیدا کیے،

اس سلسلہ میں منجم بن قوال یہودی جو سر قسطہ (سارا گوسا) کا باشندہ تھا نہایت نامور طبیب فلسفی تھا، علم منطق اور انبیات میں اوس کو زیادہ دخل تھا، اسی طرح مردان بن جناح ایک یہودی فلسفی ہوا، جو منطق اور فلسفہ میں دستگاہ رکھنے کے باوجود عربی اور عبرانی زبانوں کا بھی ماہر و ادیب تھا، انتخی بن قسطار ایک دوسرا نامور فلسفی تھا جو موفق مجاہد عامری اور اوس کے بیٹے اقبال الدولہ کے دربار میں طبیب خاص تھا، منطق و فلسفہ اس کے خاص فن تھے اور اس کے علاوہ عبرانی زبان اور فقہ یہود کا بھی ماہر تھا، ۷۷۸ء میں انتقال کیا، ان کے علاوہ حسدائے بن یوسف بن حسدائے ساراگوسا کا ایک مشہور فاضل تھا، یہ خاص حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اولاد میں تھا، عربی زبان کا ماہر اور قادر الکلام شاعر تھا، منطق و طبیات اس کے مخصوص فن تھے، موسیقی میں بھی دخل تھا، ۸۵۰ء میں عین عفوان شباب میں انتقال کیا،

ان اطباء و فلاسفہ کے علاوہ میمونین کا خاندان بھی فلسفہ و انون میں شہرت رکھتا ہے، اور ابن جبرول بھی اسپینی یہودیوں میں نامور فلسفی ہوا، یہ دونوں سلسلے خاص خاص فلسفیانہ مذاہب

موجد ہونے کے باعث چونکہ یورپ میں بہت مشہور ہیں یہاں تک مشہور یہودی مسشرق موسیو منک
 نے میمون اور ابن جبرول کے فلسفہ پر ایک خاص کتاب بھی لکھی ہے، اسلئے ہم اوں کا ذکر کتاب میں
 کسی دوسرے موقع پر نہایت شرح و بسط سے کریں گے، اور اوں کے فلسفی مذاہب کو بھی شرح و بسط سے بیان کریں گے
 غرض حکم کی علمی قدر و انون اور فیاضیون، اہل ملک کے علمی شوق، آپس کی قدرتی خوبون
 آب و ہوا کی موزونیت، باشندوں کے اعتدال مزاج، اور یہودی، مسلمان، اور عیسائی فرقوں کے
 باہمی علمی تعلقات، اور اسی قسم کے دیگر اسباب کے باعث اس خوبصورت ملک میں معقولات کی تعلیم
 کچھ اس طرح استحکام کے ساتھ رائج ہو گئی تھی کہ اس کے برباد کرنے اور مٹانے کی جتنی کوششیں کی جاتی
 تھیں وہ ناکامی کی حد تک جا کر فنا ہو جاتی تھیں اور باشندوں کا شوق و انہماک ان علوم میں اتنا
 مضبوط تھا کہ منصور عامر کو کوششیں بھی اس تعلیم کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، اصل یہ ہے کہ جب کسی ملک میں دماغی
 ترقی کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو اوں کے ساتھ باشندوں میں آزاد خیالی بھی ضرور پیدا ہو جاتی ہے،
 ذمہ دماغی ترقی کا مدعا بھی یہ ہے کہ انسان اپنے خیالات، اپنے افکار، اور اپنے عواطف و جذبات
 میں موجود بہت حالت سے ترقی کر کے اعلیٰ خیالات اور افکار تک رسائی حاصل کرے، اور یہ بدون
 اس کے ناممکن ہو کہ بہت دماغی جس قدر جلد ممکن ہو جائے، لیکن جب ایک بار باشندوں کی دماغی ترقی
 کو اعلیٰ اور اکات و افکار تک پہنچا دیتی ہو تو پھر اس کے بعد آزاد خیالی کی اس لہر کو دنیا کی کوئی
 قوت روک نہیں سکتی، بلکہ اس کے مٹانے کی جتنی بھی کوششیں کی جاتی ہیں وہ اس اندرونی
 قوت طاقت سے ٹکرا کر فنا ہو جاتی ہیں، چنانچہ اندلس میں بھی ہوا کہ تا عاقبت اندیش بادشاہوں
 نصب ملاؤں نے ہر چند فلسفہ کو مٹانا چاہا، لیکن ان کوششوں کے علی الرغم فلسفہ باشندوں کی دماغی
 کے لیے برابر غذا فراہم کرتا رہا اور اس کی اندرونی طاقت میں کبھی ضعف نہیں پیدا ہوا،
 چنانچہ کورخ ابن سعید نے جو مسئلہ عین زندہ موجود تھا اپنے زمانہ کی علمی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے

بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں باوجودیکہ بعض متعصب اماراء فلسفہ کے مٹانے کے درپے ہیں، فلسفہ کی تسلیم
 باشندوں میں عام طور پر جاری ہے، اور بعض نڈر اماراء اس کی سرپرستی اور حمایت کرتے ہیں،
 غرض جاہل منصور عامر کی کوششیں گو حکم کے منظر کتب خانہ کے برباد کرنے میں کامیاب ہو گئیں،
 لیکن فلسفیانہ تعلیم و آزاد خیالی کو اون سے کوئی مستقل گزند نہ پہنچ سکا، اور زمانہ مابعد میں بھی یگانہ
 روزگار فلاسفہ اندلس میں پیدا ہوتے رہے، جن میں یوسبی بن میمون، ابن جبرول، ابن باجر، ابن طفیل
 ابن رشد، اور خاندان نبی زہر کے افراد بہت ممتاز ہیں، اور گویا ان ممتاز افراد کے دماغی فیوض و ثمرات
 نظر اپنے ملک کے باشندوں کی بدقسمتی سے باوجود مخالفت کی مقاومت کی تاب نہ لاسکے، لیکن اون کے
 نتائج انکار نے یورپ کے دوسرے اجنبی ممالک میں اشاعت پذیر ہو کر وہاں کے باشندوں کی
 دماغی حالت میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا اور عقلیت (ریشنلزم) کے فوائد و برکات کو وقت
 عام کر کے انسانیت کی ترقی کی نئی نئی راہیں کھول دیں،

باب دوم ابن رشد کے سوانح زندگی

(۱) ولادت و ابتدائی حالات، ابن رشد کا خاندان، ابن رشد کا دادا محمد ابن رشد، ادس کا عہدہ قضا، ادس کے بعض سیاسی اعمال، ادس کی وفات، ابن رشد کا باپ احمد بن رشد، ابن رشد، ابن رشد کا نام و کنیت، اس کے سن ولادت میں نو ضعیف کا اختلا۔

(۲) ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد، اندلس کا نصاب تعلیم، ابن رشد کی ابتدائی تعلیم، ادب کی تعلیم، فقہ و حدیث کے اساتذہ، طب و فلسفہ کا ذوق اور ابن رشد کی شاگردی ابو ہارون الرزجالی، ابن رشد کا سن رشد اور ادس کی سوسائٹی، خاندان ابن زہر سے ابن رشد کی دوستی کا حال، محی الدین ابن عربی سے ابن رشد کی ملاقات،

(۳) عہدہ قضا اور دربار کے تعلقات، ابن رشد کا فضل و کمال اور شہرت، موحدین کا دور حکومت، عبد المؤمن اور فلسفہ کی سرپرستی، عبد المؤمن کے دربار سے ابن رشد کا تعلق، یوسف بن عبد المؤمن کا عہد حکومت، اس کے عہد حکومت میں فلسفہ کی سرپرستی، ابن رشد کی نسبت ابن طفیل کا اوجانہ اظہار خیال، یوسف بن عبد المؤمن کے دربار تک ابن طفیل کی وساطت سے ابن رشد کی رسائی، ابن رشد کی دنیوی ترقی اور شہلیہ کی تضادات

ابن رشد کا سلسلہ ایاب و ذہاب اور کثرت اشغال، بعد کے واقعات، قرطبہ کی تضاوت اور منصب طبابت، یعقوب منصور کا عہد حکومت، اور اوس کا علم و فضل، ابن رشد کے ساتھ یعقوب منصور کے بحث و مباحثہ اور یہ تکلفی کا حال، واقعہ ارک اور ابن رشد کا انتہائی اعزاز،

(۴) ابن رشد کی تباہی کے اسباب، ابن رشد کی تباہی کے اسباب میں

یوزنین کا اختلاف، انفاری کی پہلی روایت، انفاری کی دوسری روایت، انفاری

کی تیسری روایت، تافضی ابو مروان الباجی کا خیال، ذہبی کی رائے اسباب تباہی کے متعلق

اسباب تباہی کی اصلی حقیقت، عام مسلمانوں میں فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کی وجہ، چھٹی صدی ہجری

کے مسلمانوں میں فلسفہ سے نفرت کا حال، بغداد میں خلیفہ مستنجد کے زمانہ میں فلسفہ کی کتابیں

کیونکر جلانی گئیں، عبدالسلام بغدادی کی کتابوں کے جلانے جانے کا واقعہ، یوسف بشتی

کی عینی شہادت، اندلس میں فلسفہ سے عام نفرت کا حال، فلسفہ میں ابن رشد کے انہماک

کی کیفیت، ابن رشد کے طرز عمل کے باعث یعقوب منصور کی پوزیشن کی نزاکت،

(۵) تباہی کے واقعات، میدان ارک سے منصور کی واپسی اور دوسرے جہاد

کی تیاری، طلیطلہ کے میدان جنگ سے منصور کی واپسی اشبیلیہ کی جانب، اشبیلیہ کا قیام اور

ابن رشد کے متعلق حاسدون کی کارروائیاں، منصور کی برہمی اور دربار کا انعقاد، دوبار کے

واقعات کی تفصیل، ابن رشد کی جلا وطنی، منصور کا فرمان، منصور کے حکم سے ملک بن فلسفیانہ

کتابوں کی بربادی کے واقعات اور ادن کی تفصیل، اس خدمت پر ابو بکر بن زہر کی ماموری

ابن زہر کی دیانتداری کا حال، اور اوس پر منصور کے اعتماد کا سبب، ابن زہر کے خلاف

شورش کرنے والوں کے ساتھ منصور کا برتاؤ، عقاب شاہی میں ابن رشد کے دوسرے ساتھیوں کا

ذکر، ابن رشد کی بربادی پر شعراء کی مسرت آمیز نظمیں، تباہی کے زمانہ میں ابن رشد کی دن

اوس کی جلا وطنی اور قید کی سختیوں کا حال،

(۶) ابن رشد کی رہائی اور وفات، عیسائیوں سے مصالحت کر کے مراکو کے جانب منصور کی واپسی، بعض اُمراء کی سفارش سے ابن رشد کی عفو و تقصیر، اوس کے عہد و ن کی بجائی، اوس کے دوسرے ساتھیوں کے ساتھ شاہی نوازش کا حال، ابن رشد کی وفات، سن وفات کے متعلق مؤرخین کے بیانات کی تفصیل، وفات کے بعد کے تفصیلی واقعات محی الدین بن عربی کی عینی شہادت، منصور کی وفات، ابن رشد کے دوستوں کی وفات، ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت، اور عبدالواحد کی عینی شہادت، ابن رشد کی اولاد میں احمد بن رشد، عبداللہ بن رشد،

(۱) ابن رشد کی ولادت و ابتدائی حالات

ابن رشد اندلس کے جس عرب خاندان میں پیدا ہوا وہ نہایت معزز خاندان شمار کیا جاتا تھا، اور اپنے علم و فضل کے لیے مشہور تھا، پشتہا پشت سے اس خاندان میں تفصیلات و علم و فضل و دونوں کے ساتھ ساتھ چلے آتے تھے اور اس طرح حکومت میں بھی اس خاندان کے افراد معزز عہد و ن پر ممتاز ہوتے تھے،

مؤرخین نے ابن رشد کی سیرت میں تفصیل کے ساتھ یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ عرب کے کس قبیلہ سے تھا، عرب اپنے انساب کے ماہر ہوتے تھے، اس بنا پر یہ تعجب انگیز ہے کہ تاریخون سے ابن رشد کے قبیلہ کا پتہ نہیں چلتا، ابن رشد پر فلسفہ کی جانب شدت رغبت کی پاداش میں جب شاہی عتاب نازل ہوا ہے تو دشمنوں نے یہ مشہور کیا تھا کہ ابن رشد کے خاندان کا پتہ نہیں، اور جتنے عرب قبیلے

اندلس میں آباد ہیں، اور ان میں سے کسی سے ابن رشد کا سلسلہ نسب نہیں ملتا، اسلئے وہ یقینی طور پر
 یہودی نو مسلموں کے خاندان سے ہے، اور اسی مناسبت کی بنا پر لوسینیا میں جو یہودیوں
 کی بستی تھی جلا وطن کیا گیا تھا، لیکن درحقیقت یہ دشمنوں کی کارستانیان یقین جو اس ذریعہ سے
 اس کی خاندانی شہرت کو مٹانا چاہتے تھے،

اندلس میں عرب خاندان بکثرت آکر آباد ہو گئے تھے، یہاں عجب بڑا ایک قبیلہ کے افراد باسانی
 دستیاب ہو سکتے تھے، حمیری، مضر، حضرموتی، ہمدانی، قریش، غسانی، نابتی، اوس و خزرج
 بنی ثعلب، بنی تخم، بنو عبد ام، غرض تمام قدیم عرب قبیلے یہاں آکر بس گئے تھے، اور ان لوگوں نے
 ایک ایک صوبہ اور ایک ایک شہر اپنے لئے الگ مخصوص کر لیا تھا، چنانچہ اوس و خزرج اور
 انصار کے قبیلہ کے لوگ زیادہ تر صوبہ غرناطہ میں آباد تھے، اور بنو یاسد اشبیلیہ میں، اسی طرح
 ہر ہر قبیلہ کے لئے پورا پورا صوبہ یا ایک ایک شہر خاص ہو گیا تھا، لیکن ان تمام قبیلوں میں ہمیشہ
 ملے زمانہ حال کے مؤرخین میں مشہور فرنج مسشرق ایم ڈوزی کا بھی یہ خیال ہے کہ ابن رشد کسی یہودی مسلم
 خاندان سے تھا، وہ کہتا ہے کہ (۱) اسپین میں تمام فلاسفہ اور اطباء یہودی یا عیسائی خاندان سے تھے اسکے علاوہ (۲)
 کوئی مؤرخ ابن رشد کے خاندان کا حال نہیں بتاتا، حالانکہ ایک خالص عرب کا خاندان چھپا نہیں رہ سکتا ہے، ان دو وجوہوں کی بنا پر
 ڈوزی ابن رشد کے خالص عربی النسل ہونے پر حریفی کرتا ہے، لیکن حقیقت میں یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، اسپین میں فلسفہ اور طب محض یہودیوں
 عیسائیوں کے ساتھ خاص نہ تھے البتہ کہ ہر مشہور طبیب قبیلہ بنی یاسد سے تھا، ابن الطغیلا بن شد کا مشہور استاد قبیلہ قیس بن ہبہا تھا، مشہور ابن
 باجہ قبیلہ بنی نجیب تھا، اسکے علاوہ طب فلسفہ سے خاندان میں سب سے پہلے ابن رشد ہی نے تعلق پیدا کیا تھا، اس سے پہلے غلطی یہاں تک ہوئی تھی
 اور طبیب نہ تھا، ریتان کہتا ہے کہ فقہ اور فقہاء ابن رشد کے خاندان کا قدیمی تعلق رہا ہے، یہ دونوں تعلق اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ ابن رشد کسی پورا
 عرب خاندان سے تھا، لیکن یہ بھی بے اصل بات ہے، امام ابو حنیفہ جو فقہ کے ایک رکن ہیں نو مسلم خاندان سے تھے، باوجود اسکے فقہ میں ستر کمال
 پیدا کیا تھا کہ فقہ میں ایک مذہب کے بانی ہوئے، اور ابو منصور راوندی کو مجدد فقہ بھی مینا تھا، لیکن انھوں نے خود اس کو نامعلوم کیا،

فسادات برپا رہتے تھے، مضرّی و حمیری قبائل کی باہمی عداوت میں اکثر ظہور پذیر ہوا کرتی تھیں، اس کے علاوہ بربروں اور عرب قبیلوں میں باہم صفائی نہ تھی، اس بنا پر منصور بن ابی عامر، جو ہشام ثانی کا صاحب دوزیر تھا، جب ہشام کو مدخل کر کے سریر آرائے خلافت ہوا تو اس نے ان خونریزیوں کے روکنے کی تدبیر یہ کی کہ اہل اندلس کے اس قدیم طرز عمل کی کہ وہ اپنے ناموں میں اپنے قبیلہ کی نسبت ضرور ظاہر کرتے تھے اور قبائل و انفرادی بطون کی صورت میں دیگر اہل عرب کی طرح ادون میں بھی فرقہ بندی گویا رائج تھی، بالکل بند کر دیا، اور قبیلوں کی جانب انتساب کی قطعی ممانعت کر دی، یہاں تک کہ فوجوں کی ترتیب میں بھی اس نے اپنے اصول کی اس قدر پابندی کی کہ قبیلہ و اراکینوں کے بجائے مشترک قبیلوں کی کمپنیاں قائم کیں، چنانچہ اس کے اس جدید طرز عمل کی بنا پر قبیلوں کے باہمی فسادات کے واقعات اندلس میں کسر بند ہو گئے، اور اس کے بعد سے قبیلوں کے انتساب کا دستور بھی ترک کر دیا۔

اس بنا پر زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے خاندان کا حال منصور بن ابی عامر کے اس جدید طرز عمل کے بعد پر دہ خفایں چھپ گیا، کیونکہ جس زمانہ سے خاندان ابن رشد کی شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اس سے بہت پیشتر تک سے قبیلہ و ارا انتساب کا دستور بالکل اوٹھ چکا تھا، بلکہ منصور ابن ابی عامر کے عہد حکومت کے بعد سے اندلس میں یہ دستور عام طور پر رائج پذیر ہو گیا تھا کہ خاندان میں جس شخص کی پہلے شہرت ہوتی اسی کے جانب اس خاندان کے تمام افراد کے ناموں کا انتساب کر دیا جاتا چنانچہ اسی بنا پر ابن رشد کا انتساب اپنے دادا محمد بن رشد کے جانب کیا جاتا ہے، اور اسی نام سے اسے شہرت بہر حال ابن رشد کے خاندان میں سب سے پہلے اس کے دادا محمد بن رشد کا نام شہرت کے منظر عام پر جلوہ گر نظر آتا ہے، اس کا دادا محمد بن احمد بن احمد بن رشد قرطبی، جس کی کنیت ابو لید تھی، مالکیہ مذہب کا امام تھا، یہ شہسہ مد مطابق مشہد عین قرطبہ میں پیدا ہوا، علم فقہ ابی جعفر بن زرق سے

حاصل کیا اور حدیث کی ساعث جیانی، ابو عبد اللہ بن فرج، ابو مردان بن سراج، اور ابن ابی العافیہ وغیرہ سے کی، قاضی عیاض مالکی، محمد بن رشد کے تلامذہ سے ہیں، فقہ میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا تھا کہ ^{۱۱۵۰} میں قرطبہ کا قاضی القضاۃ اور قرطبہ کی جامع مسجد کا امام مقرر ہوا، لیکن ^{۱۱۵۵} میں عوام الناس کی سرکشی کے دوران میں مستعفی ہو کر خانیہ بن ہو گیا اس کا اندلس میں مالکون کی امامت کا درجہ اسے فقہ میں حاصل تھا، دوسرے لوگ اس کے پاس فقہی مسائل کے حل کرنے کی غرض سے آتے تھے، ابن دران نے جو قرطبہ کی جامع مسجد کا امام تھا اس کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا ایک نسخہ اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ وکٹر میں تھا، اور اب پیرس کے شاہی کتب خانہ میں ہے، اس کو تمام علوم شرعیہ میں گو خاص و ضل تھا، لیکن اصول و فروع فقہ اور علم فرائض میں اپنے وقت کا امام تھا، فنون روایت سے زیادہ روایت اس پر غالب تھی، چنانچہ ریان اس کے مجموعہ فتاویٰ کے متعلق لکھتا ہے کہ اس کے پوتے ابن رشد کے خیالات کی تخم ریزی کے آثار اس کے مجموعہ فتاویٰ میں صاف طور پر نمایاں ہیں،

شاہی دربار میں بھی اس کو بڑا تقرب حاصل تھا، اور اکثر وہ ملکی مساللات میں دخل ہوتا تھا، چنانچہ ایک خانہ جنگی کے دوران میں سرکش رُوسا نے پیام مصاحبت لیکر اس کو اپنے مقصد علیہ کی حیثیت سے سلطان مراکش کے پاس بھیجا اور وہ اپنے مشن میں کامیاب ہو کر وطن واپس آیا، اس زمانہ میں مسلمانوں کا حریت مقابل کیسٹل کا بادشاہ الفاسو تھا، جو اکثر اندلس کی اسلامی ریاستوں پر حملہ آور ہو کر آتا تھا، ان اسلامی ریاستوں میں جو عیسائی آباد تھے وہ بھی اس کی اعانت کرتے تھے، اس لیے وہ اکثر اپنے حلوں میں کامیاب ہوتا تھا، محمد بن رشد نے حالت کی نزاکت کا خیال کر کے خاص اس غرض سے ۳۱ مارچ ۱۱۵۵ء میں مراکش کا سفر کیا، اور سلطان مراکش سے درخواست کی کہ عیسائیوں کو

اندس سے جلاوطن کر کے افریقہ میں آباد کرایا جائے، سلطان نے اس صلاح کو نہایت پسند کیا اور
 اوس کے حکم سے ہزاروں عیسائی اندس سے نکلا کر طرابلس الغرب اور بربریں شہروں میں جا کر آباد ہوئے
 محمد بن رشد نے اذیت قدہ شب یکشنبہ کو ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۲ء میں قرطبہ میں انتقال کیا،
 اور اپنے خاندانی قبرستان مقبرہ عباس میں دفن کیا گیا، اس کے بیٹے قاسم نے جنازہ کی نماز پڑھائی
 جنازہ پر لوگوں کا بڑا مجمع تھا،

محمد بن رشد کے فرزند احمد نے جو ۵۹۲ھ میں پیدا ہوا تھا اپنی ذاتی قابلیت سے اپنے باپ کی
 جگہ حاصل کی، بیٹے قرطبہ کا قاضی اور جامع مسجد کا امام مقرر ہوا، ۶۰۱ھ میں وفات پائی، اور اپنی
 یادگار ایک ایسا نامور فرزند چھوڑا جس کی تصنیفات کی بدولت لاطینی قوموں میں ارسطو کا نام دوبارہ
 زندہ ہو گیا،

ابن رشد کا نام محمد کنیت ابو ولید، اور لقب حفید ہے، سلسلہ نسب یہ ہے، محمد بن احمد بن محمد
 بن احمد بن احمد بن رشد، اس سے آگے پتہ نہیں چلتا، ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۲ء میں اپنے دادا کی وفات
 سے ایک مہینہ پہلے بمقام قرطبہ پیدا ہوا، اس کے سن ولادت میں اختلاف ہے، بعض مؤرخین ۵۲۰ھ
 میں ولادت کے قائل ہیں، یہ ابن الابار اور انصاری کا متفقہ بیان ہے، لیکن عبد الواحد مراکش
 کی روایت یہ ہے کہ جب ۵۹۰ھ مطابق ۱۱۹۰ء میں اس کی وفات ہوئی ہے تو اوس وقت بہ حساب
 سنہ قمری وہ پورے ۸۰ برس کا تھا، اس حساب سے اوس کا سال ولادت ۵۱۰ھ مطابق ۱۱۲۲ء
 ہوتا ہے،

(۲)

ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد

ابن رشد، چونکہ اندلس کے ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوا تھا جو پشہا پشت سے علوم و فنون کا مالک چلا آتا تھا، اسلئے خود اس کی تعلیم و تربیت میں بے انتہا اہتمام کیا گیا، اس کے باپ اور دادا دونوں صاحبِ درس تھے، اور درودرسے لوگ اس خاندان کے افراد کے پاس تحصیلِ علم کی غرض سے آتے تھے، اندون اندلس کا طرزِ تعلیم یہ تھا کہ بچے کو پہلے قرآن حفظ کراتے تھے، اور اس کے بعد اس کو صرف نحو، معانی، بیان، ادب و انشاء کی طرف لگادیتے تھے، اور اسی عرصہ میں موطا بھی زبانی یاد کرائی جاتی تھی، اندلس میں مالکی مذہب رائج تھا، اس بنا پر موطا کو قبولِ عام حاصل تھا، اور بچوں کو ابتداء میں موطا پڑھا دینا حصولِ تبرکات کے لیے ضروری خیال کیا جاتا تھا، فنونِ ادب پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، اور اس کے بعد طالبِ علم جس فن کو چاہتا حاصل کرتا، مشہور فقیہ ابو بکر بن عربی نے اس طرزِ تعلیم میں یہ اصلاح کی کہ پہلے وہ طالبِ علم کو علومِ ادبیہ کا درس دیتے تھے، اور اس سے فراغت پانے کے بعد ریاضی و حساب کا درس اون کے ہاں ہوتا تھا، اس کے بعد آخرین قرآن حفظ کراتے تھے، اور یہاں پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، لیکن اس طرز کو اندلس میں قبولیت حاصل نہیں ہوئی، اور اخیرِ وقت تک اندلس کے نصاب میں کوئی اصلاح نہ ہو سکی، چنانچہ ابن خلدون نے بھی اپنے زمانے کے نصابِ تعلیم کی جدید شکایت کی ہے،

بہر حال ابن رشد کی تعلیم اندلس کے قدیم نصاب کے مطابق شروع کی گئی، چنانچہ اس نے مالک کے عام رواج کے موافق اپنے باپ سے قرآن اور موطا کو حفظ کرنا شروع کیا، اس سے فراغت

پانے کے بعد عربیت اور فنون ادب کی جانب توجہ کی جو اس زمانہ میں اندلس کے نصاب تعلیم کے لازمی جزو تھے، چنانچہ اس نے اس میں اتنا کمال پیدا کیا کہ بچپن میں شعر گوئی کرنے لگا، لیون افریقی کا بیان ہے کہ اس نے بچپن کے ان اشعار کو جو غزلیات اور اخلاقی پند و نصائح پر مشتمل تھے بعد کو جلا دیا تھا، لیون نے اپنی کتاب میں نمونہ کے طور پر ابن رشد کا کچھ کلام بھی نقل کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اوس کے خیالات و افکار میں بقا منائے سن ترقی ہوئی، ورنہ اس کے بچپن کے خیالات نہایت مضحکہ انگیز ہیں ابن الابر کا بیان ہے کہ متنبی اور صیب کے دیوان اس کو بر زبان یاد تھے، اور اکثر صحبتوں میں ان کے اشعار وہ ضرب المثل کے طور پر برجستہ پڑھتا تھا، اسلامی شعراء کے علاوہ جاہلی شعراء کے کلام پر بھی اوس کو خاص عبور تھا، چنانچہ اوس کی کتاب الشعرین غنترہ، امرؤ القیس، اعشی، ابوتام، نابغہ، متنبی، اور کتاب الاغانی سے اقتباسات جایا بکثرت ملتے ہیں،

ابتدائی تعلیم سے فراغت پانے کے بعد اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا اس کو شوق پیدا ہوا، اس زمانہ میں علم فقہ و حدیث بھی تعلیم کے لازمی جزو خیال کیے جاتے تھے، اور اطباء و فلاسفہ تک یہ علوم ضرور حاصل کرتے تھے، چنانچہ اکثر اطباء و فلاسفہ کے حالات میں ملتا ہے کہ وہ طب و فلسفہ کے ساتھ محدث و فقیہ بھی تھے، ابوبکر بن زہر کو جو اندلس کا مشہور طبیب و فلسفی اور ابن رشد کا دوست تھا، طب و فلسفہ کے ساتھ حدیث و فقہ میں بھی کمال حاصل تھا، اس کے علاوہ فقہ و حدیث ابن رشد کے خاندانی علم اس کے باپ و دادا قرطبہ کے قاضی و جامع مسجد کے امام تھے، اس تقریب سے پہلے اس نے فقہ و حدیث کی جانب رخ کیا، اور اپنے وقت کے اجلہ محدثین، مثلاً حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ابو مردان بن مسیرہ، ابوبکر بن سمحون، ابو جعفر بن عبدالعزیز، ابو عبد اللہ مادرسی، سے حدیث کی اور حافظ ابی محمد بن رزق سے فقہ کی تحصیل کی،

اپنے ان خاندانی علوم کی تحصیل کے بعد اب اس کو طب و فلسفہ کی تحصیل کا شوق پیدا ہوا، ملک میں فلسفہ کی تعلیم کا عام طور پر رواج ہو چکا تھا اور عوام الناس کی برہمی کے باوجود لوگ علوم شوق سے حاصل کرتے تھے، چنانچہ ابن رشد کو بھی بچپن ہی میں طب و فلسفہ کا ذوق پیدا ہوا، مشہور فلسفی ابن باجہ زندہ تھا، اس کی خدمت میں آکر تحصیل علم کرتا رہا، لیکن ابن باجہ کا ۳۳۷ھ مطابق ۱۱۴۸ء میں عین عالم شباب میں انتقال ہو گیا، ابن رشد ۳۲۷ھ مطابق ۱۱۳۶ء میں پیدا ہوا تھا، اس بنا پر ابن باجہ کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر صرف تیرہ برس کی تھی اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قد کسنی میں اس نے ابتدائی تعلیم سے فراغت حاصل کر کے فلسفہ کی جانب توجہ کی تھی،

ابن باجہ کی وفات کے بعد ابوبکر بن جزول اور ابو جعفر بن ہارون الزجالی کی خدمت میں آکر طب و فلسفہ کی تکمیل کی، ابو جعفر بن ہارون اس زمانہ میں ان علوم کا امام تھا، تر جالہ بائر گزیلو کا رہنے والا تھا، لیکن اشبیلیہ میں ایک عرصہ سے سکونت پذیر تھا، اور وہ ان کے انعیان میں گنا جاتا تھا، مشہور نقیبہ و محدث ابوبکر بن عربی سے حدیث کی تحصیل کی تھی، طب میں نہایت کمال حاصل کیا تھا، ارسطو اور دیگر حکمائے متقدمین کی تصنیفات پر عبور رکھتا تھا، علوم نظریہ کے ساتھ معالجہ میں بھی اس کو کمال حاصل تھا، اپنے بے نظیر اور نادر علاجوں کے باعث تمام ملک میں اس کی شہرت تھی، چنانچہ اپنی شہرت اور کمال کی بنا پر یوسف بن عبد المؤمن کے دربار میں ملازم تھا، آخر میں خانہ نشین ہو گیا تھا، اشبیلیہ میں وفات پائی،

غرض اپنے زمانہ کے تمام متداول علوم و فنون کی تکمیل سے ابن رشد نے جب فراغت حاصل کی تو اس وقت وہیشما ر علوم میں کمال پیدا کر چکا تھا، فقہ و حدیث میں اس کی ہمارت کا یہ عالم تھا کہ اس کا سوانح نگار ابن الا بارکتا ہے کہ فقہ و خلافیات و حدیث میں اس وقت ملک میں اس کا

کوئی مثل نہ تھا اور طب و فلسفہ میں تو اس کی ہمسری کا کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا تھا، کیونکہ ابن باجرہ اور ابو جعفر التبرجانی جیسے ائمہ فن اس کے استاد اور ابن الطفیل جیسا گناہ روزگار فلسفی اس کا مربی اور دوست تھا، یہی وجہ تھی کہ تعلیم کے دائرہ سے نکل کر ابن رشد نے اپنے ملک کی اعلیٰ سوسائٹی میں اپنی جگہ فوراً پیدا کر لی، اور اپنے زمانہ کے فلاسفہ کی نگرانی ستمبری مجلس ادب میں وہ داخل ہو گیا، ابن الطفیل اور ابن باجرہ کے علاوہ بنی زہر جو ان دونوں علم و فضل اور جاہ و دولت کے مالک تھے، ان سے ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے، اس وقت خاندان ابن زہر میں دو شخص ابو مروان بن زہر اور ابو بکر بن زہر نہایت ممتاز حیثیت رکھتے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ محمد بن مروان بن زہر یا دوی اشبیلیہ کا رہنے والا تھا، اور نہایت مشہور محدث و فقیہ تھا، اس کے بیٹے ابو مروان بن عبد الملک نے مشرق جا کر طب کی تحصیل کی، اور وہاں سے واپس آ کر ایک مدت تک قیروان اور مصر میں طبابت کرتا رہا، اس کے بعد دانیہ میں مجاہد عامری کے دربار کا مریخ کیا، لیکن دانیہ کی تباہی کے بعد اپنے وطن اشبیلیہ میں چلا آیا، اور آخر عمر تک یہیں رہا، ابو مروان کے بعد سے طب اس خاندان کا موروثی فن ہو گیا، اور اس خاندان نے اتنی مرجعیت حاصل کی کہ اس کے افراد شاہان اندلس کے طبیب خاص بن گئے، چنانچہ اسی سلسلہ میں ابو مروان بن العلاء بن زہر بھی پہلے نشین کے دربار میں داخل ہوا، اور جب عبد المؤمن سلسلہ موحدین کے پہلے تاجدار نے اندلس کو فتح کر کے موحدین کی حکومت سے اس کا احاطہ کر لیا، تو یہ عبد المؤمن کے دربار میں چلا گیا، اور اس کی شہرت کے باعث عبد المؤمن نے اس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اب اس کے بعد سے خاندان ابن زہر کو موحدین کی حکومت میں کچھ ایسا رسوخ حاصل ہوا کہ یکے بعد دیگرے اس کے تمام افراد موحدین کے آخری عہد حکومت تک برابر اس خاندان سے وابستہ رہے،

غرض ابن رشد نے مکمل تعلیم کے بعد جب عملی زندگی میں قدم رکھا تو خاندان ابن زہر میں سب سے

پہلے مروان بن زہر سے اس کی شناسائی ہوئی، اور رفتہ رفتہ یہ ارتباط اتنا بڑھا کہ جب ابن رشد نے طب میں اپنی کتاب کلیات تصنیف کی تو ابو مروان سے اس بات کی درخواست کی کہ وہ بھی جزئیات فن کو ایک کتاب میں جمع کرے، تاکہ یہ دو کتابیں مکررن کی تکمیل کریں اور دونوں دوستوں کا نام ایک ساتھ ہمیشہ زندہ رہے، ابن رشد کتاب الکلیات کے خاتمہ میں کہتا ہے،

”میں نے اس کتاب میں فن طب کے امور کلیہ کو جمع کر دیا ہے، اور ایک ایک عضو کے امراض کو الگ الگ نہیں بیان کیا ہے، اس کی اگرچہ کچھ ضرورت بھی نہیں ہو، کیونکہ یہاں امور کلیہ ہی سے مستنبط ہوتی ہیں، لیکن اگر مجھے ضروری مشاغل سے فرصت ہوئی تو میں اس کے متعلق بھی کچھ لکھنے کی کوشش کروں گا، بالفعل ابو مروان زہر کی کتاب التفسیر اس کے لئے بہت کافی ہے، جو میری فرمائش سے ابو مروان نے تصنیف کی ہو۔“

چنانچہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق ابو مروان نے کتاب التفسیر تصنیف کی جس میں معالجات و علاجات کو مخلوط کر دیا، ابو مروان کا بیٹا ابو بکر بن زہر بھی باپ ہی کی طرح طبیب تھا، اس کے علاوہ فقیہ و محدث تھا، ایک عرصہ تک یہ اپنے باپ کے ساتھ عبد المؤمن کے دربار میں ملازم رہا، لیکن باپ کی وفات کے بعد عبد المؤمن کے دربار میں مستقل طور پر طبیب خاص مقرر ہوا، اور اس وقت سے یہ برابر اس عہدہ پر متمکن رہا، یہاں تک کہ ۱۱۹۷ھ میں محمد الناصر کے عہد حکومت میں وفات پائی، ہم پیشہ اور ہم منصب ہونے کے باعث اس سے بھی ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے،

اس کے علاوہ محی الدین بن عربی جو اندلس کے مشہور فقیہ صوفی گذرے ہیں، ان سے بھی ابن رشد کے ذاتی تعلقات تھے، جس سال وہ اندلس سے مشرق کی سیاحت کو نکلے ہیں اور اسی سال ابن رشد کا انتقال ہوا تھا، چنانچہ یہ خود اس کے جنازہ میں شریک تھے، اور اس کے

دفن ہونے کے بعد اونھوں نے مراکش سے مصر کا رخ کیا، محی الدین بن عربی نے دمشق میں آکر انتقال کیا ہے اور یہیں دفن ہیں، ابن رشد جب قرطبہ کا قاضی تھا تو اس نے ایک بار اون سے یہ درخواست کی کہ میں آپ سے تصوف حاصل کرنا چاہتا ہوں، لیکن اونھوں نے کسی نامعلوم درجہ کی بنا پر اس کو تصوف کے مسائل بتانے سے انکار کیا۔

غرض جن بزرگوں اور جن ائمہ فن سے ابن رشد نے تعلیم حاصل کی تھی اون کے فیوض صحبت سے متمتع ہو کر علوم و فنون میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا کہ وہ فقہ، طب، اور فلسفہ میں امام شمار کیا جانے لگا، اور اندلس کی بہترین سوسائٹی میں اس نے معزز درجہ حاصل کر لیا،

(۳)

عہدہ قضا، اور دربار کے تعلقات

لیکن اس کے علمی کمالات بہین پر رکنے والے نہ تھے بلکہ دنیا میں اس کو کچھ اور بھی کرنا تھا، وہ علمی دماغ لیکر آیا تھا اور ملی خدمت کرنا چاہتا تھا، لیکن اس کے لیے فراغت کی ضرورت تھی، اس کے باپ دادا ملٹین کے دربار سے وابستہ تھے، چنانچہ ابن رشد کے لیے بھی ملٹین کے دربار کے علاوہ کوئی اور سہارا نہ تھا، مگر ملٹین کا ستارہ اس وقت اوج سے ترچکا تھا اور سارے ملک میں بد امنی پھیل ہوئی تھی، اس کے علاوہ ابن رشد فلسفی تھا، اور ملٹین کے دربار میں فلاسفہ کی قدر نہ تھی، یہ جاہل فوسلم بربری تھے جو اسلام لانے کے بعد اپنے صحرا سے اٹھ کر دنیا کو فتح کرنے نکلے تھے، خود اندلس کے لوگ بھی اون سے خوش نہ تھے، محض عیسائیوں کے خوف نے اہل اندلس کو اون کے دامن عافیت میں پناہ

لینے پر مجبور کیا تھا، ان اسباب کی بنا پر اندلس میں اوس وقت طوائف الملوکی پھیلی ہوئی تھی، ملک جس انقلاب کے لیے آمادہ تھا اتفاق سے ابن رشد کو بھی اسی طرح کے انقلاب کا انتظار تھا، ملک کے فلاسفہ جو یونین سے زیادہ مالان تھے رفتہ رفتہ انقلاب کی تخم ریزی کر رہے تھے،

مراکش میں موحدین کی ایک نئی قوت پرورش پا رہی تھی، یہ اصل میں ایک تحریک تھی جس کا بانی محمد بن تومرت مصودی تھا، یہ مشہور بربر سی قبیلہ مصمودہ میں پیدا ہوا تھا، خود اپنے تئیں حضرت علیؑ کی نسل سے بتاتا تھا، مشرق آکر اجلہ فقہاء مثلاً امام غزالی اور طوطشی وغیرہ سے علوم کی تحصیل کی تھی، نہایت عالم و فاضل اور دیندار تھا، امام غزالی کی صحبت میں کئی برس تک رہا، اکثر امام صاحب سے مسلمانوں کا فکراہل اندلس کی بربادی پر گفتگو رہتی تھی، امام غزالی نے محمد بن تومرت کو مستعد پاکر یہ مشورہ دیا کہ اندلس جا کر وہ مسلمانوں کی طاقت کو ایک مرکز پر مجتمع کرے اور احیاء شریعت کا فرض انجام دے، چنانچہ امام کا اشارہ پا کر اس نے مغرب کا رخ کیا، اور مصر دئیونس ہوتا ہوا مراکش پہنچا، طبیعت میں نقشب بہت زیادہ تھا، ذرا سے فحاشی شروع فعل کو دیکھ کر قابو سے باہر ہو جاتا تھا اور مجنونانہ حرکتیں کرنے لگتا تھا، چنانچہ مراکش میں انؑ توں کی بنا پر جب اس کی شہرت ہوئی، تو علی بن تاشقین نے جو یونین کا آخری تاجدار تھا، مجلس مناظرہ منعقد کی اور فقہاء و علماء کو محمد بن تومرت سے مناظرہ کرنے کے لیے مدعو کیا، مناظرہ میں علماء کو شکست ہوئی، اور بادشاہ بھی محمد بن تومرت کا معتقد ہو گیا، یہ دیکھ کر اہل دربار اس کے دشمن ہو گئے، اور محمد بن تومرت نے بھاگ کر اندرون ملک میں بربری قبائل کے دامن عافیت میں پناہ حاصل کی، یہاں اب اوس نے اطمینان سے بیٹھ کر اپنی تحریک کو پھیلاتا شروع کیا، چنانچہ اسی سلسلہ میں عبد المؤمن سے جو موحدین کا پہلا بادشاہ ہوا ہے اس کی ملاقات ہوئی، وہ اس کا نہایت معتقد اور دست و بازو بن گیا،

امام غزالی کی فیض صحبت سے محمد بن تومرت فاضل اجل بن گیا تھا، عقائد وغیرہ میں زیادہ تر امام غزالی کی تقلید کرتا تھا، چنانچہ اسی بنا پر اس نے اشعری مذہب اختیار کر لیا اور اشاعرہ کی تائید میں اس نے کتابیں لکھیں جن میں اس نے عقلی دلائل سے عقائد کو ثابت کیا ہے، متناہات میں تویل سخن سمجھتا تھا، لیکن امت کے بارہ میں اس کا میلان شیعوں کے خیالات کے جانب تھا اور امام کے لیے عصمت کی شرط کاٹل تھا، اس کی کتابیں مرشدہ، امامیہ اور عقیدہ ابن تومرت، بہت مشہور ہیں،

محمد بن تومرت کے بعد عبد المؤمن اسکا جانشین ہوا، یہ گویا کبھار کے گھر میں پیدا ہوا تھا، لیکن ابن تومرت کی صحبت میں رہ کر فاضل اجل بن گیا تھا، ابن تومرت کو اس پر بڑا اعتماد تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی ۶۷۷ھ میں مراکش پر قبضہ کر کے ملشین کی حکومت کا خاتمہ کر دیا، ملشین کے برباد ہوتے ہی اندلس میں اون کے خلاف بغاوت کا جوڑ سہرا لیا مادہ مدتوں سے پک رہا تھا وہ ابل پڑا عیان ملک نے جمع ہو کر یہ مشورہ کیا کہ ملک کو طوائف الملوک سے محفوظ رکھنے کی صورت یہ تدبیر ہے کہ عبد المؤمن کو جو خود فاضل اجل اور پابند شریعت ہی، اندلس میں مدعو کیا جائے، چنانچہ ایک وفد ترتیب دیا گیا، جس کے صدر قاضی البرک بن عربی منتخب ہوئے، اس وفد نے عبد المؤمن کے دربار میں حاضر ہو کر اعیان اندلس کا پیام اوسکو سنایا، اور اکثر ارکان وفد نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی، عبد المؤمن اس وفد سے نہایت تعظیم و تکریم سے پیش آیا، اور واپسی کے وقت ارکان وفد کو خلعت و انعامات تقسیم کیے، چنانچہ عبد المؤمن نے اس کے بعد اندلس پر حملہ کر کے تھوڑی مدت کے اندر اپنی ملک سے اسکا احاطہ کر لیا عبد المؤمن خود ایک فاضل شخص تھا، محمد بن تومرت کے فیض صحبت سے، جو امام غزالی کا شاگرد تھا، اس کا فضل و کمال اور زیادہ ترقی کر گیا تھا، اس وقت تک اندلس کا شاہی مذہب فقہ حنفی

مالکی اور عقائد میں جنسی تھا، عبدالمؤمن نے جب اندس فتح کیا تو چونکہ بانی حکومت اشوری تھا سلطنت کا سبب
 بھی اشوری قرار دیا گیا، محمد بن تو مرث نے جن اشوری اساتذہ سے فیض صحبت پایا تھا وہ معقولات
 کے امام تھے اور خود ابن تو مرث پر بھی معقولات کا رنگ غالب تھا، اس نے اپنی کتابوں میں عقلی
 دلائل سے عقائد کی تشریح کی تھی، اس بنا پر موحدین کو متنبین کی طرح فلسفہ سے عداوت نہ تھی، چنانچہ
 عبدالمؤمن نے سریر آرائے حکومت ہو کر علوم و فنون خالص فلسفہ پر شاہانہ حوصلہ سے توجہ کی حکم مستفسر
 کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ فلسفہ نے حکومت کا سہارا پا کر ملک میں اطمینان سے ترقی شروع کی، ملک میں
 جو نامور فلاسفہ موجود تھے، ادن بن ابومردان بن ہرادر ابن لطیف کی خاص طور پر شہرت تھی، عبدالمؤمن
 نے ان دونوں کو اپنے دربار میں معزز عہدے عنایت کیے،

اس سلسلہ میں عبدالمؤمن کو مدارس کے قائم کرنے کا بھی شوق تھا، اس سے پہلے اندلس میں
 مدارس کی عمارت خاص طور پر تعمیر نہیں کی جاتی تھی، عموماً مساجد ہی میں درس ہوتا تھا، لیکن عبدالمؤمن
 اپنی روشن خیالی کے باعث اس طرز کو ناپسند کرتا تھا، نیز اس کی یہ غرض بھی تھی کہ حکومت کو اخلاص
 تعلیم کی جانب سے اب تک جو بے پروائی رہی ہے، مدارس قائم کرنے سے وہ رنج ہو جائیگی، اور حکومت کو
 خود بخود نشر تعلیم کا خیال پیدا ہو جائیگا، لیکن اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیے چند مشیروں کی ضرورت
 تھی جو خود بھی فاضل اجل اور فن تعلیم کے ماہر ہوں، ابن رشد کی شہرت ہو چکی تھی، عبدالمؤمن کی نظر
 سب سے پہلے اسی پر پڑی جو اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کی سب سے زیادہ اہلیت رکھتا تھا،
 چنانچہ ۵۴۵ھ مطابق ۱۱۵۰ء میں عبدالمؤمن نے اسے مراکش طلب کیا، اس وقت ابن رشد عظم
 ہیئت کے بعض مسائل کی تحقیقات میں مشغول تھا، اس طلبی پر ابن رشد نے مراکش کا رخ کیا، اور
 وہاں بھی یہ سلسلہ تحقیقات جاری تھا، چنانچہ ابن رشد نے خود اس واقعہ کو ارسطو کی ایک کتاب کی
 شرح میں ذکر کیا ہے،

عبد المؤمن نے ۵۵۵ء میں قہنگی، اور اُس کا بیٹا محمد تختِ سلطنت پر بیٹھا، یہ نہایت کمزور اور
نالائق بادشاہ تھا، چنانچہ ۴۸ دن حکومت کر کے معزول ہو گیا، اور اوس کے چھوٹے بھائی یوسف
بن عبد المؤمن کو لوگوں نے بادشاہ بنایا، یوسف بہت بڑا فاضل اور بلند حوصلہ بادشاہ تھا،
عبد المؤمن نے اس کی تربیت میں تیغ و قلم دونوں کا اہتمام کیا تھا، جو لوگ تیغ و قلم کے فن میں
یکتا تھے زمانہ تھے اور اس کی تربیت پر مامور کیا تھا، اسی کا اثر تھا کہ یوسف دونوں میدانوں میں
اپنے حریفوں سے آگے نظر آتا تھا، اس زمانہ میں عیسائیوں نے مسلمانوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر
اندلس کے اکثر اضلاع مسلمانوں کے ہاتھ سے چھین لیے تھے، یوسف نے متعدد حملے کر کے اپنے زور بازو
سے اکثر اضلاع واپس لے لیے اور عیسائیوں کو چین سے نہ بیٹھنے دیا، اس کے علاوہ وہ بہت بڑا عالم تھا، علوم
عربیہ میں اوس کا کوئی ہمسر نہ تھا، صحیح بخاری زبانی یاد تھی اور قرآن بھی حفظ تھا، فقہ میں بھی اچھی مہارت
رکھتا تھا، ان علوم سے فارغ ہو کر اوس نے فلسفہ پر توجہ کی تھی، طب میں بھی کمال حاصل تھا، اور فلسفہ کا
اس کو خاص ذوق تھا، علمی شوق میں وہ اندلس کا دوسرا حکم مستنصر تھا، فلسفہ کی کتابیں بھی بیک جمع کی
تھیں، اکثر اپنے وقت کے اجلہ فلاسفہ مثلاً ابن الطفیصل وغیرہ سے مجالست رستی تھی، ابن الطفیصل اس کے
حکم علی کا افسر تھا، اور اس کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ تمام اطراف و دیار سے علماء و فلاسفہ طلب کیجے جا دیں
اور اور ان کو علمی خدمتیں دی جائیں، چنانچہ ابن الطفیصل نے جو ائمہ فن جمع کئے، ان میں ابن رشد بھی تھا،
ابن رشد اور ابن الطفیصل میں گہرے تعلقات تھے، ابن الطفیصل ہی کے مشورہ سے ابن رشد کا وہ
علمی کارنامہ ظہور میں آیا تھا، جس کے باعث تین صدیوں تک ابن رشد لاطینی علمی حلقوں میں ایک
خاص قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا رہا، اس کے علاوہ ابن الطفیصل اور ابن رشد دونوں ابن
باجہ کے شاگرد اور اوس کے مقلد تھے، اور ابن رشد تو خود ابن الطفیصل کا بھی شاگرد تھا، ابن الطفیصل کو

ابن رشد کی ذات سے بڑی بڑی امیدیں تھیں، اکثر ابن الطفیل ابن رشد کا جہان ذکر کرتا ہی نہایت
ادعانہ الفاظ میں کرتا ہی، چنانچہ اپنے مشہور رسالہ حمی بن یقطان میں ابن بابہ کے تصانیف کے تذکرہ
کے بعد نہایت مبہم طور پر بڑی اُمید دن کے ساتھ ابن رشد کا تذکرہ حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے:-

واما من جاء بعد هم من المعاصرين "ابن بابہ کے بعد جو فلاسفہ ہمارے معاصرین وہ ابھی
لنا فہم بعد فی حد التزاید او الوقوف دو رنگوں میں ہیں اور کمال کو نہیں پہنچے ہیں اور اس
علی غیر کمال او من لم یصل الینا بنا پر ادن کی اہلی قابلیت و استعداد کا اندازہ ابھی سے
حقیقۃً نہیں ہو سکتا۔"

یہ نہایت مبہم ادعانہ طریقہ اظہار خیال ہے جس کا اشارہ یقیناً ابن رشد کی جانب ہے جو ابن الطفیل کا
خاص طور پر بہم دشمنی کے اعمال تھا،

چنانچہ اسی حسن ظن کی بنا پر، جو ابن الطفیل ابن رشد کی نسبت رکھتا تھا، ابن الطفیل نے اسکو
یوسف بن عبد المؤمن کے دربار تک پہنچایا، ابن رشد جس کیفیت کے ساتھ دربار میں داخل ہوا ہے،
اس کا حال عبد الواحد مراکش نے خود ابن رشد کی زبانی اس کے ایک شاگرد کی روایت سے حسب
ذیل بیان کیا ہے،

"جب میں دربار میں داخل ہوا تو ابن الطفیل بھی حاضر تھا، اس نے امیر المؤمنین یوسف کے
حضور میں جھک کر پیش کیا اور میرے خاندانی اعزاز اور میری ذاتی لیاقت و اوصاف کو اس طرح
آب و تاب سے بیان کرنے لگا جو میرے استحقاق سے زیادہ تھا اور جس سے میرے ساتھ اس کی
مخلصانہ محبت و عنایت کا اظہار ہوتا تھا، یوسف میری طرف مخاطب ہوا، پہلے میرا نام و نسب

لہ رسالہ حمی بن یقطان، صفحہ ۷، عبد الواحد مراکش کی کتاب سب سے پہلے فریخ مستشرق ایم ڈوری نے لیڈن سے ۱۸۷۶ء
میں چھاپ کر شائع کی تھی، مینے اصل کتاب نہیں دیکھی، لیڈن نے اپنے تذکرہ میں اسکا ترجمہ نقل کیا ہے، اور مینے لیڈن سے لے لیا ہے،

پونچھا، پھر یک ایک مجھ سے یہ سوال کر بیٹھا کہ حکماء افلاک کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں؟ یعنی اون کے نزدیک عالم قدیم پر حادث؟ یہ سوال میں سکڑ ڈر گیا اور چاہا کہ لطافت اہل اس سوال کو مثال جاؤں، چنانچہ میں نے کہا کہ میں فلسفہ سے واقف نہیں، یوسف میری بدحواسی کو سمجھ گیا، اور میری طرف سے پھر کہ ابن الطیفیل کی جانب متوجہ ہوا، اور اس مسئلہ پر بحث شروع کی، ارسطو افلاطون اور دیگر حکماء متقدمین نے جو کچھ اس مسئلہ کے متعلق لکھا ہے، اس کو تفصیل بیان کیا، پھر متکلمین اسلام نے حکماء پر جو اعتراضات کیے ہیں ایک ایک کر کے بیان کیے یہ حالت دیکھ کر میرا خوف جاتا رہا، لیکن مجھ کو سخت تعجب ہوا کہ علوم عقلیہ میں ایک بادشاہ یہ دستگاہ رکھتا ہے، جو طبقہ علماء میں بھی شاذ و نادر کسی کو حاصل ہوتی ہے، حالانکہ علماء اس قسم کے مشاغل میں ہر دم مصروف رہتے ہیں، تقریر سے فارغ ہو کر پھر میری جانب توجہ کی، اب میں نے آزادی کے ساتھ اپنے خیالات و معلومات اس مسئلہ پر ظاہر کیے جب میں دربار سے رخصت ہوا تو مجھے زر نقد، خلعت، سواری کا گھوڑا، اور بیش قیمت گھڑی، عنایت کی،

یوسف کے دربار میں رسائی حاصل ہونے کے بعد اب اس کی دنیوی ترقی کا دور شروع ہوا، یوسف اس کی جید قدر و منزلت کرتا تھا، ۶۵ھ (۱۱۶۹ء) میں وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا، وہ اپنے اکثر حالات اپنی تصانیف میں بقید سن ذکر کرتا ہے، چنانچہ ارسطو کی کتاب الفلکیات کی شرح میں اس نے ۳۳۰ھ کے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے جو تیرہ سال کی عمر میں اس کے سامنے گذرا تھا، ۶۵ھ میں جب اشبیلیہ کی قضائیت پر وہ نامور ہوا تو رطبہ چھوڑ کر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی، لیکن اپنی خدمت کے سلسلہ میں اس کو اضلاع اشبیلیہ کے دورہ پر جانا پڑا تھا، اسی سال میں ارسطو کی کتاب الحيوان کی شرح ختم کی، چنانچہ اس نے خود لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہ صفر ۶۵ھ میں بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی، پھر غرغراہی کی ہے،

لہٰذا ابن رشد رینان، صفحہ ۱۱۰، اس واقعہ کو یونان افریقی اور پروفیسر منک نے بھی ذکر کیا ہے،

کہ اگر اس کتاب میں سہو و خطا ہو گئی ہو تو معافی کی امید ہو، کیونکہ اولاً تو کار منصبی اور عمدہ تفصیلات کی مصروفیت سے فراغت نہیں ملتی، دوسرے کتب خانہ وطن میں ہے، اور ضروری کتابیں تک ساتھ نہیں، اسی قسم کی عذر خواہی کتاب طبیعت کی شرح میں بھی کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہِ رجب ۱۲۶۵ھ میں بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی، اشبیلیہ سے دو سال بعد ۱۲۶۷ھ (۱۸۵۱ء) میں اپنے وطن قرطبہ واپس آیا، اور غالباً اسی زمانہ میں ہمیں اس نے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنا شروع کیں، اس سے پہلے جو شرحیں اس نے لکھیں تھیں وہ مختصر تھیں، اب مطول شروع کا سلسلہ شروع کیا جو تنوع مضامین اور وسعت معلومات کے لحاظ سے منظرِ ہیں، ابن رشد کو قننا علی شوق تھا اسی قدر وہ کثیر الاشغال بھی تھا، اور ان گونا گون مشاغل میں تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، ایک طرف اس کے علمی کاموں کے لیے سکون و ماعی اور فراغت خاطر کی ضرورت تھی، دوسرے جانب دربار کے تعلقات اور صنیعہ عدالت کی افسری کے باعث پریشان خیالی کے قیود میں مبتلا رہتا تھا، وہ خود چاہتا تھا کہ دنیا کے بکھیزوں سے الگ ہو کر علمی زندگی بسر کرے، لیکن اس کی نوبت نہیں آتی تھی، وہ خود اپنی تصنیفات میں متعدد جگہ یہ شکایت کرتا ہے کہ اپنے کارِ منصبی سے بہت مجبور ہوں، مجھ کو اتنا وقت نہیں ملتا کہ تصنیف کے سلسلہ کو سکون خاطر کے ساتھ انجام دے سکوں، محطی کا جو اس نے اختصار کیا ہے اس میں لکھا ہے کہ میں نے صرف اہم مطالبے لیے ہیں، میری حالت بالکل اوس شخص کی سی ہے جس کے مکان میں چاروں طرف سے آگ لگ گئی ہو اور وہ پریشانی اور اضطراب کی حالت میں صرف مکان کی ضروری اور قیمتی اشیاء کو باہر نکال نکال کر بھینک رہا ہو، اپنے کارِ منصبی کو انجام دینے کی غرض سے مجھے سلطنت کے قریب و بعید مقامات کا دورہ کرنا پڑتا ہے، آج دار السلطنت مراکش میں ہوں تو کل قرطبہ میں اور پرمسون پھر افریقہ میں، اسی طرح بار بار اضلاع سلطنت کے دورہ میں وقت گزر جاتا ہے، اور اسی دوران میں سلسلہ تصنیف بھی جاری رہتا ہے، جو اکثر اس پریشان

خیالی کی حالت میں نامکمل اور ادھورا رہ جاتا ہے،

ششہ کے آغاز میں کتاب البیان اور کتاب الالہیات ساتھ ساتھ لکھنا شروع کی، اسی اثنا میں بیمار ہو گیا، اور زیست کی امید نہیں رہی، اس خیال سے کتاب البیان کو چھوڑ کر کتاب الالہیات کی تکمیل میں مصروف ہو گیا، کہ کتاب البیان کے ساتھ کہیں یہ بھی نہ رہ جائے، ششہ ۱۱۶۰ (ششہ ۱۱۶۰) میں اس کو پھر مرگوانا پڑا اور یہاں رسالہ جو ہر الکون *De Substantia* تمام ہوا

ششہ ۱۱۶۰ (ششہ ۱۱۶۰) میں وہ پھر ششہ ۱۱۶۰ واپس آیا اور یہاں علم کلام میں دور سارے کشف الاولہ اور فصل المقال تصنیف کیے، چنانچہ ان رسالوں کے ایک قدیم قلمی نسخہ کے آخر میں یہ عبارت درج ہے،
 وكان الفلاح منه في سنة خمس وسبعين وخمسة ، ششہ ۱۱۶۰ میں ابن الطفیل کی وفات کی وجہ سے یوسف نے اس کو مراکش میں بلایا اور اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اسی سال محمد بن نمیت قاضی قرطبہ کے مرنے پر وہ قرطبہ کا قاضی القضاۃ مقرر ہوا، اب ایک طرٹ منصب طبابت کی بنا پر اس کو مراکش میں قیام کرنا پڑا تھا، دوسری جانب وہ ساری مملکت کے صیغۂ عدالت کا افسر تھا، اور اس تعلق سے حکومت کے تمام اضلاع کا دورہ کرتا تھا، یہ اس کی ترقی میں آخری منصب تھا، جس پر اس کے باپ والا بھی پہلے فرائز ہو چکے تھے اور جس کا وہ اپنی ابتدائی عمر سے اپنی لیاقت کی بنا پر حقدار تھا،

ششہ ۱۱۶۰ میں یوسف نے وفات پائی اور اس کا بیٹا یعقوب منصور تخت نشین ہوا، یہ نہایت عالم و فاضل اور دیندار بادشاہ تھا، پنجو تہ نماز جاہلیت کے ساتھ شہر کی مسجدوں میں ادا کرتا تھا، اس کے زمانہ میں موحدین کی حکومت انتہائے عروج کو پہنچ گئی تھی، اس نے عیسائیوں کو کئی معرکوں میں شکستیں دے کر اندلس کے بہت سے اضلاع واپس لے لیے تھے، یہاں تک کہ اون کے دار الحکومت طلیطلہ تک پہنچ گیا تھا، فقہ و حدیث میں اچھی خاصی مہارت رکھتا تھا، اس نے اپنے زمانہ کے فقہاء کو حکم دیا تھا کہ کسی

امام یا مجتہد کی تقلید نہ کریں بلکہ خود اپنے اجتہاد سے فیصلہ کریں، عدالتوں میں فروع فقہ کی پابندی ادا نہ
 دی تھی، جو فیصلہ کیا جاتا تھا قرآن و حدیث اجماع و قیاس سے کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن خلکان نے اس کے
 تذکرہ میں جہاں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں مغرب سے جو علماء آئے، مثلاً
 ابو الخطاب بن وحیہ، ابو عمرو بن وحیہ، اور محی الدین بن عربی، وغیرہ سب کا یہی طریقہ تھا، یعنی کسی کی
 تقلید نہیں کرتے تھے۔

منصور نے جیسا کہ اس کی علم پر درسی سے توقع تھی، ابن رشد کی نہایت قدر دانی کی، اور
 اس کے عہد حکومت میں ابن رشد کی اتنی قدر و منزلت کی گئی جو اس سے پہلے کبھی اس کو حاصل نہیں ہوئی
 تھی، دنیوی ترقی کے آخری مناصب پر وہ یوسف ہی کے عہد میں پہنچ چکا تھا، لیکن اب ان مناصب
 کے علاوہ اس کو یعقوب منصور کی ندیمی کا بھی فخر حاصل ہوا، یعقوب منصور اکثر اس سے فرصت کے اوقات
 میں علمی مسائل پر بحث کیا کرتا تھا، اور اس کی بے تکلفی منصور کے ساتھ اتنی بڑھ گئی تھی کہ اکثر وہ سلسلہ گفتگو
 میں بے تکلفانہ ان الفاظ میں منصور کو مخاطب کرتا تھا کہ "اسمع یا اخی" یعنی "اے بھائی سنو"

آخر عمر میں ابن رشد اپنے وطن قرطبہ میں مقیم رہنے لگا تھا جہاں وہ اپنا سارا وقت علمی مشاغل میں
 گزارتا تھا، اس عہد میں یعقوب منصور کو جبکہ وہ ابن غانیہ کی بغاوت فرو کرنے میں مشغول تھا، دفعۃً بظلال
 ملی کہ انفاس کوئی فوجیں اندلس میں سرگرم فساد میں اور مسلمانوں کی بے پناہ بستیوں کو لوٹ رہی ہیں، یہ سکر وہ
 اندلس کی طرف لوٹ پڑا، قرطبہ پہنچ کر اس نے تین دن یہاں قیام کیا اور اس قلیل مدت قیام میں بے انتہا
 فوجیں جمع کر لیں، اس زمانہ میں ابن رشد یہیں مقیم تھا، جب چلنے لگا تو ابن رشد کو دو اعلیٰ ملاقات کے لئے

لے ابن خلکان جلد دوم صفحہ ۴۴، ابن حمویہ جو اسی عہد میں اندلس آیا ہے بیان کرتا ہے کہ بادشاہ خود مجتہد ہے اور یہاں کے
 علماء اس کو ظاہریہ فرقہ سے سمجھتے ہیں، اس نے ایک مجموعہ فتاویٰ مرتب کیا جو اس میں اپنے اجتہادات قلمبند کیے ہیں، اسے ابن رشد
 ریان صفحہ ۱۲ طبقات الاطباء صفحہ ۱۱، اسے ابن خلکان جلد پنجم صفحہ ۴۴،

طلب کیا، ابن ابی اصیبعہ اس ملاقات کا اقصیٰ ابو الولید الباجی کی روایت سے حسب ذیل بیان کرتا ہے،

”منصور جب ۹۵ھ (۱۱۹۵ء) میں الفاسو دہم پر حملہ کرنے کی غرض سے قرطبہ میں تیار بیان کرنا

تو اس نے دو اعلیٰ ملاقات کے لئے ابن رشد کو طلب کیا، دربار میں ابو محمد عبد الواحد کو بچہ رسوخ حاصل تھا،

وہ منصور کا داماد اور ندیم خاص تھا، اس کے بیٹے علی کو منصور نے ازرقی کی گورنری دی تھی، دربار میں ابو

محمد عبد الواحد کی کرسی میرے غیر پر تھی، لیکن اس روز منصور نے ابن رشد کو بلو کر عبد الواحد سے بھی اس کو

آگے بڑھایا، یعنی خاص اپنے پہلو میں اس کو جگہ دی، اور دیر تک بے تکلفانہ باتیں کرتا رہا، باہر اس کے

دشمنوں نے یہ خبر اڑا دی کہ منصور نے اس کے قتل کا حکم دیدیا ہے، طلبہ کی جماعت کثیر باہر منتظر تھی، یہ خبر سنکر

سب پریشان ہو گئے، جب تھوڑی دیر کے بعد ابن رشد باہر آیا تو اس کے دوستوں نے اس قدر منزلت پر

اس کو مبارکباد دی، لیکن انجام میں حکم نے بجائے اس کے کہ مسرت کا اظہار کرتا افسوس ظاہر کیا اور کہا کہ

یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ ذمت اس درجہ کا تقرب بڑے نتائج پیدا کرے گا،

چنانچہ انتہائی تقرب اس کے حاسدون اور دشمنوں سے دیکھنا نہ گیا اور بقول رینان کے یہی تقرب اس کی

ہلاکت و بربادی کا باعث بن گیا، حاسدون نے بادشاہ سے اس کی بیدینی کی شکایتیں جن سے ادن کی

اصلی غرض محض یہ تھی کہ ابن رشد بادشاہ کی نظروں سے گر جائے یا ہلاک کر ڈالا جائے، چنانچہ وہ اپنے مقصد میں

کامیاب ہو گئے، اور ابن رشد کی زندگی کے آخری چار سال نہایت فلاکت و ذلت کی حالت میں بسر ہوئے،

بادشاہ نے اس کو قرطبہ کے قریب بمقام لوسینا جلاوطن کر کے بھیج دیا، جہاں وہ غربت کی حالت میں

بسر کرتا رہا،



ابن رشد کی تباہی کے اسباب

شخصی حکومتوں کا نظام کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ بادشاہ سے خون زدہ رہنے کے باعث باشندوں کو ہر دم یہ خیال ستاتا رہتا ہے کہ اگر بادشاہ کی نظر عنایت پھر گئی تو اُسی وقت ہماری زندگی کا قاتمہ ہو، خاص کر جو لوگ شاہی دربار میں بار سوخ اور بادشاہ کے مقرب ہوتے ہیں ان کی جان تو ہر وقت سولی پر رہتی ہے اور کسی وقت ان کو آرام نصیب نہیں ہوتا، خود بادشاہوں کی حالت یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی اصول زندگی کے پابند نہیں ہوتے، ہر وقت سازشیوں کا مجمع رہتا ہے، جو بادشاہ کی تلون مزاجی سے فائدہ اٹھا کر اپنے مطلب حاصل کیا کرتے ہیں، ان سازشیوں کو دین و دنیا کی بات کی پرواہ نہیں ہوتی اور نہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مذہب یا سلطنت کی حفاظت کی جائے بلکہ مذہب کی آڑ میں وہ محض اپنے دشمنوں کو زک و دنیا چاہتے ہیں، اور ایسی سازشیں پیدا کرتے ہیں کہ کوئی اجنبی شخص جو اندرونی معاملات سے واقف ہو ہرگز یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اس سازش کی اصل غرض کیا ہے، ابن رشد چونکہ اس حقیقت سے باخبر تھا، اس لیے اس نے اپنے دوستوں کو اس فوری تقرب پر انہماک سرست کرتے ہوئے دیکھ کر یہ جواب دیا کہ یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ دفعتاً اس درجہ کا تقرب بڑے نتائج پیدا کرے گا،

یعقوب منصور کی کیا خصوصیت ہے، عموماً سلاطین اسلام نے اپنے عہد کے یگانہ روزگار فضلاء کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگیں کیے ہیں، منصور عباسی نے ابو مسلم خراسانی اور سلمۃ ابن اخیلا کو قتل کیا، ہارون نے برائے نامہ کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگے، ہامون نے اپنے باپ کے نقش قدم پر چل کر حسن بن سہل بن یحییٰ کے خاندان کو مٹایا، ابن رشد جو اہل علم کی مجلس کا رکن اعظم تھا، زمانہ کی سفایوں سے کیوں کر بچ سکتا تھا، چنانچہ اس کا بھی وقت آگیا، اور اندلس کے مایہ ناز فلسفی کو، جو اپنے ملک میں دماغی ترقی کا علمبردار تھا،

یعقوب منصور نے جو عدل و انصاف کا پیکر مجسم مشہور تھا، برباد کر کے اپنے اسلان کے پہلو میں جگہ حاصل کی
ابن رشد کی تباہی ادب بادی چونکہ ایک حیرت انگیز واقعہ ہے، اس لئے مؤرخین نے اس کے
اسباب کی تحقیق میں بہت جدوجہد کی ہے، اور مختلف مؤرخوں نے مختلف اسباب بتائے ہیں،

(۱) ایک روایت یہ ہے کہ یعقوب کا بھائی ابو یحییٰ جو قرطبہ کا گورنر تھا اس کے ساتھ ابن رشد
بہت میل جول رکھتا تھا، شاید یہ وجہ ہو کہ ابن رشد ابو یحییٰ کے ساتھ یعقوب سے بھی زیادہ بے تکلفی کا
اظہار کرنے لگا ہو، اور یہ بات یعقوب کو ناگوار ہوئی ہو، یا یہ وجہ ہو کہ یعقوب ابو یحییٰ سے ہذا راض تھا اور
اس بنا پر یہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کا کوئی مقرب خاص ابو یحییٰ سے میل جول پیدا کرے، بہر حال یہ ہم
روایت انصاری کی ہے،

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب حیوانات کی جو شرح لکھی اس میں
زرافہ کے ذکر میں لکھا کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربر نے منصور کے ہاں دیکھا ہے، یہ معمولی طریقہ
خطاب منصور کی صریحی تو ہیں تھی،

یہ قاضی ابومردان الباجی اور انصاری کی متفقہ روایت ہے، انصاری کے الفاظ
حسب ذیل ہیں،

یقال ان من اسباب نکتۃ ان قال فی کتاب الحيوان له وُسر أیت الزرافہ عند ملك البربر وان ذا اللہ وجد بخطه فاوقف عليه المنصور ففهم بسفك دمہ

ابن رشد کی بربادی کا ایک یہ سبب بیان کیا جاتا ہے کہ
اس نے اپنی کتاب حیوانات میں زرافہ کے ذکر میں لکھا،
کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربر کے یہاں دیکھا ہے، یہ عبارت
خود اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی، منصور کو جب اسکی اطلاع
دی گئی تو وہ ابن رشد کے قتل پر آمادہ ہو گیا،

لے: ابن رشد، ریتان صفحہ ۳۳، ملہ لہقات الاطباء صفحہ ۳۳، ملہ انصاری کی کتاب نہیں دیکھی، ریتان نے اپنی کتاب کے (تقریباً) صفحہ ۳۳ پر

منصور کو یہ جملہ آٹنا گوار ہوا کہ ہر چند ابن رشد کے جانب سے معذرت بھی کئی گئی، تاہم منصور کا غصہ دیکھنا ہوا انصاری کہتا ہے :-

فوافق ان كان بالمجلس صدیقه
ابو عبد الله الاصولی وکان
قد جی فی مجلس المنصور منع
العمل بالشهادة علی الحق
فقال منعت الشهادة علی الحق
فی الدین والدردهم وتجنزها
فی قتل المسلم ثم قال ان ابن
رشد قد کتب و قد رأیت
الزرافه عند ملک البرین
فاستحسن ذالک فی العاقت
واسرها المنصور فی نفسه
”جس صحبت میں منصور کو یہ اطلاع دی گئی تھی اور میں
ابن رشد کا دوست ابو عبد اللہ اصولی (جو اسکے ساتھ بعد کو
جلا وطن کیا گیا) بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اس صحبت
میں یہ بحث ہو چکی تھی کہ حق کے خلاف جو شہادت پیش کی جائے
اوس پر عمل کرنے سے ممانعت کر دیا جائے تو اس پر ابو عبد اللہ
اصولی بول اٹھا کہ وہ یہ کہنے کے حق کے خلاف شہادت
دینے سے ڈر دکا جاتا ہو، مگر ایک مسلمان کے قتل کے معاملہ میں
ہر شہادت قبول کر لی جاتی ہو، اس کے بعد اوس نے کہا کہ
ابن رشد پر غلط اتہام لگایا گیا ہو، اوس نے اصل میں یہ
لکھا ہو کہ میں نے اس جانور کو دونوں بدن دینے اور فقیہ اندلس
کے بادشاہ کے بیان دیکھا ہے، ابو عبد اللہ اصولی کی یہ
بحث اس وقت پسند کی گئی اور منصور اپنی کدورت
چھپا گیا“

منصور کو ابو عبد اللہ کی یہ عیادت بھی ناگوار ہوئی، اس وقت تو خاموش ہو گیا، لیکن اسکے بعد جب
بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ابن انصاری کی غیر مطبوعہ عبارتیں درج کر دی ہیں، فرج افنون ڈیڑھ اجماع نے عربی میں جو ابن رشد کا تذکرہ
لکھا ہو اس میں بھی انصاری کی عبارتیں لکھی ہیں، قیمتی سے ریتان کے انگریزی ترجمے کتاب کے ابتدائے کس دن جھون کو حدت کر دیا، میں نے انصاری
کی جملہ عبارتیں فرج افنون سے نقل کی ہیں کہ ای ذریعہ سے ابن رشد کا یہ غیر مطبوعہ عربی تذکرہ جو طبع میں آ جاوے،

ابن رشد کو گرفتار کیا، تو اس کے ساتھ ابو عبد اللہ اصولی کو بھی گرفتار کر کے جلاوطن کر دیا،

یہ روایت اسلئے قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ منصور بالطبع نہایت غریب بادشاہ تھا، اہل یورپ
میت المقدس کو جب مسلمانوں کے ہاتھوں سے جھین لیا، تو صلاح الدین نے منصور کے پاس تمام کے ایک
ابن رشد کو یہ پیام دیکر بھیجا کہ یہ اسلام کی حمایت کا وقت ہے، منصور ہر طرح مدد دینے کے قابل تھا
راعانت کرنا بھی چاہتا تھا، لیکن اتنی بات پر برہم ہو گیا کہ صلاح الدین نے خط میں اس کو امیر المومنین
لقب سے مخاطب نہیں کیا تھا،

صلاح الدین کا تو صرف یہ قصور تھا کہ اس نے منصور کو تمام دنیا کا امیر المومنین نہیں مانا، ابن
رشد نے یہ غضب کیا کہ منصور کو صرف بربر نے بادشاہ کے لقب سے یاد کیا، اس سے بڑھکر منصور کی کیا اہانت
ملتی تھی، اس پر طرہ یہ ہوا کہ ابو عبد اللہ نے ابن رشد کی جانب سے ایک عذر لنگ تراشا، چنانچہ خود بھی
ابن رشد کے ساتھ لپیٹ میں آ گیا،

(۳) تیسری روایت انصاری کی یہ ہے کہ فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث بعض اوقات ابن رشد
زبان سے آزادانہ کلمات نکالتے تھے اور یہ بات عوام الناس کو ناگوار گذرتی تھی، اس وقت لوگ
مدہ کی وجہ سے خاموش ہو جاتے تھے، لیکن جب ناگواری زیادہ بڑھی تو یہ شکایتیں بادشاہ کے کانوں
پہنچنے لگیں، انصاری کہتا ہے:-

حدثني الشيخ ابو الحسن الرعيني قال
كان قد اتصل شيخه ابو محمد عبد الكبر
ابن رشد المتفلسف ايام قضاة
مرطبة وحظي عنده فاستكتبه
ابو الحسن الرعيني نے مجھ سے بیان کیا کہ ان کے شیخ ابو محمد عبد
ابن رشد کے ساتھ اس کے زمانہ قضاات قرطبہ میں بہت
میل جول تھا اور وہ اکثر اس کے پاس آیا جاتا کرتے تھے،
ایک بار صحبت میں ابن رشد کا اور اس کی دینداری کا

واستقصاه وحدثنی وقد جرى
 ذکر هذا المتفلسف وماله من
 الطوام في محادة الشريعة فقال
 ان هذا الذي ينسب اليه ما كان
 يظهر عليه وما كنت آخذ عليه فاته
 الا وحدة وهي عظمى الفلتات وذاك
 حين شاع في الشرق والاندلس
 على السنة المنجحة ان ريجا عاينة تقب
 في يوم كذا او كذا وفي تلك المدة
 تهلك الناس واستغاضوا الك حتى اشتد جوع الناس
 واتخذوا الغيران والانفاق تحت الارض تقايا
 لهذه الريح ولما انتشر الريح بها وطبق البلاد استند
 والى قرطبة طلبتها وفاوهم في ذالك دينهم ابن
 رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن رشد
 في شان هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرها
 الكواكب قال شيخنا ابو محمد عبد الكبير وكنت
 فقلت في اثناء لفافضة ان صح امر هذه الريح في
 ثمانية الريح التي اهلك الله تعالى بها قوم
 عاد اذ لم تعلم ريح بعد هاليم هلاكها قال...

ذکر آیا تو انھوں نے بیان کیا کہ ابن رشد کے متعلق جو کچھ
 مشہور ہو رہا ہے اس پر، اپنے دینی حیثیت سے کبھی اس کے
 اقوال و افعال میں کوئی بات گرفت کی نہیں پائی، البتہ
 اس کی زبان سے ایک بار ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، وہ قہ
 یہ ہوا کہ ایک مرتبہ اندلس میں بنجمن نے یہ مشہور کیا کہ فلان
 فلان رذہ ہوا کہ ایک طوفان آیا تھا، جس سے تمام انسان
 مرجع ہو گئے، لوگ اس خبر کو سن کر پریشان ہو گئے، اور غارت
 اور تہ خالوں میں پناہ ڈھونڈنے کا انتظام کرنے لگے،
 جب اس خبر کو زیادہ شہرت ہوئی اور لوگوں کی پریشانی
 زیادہ بڑھی تو والی قرطبہ نے اس کے متعلق مشورہ
 کی غرض سے قرطبہ کے اعیان کو جمع کیا، جس میں ابن رشد
 اور ابن بندو بھی تھے، ابو محمد عبد الکبیر بیان کرتے
 ہیں کہ میں بھی اس موقع پر موجود تھا، میں نے ابن رشد
 سے خطاب ہو کر کہا کہ اگر یہ پیشنگوی صحیح نکلی تو یہ دوسرا
 طوفان ہوگا، کیونکہ قوم عاد کے بعد اس قسم کا طوفان
 کبھی نہیں سنا گیا، اس پر ابن رشد بے اختیار جھلک کر
 بولا کہ خدا کی قسم قوم عاد کا وجود ہی ثابت نہیں، طوفان
 کا کیا ذکر ہے، اس پر تمام لوگ سخت حیرت زدہ ہو گئے
 اور ان کلمات نے جو صریح کفر اور تکذیب قرآن پر

﴿الکفر الذکذبی﴾ ایات القرآنؑ دلائل کرتے تھے لوگوں کو اس سے بظن کر دیا،

(۴۶) قاضی ابو مروان الباجی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی عادت تھی کہ جب دربار میں منصورؒ کی علمی مسئلہ پر بحث کرتا تھا، تو منصورؒ کو ”برادر من“ لکھ کر خطاب کرتا تھا،

(۵) شمس الدین ذہبی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی بعض کتابوں میں کفر کی باتیں لکھی ہوئی ہیں، وہ لوگوں نے منصورؒ کے سامنے پیش کیں، چنانچہ ذہبی کہتے ہیں: —

ان قوما من یناؤنہ بقربطیۃ ویدیعی
 یعقوب منصور کی خدمت میں ابن رشد کی بعض تلخیصات
 کتب ارسطو کو لا کر پیش کیا جن میں یہ لکھا ہوا تھا کہ زہرہ
 ایک دیوی ہے، منصورؒ نے یہ عبارت دیکھ کر اعیان شہر کو
 جمع کیا اور مجمع عام میں ابن رشد کو بلا کر اس سے
 پوچھا کہ یہ عبارت تم نے لکھی ہے؟ اس نے انکار کیا
 اس کے بعد منصورؒ نے اس عبارت لکھنے والے کو
 بڑا بھلا کہا اور اس کے ساتھ مجمع نے بھی اُس پر لعنت
 بھیجی، اس کے بعد ابن رشد کو دولت کے ساتھ نکال دیا،

تقیقت یہ ہے کہ مؤرخین کی یہ جتنی روایتیں ہیں ادنیٰ میں سے کوئی ابن رشد کی تباہی کا اصلی سبب نہیں ہے۔
 اصل میں وہ واقعات ہیں جو ابن رشد کی تباہی کے وقت پیش آئے، ان روایتوں سے صحت آتا

ہے ابن رشد و فلسفہ ”فرح انطون“ کے طبقات الاطباء صفحہ ۷۷، ۷۸ ذہبی نے کتاب العبر میں یعقوب منصورؒ کے تذکرہ میں یہ
 اقعات تحریر کیے ہیں، رینان نے ذہبی کے اس ٹکڑے کو بھی اپنی کتاب میں بکثرت درج کر دیا تھا، لیکن انگریزی مترجم کے عیاں
 اصلاح کی بدولت میں نے یہ ٹکڑے پھوٹے پھوٹے فرح انطون سے نقل کیے ہیں،

پتہ چلتا ہو کہ منصور نے ابن رشد کے ساتھ کیا برتاؤ کیا، لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ منصور کے اس طرز عمل کے حقیقی اسباب کیا تھے،

اصل میں ابن رشد کی تباہی کا باعث صرف یہ تھا کہ وہ دن رات فلسفہ میں مشغول رہتا تھا، اور اس بارے میں عوام الناس کی برہمی کی بالکل پروا نہیں کرتا تھا، یہاں تک کہ اکثر اس کی زبان سے آزادانہ کلمات بھی نکل جاتے تھے، مسلمان مؤرخین عام طور پر اس بات میں متفق ہیں کہ ابن رشد کی بربادی کا سبب اس کا فلسفہ میں انہماک اور منصور کا مذہبی تعصب تھا، اور ظاہر حالات بھی اسی کے مقتضی ہیں، کیونکہ ابن رشد پر جو فرد قرار دیا جرم لگائی گئی تھی وہ اتحاد اور سیدنی تھی، اور چونکہ یہ حیرت خیز واقعہ تھا جس پر ابن رشد کے معصرون میں سنسنی پھیل گئی تھی، اسلئے لوگ اصلی حقیقت دریافت کرنے سے یقیناً گریز کرتے ہوئے گئے، بہر حال جو پراگندہ واقعات تاریخوں میں ملتے ہیں ان سے اس دہشت آمیز احساس کا پتہ چلتا ہے جو اس وقت کے لوگوں میں ان واقعات سے پیدا ہو گیا تھا،

ابن رشد کی تباہی کے واقعات پر گہری نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً وہ کسی ایسے سبب کا نتیجہ نہیں ہیں جیسے ہم کو بتائے گئے ہیں، اتنی بڑی شورش کا محض اتنی بات پر پیدا ہو جانا کہ ابن رشد نے بادشاہ کو ملک البربر جیسے حقارت آمیز خطاب سے مخاطب کیا تھا، یا وہ بات جیت میں اپنے منصب سے تجاوز کر جاتا تھا، یا اس کی زبان سے کسی خاص موقع پر کوئی فقرہ نکل گیا تھا، یا اس نے اپنی کسی کتاب میں زہرہ کے معبود ہونے کے متعلق قدامت کا کوئی فقرہ نقل کر دیا تھا، بالکل خلاف قیاس ہے، حقیقت میں ان واقعات کا سرااوس عام اور بڑی شورش سے جا کر ملتا ہے، جو چھٹی صدی ہجری میں فلسفہ کے برخلاف تمام دنیائے اسلام میں پھیلی ہوئی تھی، دنیائے اسلام اس وقت مضطرب کی حالت میں مبتلا تھی، ایک طرف مسلمانوں کی دنیوی شان و شوکت پر ہییم چلے ہوئے تھے، دوسری

جانب علمی دنیا میں ایک سخت انقلاب برپا تھا اور فلسفہ کی طاقت کو مٹا کر علماء برسرِ اقتدار آگئے تھے، اسلام دیگر ادیان کے مانند اپنے پیروں سے صرف اس بات کا خواستگار ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے عقائد پر سچے دل سے ایمان لائیں اور اس کے بتائے ہوئے اعمال پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کریں، اس کے علاوہ اپنے پیروں سے وہ اور کچھ نہیں چاہتا، سائنس جن باتوں کی تعلیم دیتا ہوا ان پر یقین کرنے یا نہ کرنے سے اسلام کو کوئی سروکار نہیں، ہاں البتہ سائنس کی تعلیمات پر یقین کرنے سے اگر اسلام کے کسی عقیدہ یا عمل میں کوئی رخنہ پیدا ہو گا تو اس وقت یقیناً سائنس اور اسلام میں پر خاش پیدا ہوگی، لیکن اگر سائنس ان باتوں سے غرض نہ رکھے جو مذہبی تعلیمات میں بجا رخنہ پیدا کرتی ہیں، تو اسلام کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ سائنس کی تعلیمات پر بھی لوگ یقین رکھتے ہیں یا نہیں، لیکن بد قسمتی سے اسلام میں جس راہ سے فلسفہ اور سائنس کا فتنہ پیدا ہوا وہ اتحاد اور میدانی کے خطروں سے پر تھی، فلسفہ یونان وغیرہ کے مترجمین کے علاوہ ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا جو فلسفہ کے غلط اصول کو صحیح مانکر اسلامی تعلیمات میں محکوک شبہات پیدا کرتا تھا، عجم میں ایسے فرتے ہی موجود تھے جو فلسفہ کی راہ سے مزدک اور زروشت کے مٹے ہوئے مذاہب زندہ کرنا چاہتے تھے، عباسی خلفاء اگرچہ عرب اور قرشی الاصل تھے، لیکن ادن کی ساری جاہ و شہرت عجمیوں کے دم سے تھی، جنھوں نے اپنا خون پانی ایک کر کے عباسیوں کو حکومت دلائی تھی، عباسی خلفاء اپنی حکومت کا یہ رنگ دیکھ کر پہلے ہی سے یہ سمجھ گئے تھے کہ ادن کی حکومت کی بنیاد ریت کے ذروں پر ہے، مختلف فرقوں کی لگاتار پیدائش کے باعث یہ ناممکن ہے کہ ان فرقوں میں مذہبی اتحاد قائم کر کے حکومت کو مستحکم کیا جائے، اس بنا پر ادن کو یہ خیال پیدا کہ حکومت کو مستحکم کرنے کی صورت ہجر اس کے کچھ نہیں ہے کہ ان مختلف فرقوں کو مذہب کے علاوہ کسی اور شے میں اس طرح باہم مربوط کر دیا جائے کہ ادن سب کی غرضیں ایک مرکز پر آجائیں اور حکومت کو بھی اسی مرکز پر لا کر قائم کر دیا جائے، چنانچہ اس کی تدبیر انھوں نے

یہ اختیار کی کہ عرب کی قدیم سادگی ترک کر کے وہ علوم و فنون کے مربی بن گئے، ملک میں ایسی درگاہیں
 موجود تھیں جو اس انقلاب کی پیدائش میں مددگار ہو سکتی تھیں، یہودیون اور نسطوری فرقے کے عیسائیوں
 کے متعدد مدارس ملک میں پھیلے ہوئے تھے، جہاں ارسطو اور افلاطون نیز دیگر شارحین ارسطو کی
 تصنیفات شاہی یا عبرانی زبانوں کے ترجموں کے ذریعہ سے پڑھی پڑھائی جاتی تھیں، عباسیوں
 کی یہ تیسری قسمی طور پر کارگزاری ثابت ہوئی اور ملک میں ایک علمی انقلاب پیدا ہو گیا، لیکن چونکہ فلسفہ
 اور سائنس کی کتابیں امراء اور خلفاء کی طاقت کے زور پر ملک میں اشاعت پذیر نہ ہوئی تھیں، اور
 ان فنون کی گرم بازاری صرف خلفاء کے دم سے تھی، اس بنا پر عوام الناس کا طبقہ جو محدثین کے زیر
 اثر اور مذہب کا سختی کے ساتھ پابند تھا اس پر فلسفہ کا کچھ زور نہ چلا، مامون الرشید نے ہر چند یہ
 کوشش کی کہ طبقہ عوام بھی مذہب کے سیدھے اصول چھوڑ کر عقلی تک بندیوں پر ایمان لے آئے،
 لیکن یہ مامون کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ اس میں اس کو ناکامی ہوئی، اور عباسیوں کی کوششیں
 ویرانہ رہ سکیں،

عوام الناس کی طاقت ٹھوڑے عرصہ کے اندر پھر ایک مرکز پر مجتمع ہو گئی، اعتزال جو
 فلسفہ کی جائے پناہ تھا اس کی تک بندیوں اور عقلی گورکھ و صندوق کی بدولت علماء میں سراپائی
 پیدا ہو گئی تھی، امام ابو الحسن اشعری نے یہ سراپائی رفع کر کے اعتزال اور فلسفہ پر ہر چار طرف سے
 حملوں کی بوچھاڑ کر دی، فلسفہ اس وقت محض عقلی تک بندیوں کا نام تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے ہی حملہ میں
 فلسفہ کے پرچے پرچے اڑ گئے، صلاح الدین جب مصر میں سربراہ آرائے حکومت ہوا ہے تو اس نے
 بدعات کا قلع و قمع کر کے اشعریت کو رواج دیا جو اس وقت عام طور پر علمائے اسلام میں
 مقبول ہو چکی تھی،

غرض قبل کی صدیوں میں فلسفہ کا جو اثر دنیا نے اسلام پر چھایا ہوا تھا جیسی صدی ہجری میں

اس کا عشر عشر بھی باقی نہ رہا تھا، ابن رشد کے پیشتر امام غزالی بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں ٹیچر فلسفہ کی جان توڑ تردید کر چکے تھے اور ان کی تہافت الفلاسفہ چار و انگ عالم میں مقبولیت حاصل کر رہی تھی، ملک میں چاروں طرف یہ خبریں برا بھیل رہی تھیں کہ آج فلان مقام پر فلسفہ کی کتابیں نذر آتش کی گئیں، آج فلان فلسفی کا اثاثہ کتب برباد کیا گیا، آج فلان فلسفی کو حکومت کے عہدے سے معزول کر دیا گیا، غرض فلسفہ چاروں طرف سے مصائب کا شکار بنا ہوا تھا،

چنانچہ ۱۱۵۰ھ میں خلیفہ مستنجد کے حکم سے بغداد میں ایک مشہور قاضی کا کتب خانہ اس بنا پر برباد کیا گیا کہ اس میں فلسفہ کی کتابیں خاص کر ابن سینا کی تصنیفات اور رسائل اخوان الصفا کی جلدیں موجود تھیں، شیخ عبدالقادر جیلانی مشہور صاحب سلسلہ کے بیٹے الرکن عبدالسلام ایک صوفی نش اور فلسفیانہ مذاق کے بزرگ تھے، اور اپنے مذاق کی کتابیں بھی سجد کی تھیں، دشمنوں نے یہ مشہور کر دیا کہ یہ بدین ہیں اور صفات باری کے منکر ہیں، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، کیونکہ مذہب تعطیل معتزلہ اور باطنیہ کی وجہ سے بدنام تھا جس شخص پر تعطیل کا الزام قائم ہوتا وہ معتزلی سمجھا جاتا تھا یا باطنی اور یہ دونوں فرقے اس زمانہ میں کفر کا سرچشمہ خیال کیے جاتے تھے، چنانچہ یہ بیچارے بھی اسی الزام میں دھریے گئے، اور ان کی کتابوں کی جانچ شروع ہوئی، ان کے ہاں فلسفہ کی گمراہ کن کتابوں کا انبار لگا تھا، فرد قرار داد جرم ثابت ہو گئی، خلیفہ ناصر نے حکم دیا کہ بمقام رجسٹر ان کتابوں کا ڈھیر لگا کر اس میں آگ لگا دی جائے، ابن المارستانیہ جو شاہی اسپتال کے طبیب اور مشہور محدث تھے اس خدمت پر مامور ہوئے کہ اپنے سامنے ان کتابوں کو نذر آتش کرین، یہ بہت بڑے خطیب تھے اور مشہور خطیب عکرمی سے اصلاح لیتے تھے، ایک بڑا ممبر ان کے لیے مہیا کیا گیا، اور اس پر ٹیچر اونھوں و غلط کہنا شروع کیا، و غلطین عبدالسلام کو بہت بڑا اہلکار تھا اور فلسفہ کی کتابوں کی سجد مذمت کی،

یہودی حکیم یوسف سبتی کا بیان ہے کہ میں اُس وقت تجارت کے سلسلہ میں بغداد آیا ہوا تھا، چنانچہ اس رسم کتب سوزی کا تماشہ دیکھنے کی غرض سے میں بھی باہر نکلا، میں نے خود اپنی آنکھ سے دیکھا کہ ابن اہلشیم کی علم ہیئت کی ایک تصنیف ابن المارستانیہ کے ہاتھ میں ہے جسے وہ چاروں طرف گھما کر جمع کو دکھا رہے ہیں اور یہ کہتے جاتے ہیں کہ ”اے لوگو! یہی کتاب کفر کا سرخشمہ ہے، یہی کتاب فتنہ کا باعث ہے۔ یہ لیکر اونھوں نے کتاب کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے اسے آگ میں جھونک دیا، یوسف کہتا ہے کہ ابن المارستانیہ کے ان جملوں پر مجھے بید غصہ آیا اور میں نے دل میں کہا کہ یہ شخص پر لے درجہ کا جاہل ہے، علم ہیئت کو کفر سے کیا واسطہ، یہ علم تو ایمان کو اور ترقی دیتا ہے،“ اس رسم کے ختم ہونے کے بعد عبدالسلام قید خانہ میں لایے گئے اندس کی حالت مشرق سے بھی زیادہ اس بارے میں بدتر تھی، یہاں مدت سے عوام الناس کے گرد وہین فلسفہ کے خلاف برہمی چلی آرہی تھی، یہاں تک کہ کھلے بندوں فلسفہ کا درس دینا مشکل تھا، معمولی معمولی باتوں پر یہاں عوام بھڑک اٹھتے تھے اور فساد پر آمادہ ہو جاتے تھے، برہمی قبیلوں کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں ان لوگوں نے کتب خانوں کو خوب لوٹا تھا، خود ابن بابہ جو گویا ہمیشہ بادشاہوں کی سرپرستی میں رہتا تھا، اس کو لوگوں نے ایک مدت تک قید رکھا، اور لیون افریقی کی روایت کے بموجب ابن رشد کے باپ نے جو اندون قرطبہ کا قاضی تھا، اس کی سفارش کی تب لوگوں نے ہزار خرابی اس کو چھوڑا اور نہ شاید وہ قید خانہ ہی میں رہی دار البقا ہوتا، ابن واسب الشبلی کا یہ قصہ ہم پہلے باب میں بیان کر چکے ہیں کہ لوگوں نے اس کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ محض فلسفہ کے چند موٹے مسائل پر درس دیا کرے، ورنہ اس کی جان کی خیریت نہیں، چنانچہ بیچارے نے جان کے خون سے اپنے دوستوں کو عام مجالس میں فلسفیانہ مسائل پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، اور خود بھی قحطی الامکان اس سے محترز رہنے لگا،

”اس کے علاوہ ابن رشد نے موحّدین کے دور حکومت میں نشوونما حاصل کیا تھا، اس سلسلہ کے اکثر تاجداروں کو فلسفہ کے سرپرست ہوئے ہیں، تاہم خود سلطنت کی بنیاد مذہب کی سطح پر قائم کی گئی تھی، اس سلسلہ کا بانی محمد بن قورمات امامت و ہدایت کا داعی تھا، اور اسی حیثیت سے اس نے سلطنت کی بنیاد مستحکم کی تھی، حکومت کا صدر مقام مراکش تھا، جو جاہل بدوؤں کا گویا منبع تھا، اور جہاں ہر طرف بدویت اور سادہ عربیت کے آثار نظر آتے تھے، فوجی اور ملکی ارکان ٹھٹھ مذہبی خیال کے لوگ تھے، سلطنت کی ملکی قوت محض اس بات پر موقوف تھی کہ مذہبی جوش کو ترقی دیا جائے، عیسائیوں نے اسپین کے اکثر حصے دبا لیے تھے، اون کے مقابلہ میں صرف مذہبی جوش کی قوت سے عہدہ برآئی ہو سکتی تھی، اور منصور نے جو اس سلسلہ کا تیسرا تاجدار تھا اسی قوت سے کام لیکر عیسائیوں پر عظیم الشان فتوحات حاصل کی تھیں، ان حالات کا لازمی نتیجہ تھا کہ دربار فقہاء اور محدثین کے ہاتھ میں تھا، اور تمام ملک میں انھیں کے خیالات چھائے گئے تھے، اور گو منصور خود بھی فلسفہ پرست تھا، تاہم وہ اپنی حکومت کی حقیقی بنیاد سے بھی بے خبر نہ تھا۔“

”ان واقعات کے ہوتے ہوئے ابن رشد نے فلسفہ پر توجہ کی، اور اس طرح کہ ارسطو کو اپنا امام اور پیشوا بنایا، اس کی تمام تصنیفات کی تہذیب و ترتیب کی اون پر شریحین لکھیں، اور بہت سے مسائل کی جو جمہور اسلام کے خلاف تھے حمایت کی، اون میں ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ افلاک ازلی ہیں خدا نے ان کو نہیں پیدا کیا، بلکہ خدا صرف اون کی حرکت کا خالق ہے، نیز حشر و جزا و سزا کا انکار کیا اور یہ ثابت کیا کہ انرا وہی روحیں فانی ہیں اور دوبارہ میدان حشر میں ان کا آماجگاہ ہے، ابن رشد نے صرف یہ نہیں کیا کہ فلسفہ میں تصنیف و تالیف کی بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی دعویٰ کیا کہ اسلامی عقاید کی صحیح تشریح وہی ہے، جو ارسطو کے مسائل کے موافق ہے، اس سے بڑھ کر یہ کہ اشاعرہ کے خیالات کو نہایت زور و شور کے ساتھ باطل کیا اور ثابت کیا کہ عقائد عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہیں۔“

اُس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ موحّدین خود اشعوی تھے اور ادھون نے اس مذہب کو

شاہی مذہب قرار دیا تھا، ابن رشد نے اس سے زیادہ غضب یہ کیا کہ امام غزالی کی تہافت الفلاسفہ کا رد لکھا اور اس کتاب میں اکثر جگہ امام صاحب کی شان میں گستاخانہ کلمات استعمال کیے، حالانکہ غزالی موحیدین کے پیشوا اور استاد تھے، محمد بن تومرت نے ان سے مدون فیض حاصل کیا تھا، اور ان کا تعلق تھا، اور محمد بن تومرت موحیدین کا امام اور ادن کی سلطنت کا بانی تھا،

”فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آگیا تھا کہ بے اختیار اوس کی زبان سے بعض اوقات ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف تھے، حالانکہ وہی خود اس اصول کا بانی تھا کہ عوام کو اچھے اور سچیدہ عقائد کی تلقین نہ کرنا چاہیے، گو اوس کی سیرت اور عام چال چلن میں کوئی بات قابل گرفت نہ تھی، وہ خود تہ نماز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، ابو محمد عبد الکبر کا بیان ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، لیکن بعض اوقات بے اختیاری کی حالت میں جھلا کر کچھ کچھ کہہ اٹھتا تھا، چنانچہ طوفان والہ واقعہ جس کو انصاری نے ابو محمد عبد الکبر سے روایت کیا ہے ہم بیان کر چکے ہیں، ابن رشد کی زبان سے یہ کلمات جمع عام میں نکلے تھے، خیال تو کر دو جس ملک میں تعصب مذہبی کی یہ حالت ہو کہ محض فلسفہ میں انہماک رکھنا کفر کا موجب خیال کیا جاتا ہو، اور عوام الناس جس کسی کو فلسفہ میں مشغول دیکھتے ہوں اوس کو بلا صحت کے چارہ کار کے مستعدی ہونے کے، خود ہی قتل کر ڈالتے ہوں، وہ ابن رشد کے ان کلمات نے کیا غضب نہ ڈھایا ہوگا، یہ ابن رشد کی خوش قسمتی تھی کہ اوسی وقت وہ قتل نہیں کر ڈالا گیا،“

ابن رشد کی یہ تمام باتیں اگر اسی ذات تک محدود رہیں تو چند ان شورش منوٹی، لیکن وہ قاضی القضاۃ تھا، فقیہ تھا، طبیب تھا، اور یہ سب تعلقات اس قسم کے تھے کہ اس کے معتقدات و خیالات تمام ملک میں پھیل جاتے تھے، ان واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ملک میں ایک آگ سی لگ گئی، ابن رشد جن لوگوں کو حسد تھا ادن کو اس موقع سے بڑھ کر اور کونسا موقع دستیاب ہو سکتا تھا، ان لوگوں نے اس آگ کو اور بھڑکایا، نوبت یہاں تک پہنچی کہ اگر منصور علانیہ ابن رشد سے باز پرس نہ کرتا تو

لوگ خود منصور سے بدظن ہو جاتے، چنانچہ منصور نے آخر کار دہی کیا جو ایسے موقع پر اس کو کرنا چاہیے تھا،

(۵)

تباہی کے واقعات

۹۱۵ھ میں منصور قرطبہ میں ابن رشد سے دواعی ملاقات کر کے بے انتہا فوجوں کے ساتھ الفاٹو کے مقابلہ کے لیے بڑھا اور شہر طلیطوس کے اطراف میں میدانِ ارک کا وہ مشہور واقعہ پیش آیا جس میں عیسائیوں کو فاش شکست ہوئی اور ادن کی جمعیت تترترو ہو کر بھاگی، منصور یہ میدان حیت کر اشبیلیہ واپس آیا، بیان تقریباً ایک برس قیام کرنے کے بعد ۹۱۵ھ میں اس نے پھر عیسائیوں کے ممالک کا رخ کیا ابکی مرتبہ اس کے ساتھ مثنیہ جمعیت تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی حملہ میں اس نے بستیوں کی بستیوں کو ویران کر دیا، اور ترجالہ اور طلیطوس جیسے مستحکم سرحدی شہر بالکل تباہ ہو گئے، بیان تک کہ اس کی ہرادل فوج طلیطوس کو بھی، جو ان دنوں عیسائیوں کا دار الحکومت تھا، دھکی دینے لگی، لیکن بعض مصالح کی بنا پر منصور طلیطوس پر حملہ کرنا مناسب نہ سمجھا، اور اشبیلیہ کو دوبارہ ۹۱۵ھ میں واپس آیا،

چونکہ مسلسل ۱۵۰ھ سے منصور کی فوجیں جنگ میں مشغول رہتی چلی آتی تھیں، اس لیے آرام لینے کے خیال سے منصور اس مرتبہ اشبیلیہ میں ایک مدت تک قیام پذیر رہا، ۹۱۵ھ میں منصور نے دواعی ملاقات کے وقت ابن رشد کے ساتھ جو برتاؤ کیا تھا وہ اسی وقت سے اس کے دشمنوں کی نگاہوں میں کھٹکنے لگا تھا، اس کے بعد ادھر ایک عرصہ تک منصور جہاد میں مشغول رہا اور ان مصروفیتوں کے باعث کسی کو کچھ کہنے سننے کا موقع نہ مل سکا، لیکن جب منصور آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ میں ایک مدت کے لیے قیام پذیر ہوا

تو اب لوگوں کو ہر طرح کی عرض و مروض کرنے کا موقع ملا، کچھ لوگ ایسے تھے جو ابن رشد کے پیچھے پڑے ہوئے تھے، اور اس کو سخت زک دینا چاہتے تھے، قرطبہ کے بعض نفیثوں نے جو ابن رشد کے جانی دشمن ہو رہے تھے، ابن رشد کے ملائذ کو یہ لگا دیا کہ وہ اپنے استاد سے اس کے اصلی فلسفہ کے گرد یافت کریں، مطلب یہ تھا کہ اس ذریعہ سے ابن رشد جی کھو کر سب کچھ کہہ ڈالے گا اور پھر خود اسی کے کلام سے بیدینی کے ثبوت کا فراہم کرنا کچھ مشکل نہ ہوگا، چنانچہ یہی ہوا، ابن رشد معاملہ کی یہ تک نہ پہونچا اور اپنے شاگردوں سے وہ باتیں کہہ ڈالیں جو ان سے کہنے کے قابل نہ تھیں، اس کے سوا اور کس بات کی ضرورت تھی، حاسدوں کا مطلب پورا ہو گیا، ابن رشد کی پوری تقریر ایک کی دو باتیں جرؤ کر بادشاہ کے حضور میں پہونچا دی گئی اور ثبوت کے لیے جھوٹے سچے سنوا شاہد بھی طلب ہو گئے، معاملہ سنلین تھا، شاہدوں کی تعداد کافی زبردست تھی، منصور کو یقین آگیا، اس کے علاوہ منصور کے حضور میں اور بھی متعدد شہادتیں اس مضمون کی گذرین کہ ابن رشد فاسد العقیدہ اور بے دین ہے، یہاں تک کہ بعض شاہدوں نے خود اس کے ہاتھ کی تحریریں لاکے پیش کیں، منجملہ ان تحریروں کے وہ تحریریں بھی تھیں جن میں بادشاہ کو ملک البربر کا خطاب دیا گیا تھا، اور وہ تحریر بھی تھی جس میں زہرہ دیہی کا تذکرہ تھا، پہلی تحریر کے خلاف ابو عبد اللہ اصولی نے بادشاہ کی مجلس میں ابن رشد کے جانب سے بہت کچھ بحث کی اور ان الفاظ سے اس کی برأت ثابت کی، لیکن بادشاہ کی برافروختگی میں کسی طرح کا تغیر نہ ہوا بلکہ اور اوٹے ابو عبد اللہ اصولی بھی گرفتار کیے گئے،

غرض جب مسلسل شہادتوں کی بنا پر منصور کو اس بات کا یقین آگیا کہ ابن رشد بیدین و ملحد ہو گیا ہے، تو منصور نے حکم دیا کہ ابن رشد مع شاگردوں اور پیروں کے مجمع عام میں حاضر کیا جائے، چنانچہ دربار کی ترتیب کے لیے جامع مسجد قرطبہ منتخب کی گئی، خاص اسی غرض سے بادشاہ اور اس کے خدم و حشم نے اشبیلیہ سے جہان وہ مقیم تھا قرطبہ کا سفر اختیار کیا اور قرطبہ کی جامع مسجد میں ایک عظیم الشان مجمع ہوا

جس میں تمام فقہاء اور علماء شریک تھے، اس دربار کے مفصل واقعات انصاری نے اپنی کتاب میں لکھے ہیں، چنانچہ لکھتا ہے،

لما قومت فلسفة ابن رشد بالمجلس تداولت
اغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها
خرجت بما دلت عليه اسوء مخرج "اور بما
ذيلها لمرطابيين" فلم يمكن عند اجتماع
الملاء الا المدا فعة عن شريعة الاسلام
فامر الخليفة طلبة مجلسه وفقهاء دولته
بالحضور دجامع المسلمين وتعيين الملائكة
اي ابن رشد امرت من الدين وادنه
استوجب لعنة الضالين واضيف اليه
القاضي ابو عبد الله بن ابراهيم الاصولي
في هذا الاذحام ولف مع في حريق
هذا الملام لا شيئا ايضا فتمت عليه في مجالس
المذاكرة وفي اثناء كلام مع قاضي الايام
فاحضرا بالجد الجامع الا اعظم بقربطية وتكلم
القاضي ابو عبد الله بن مروان فاحسن
وذكر ما معناه ان الاشياء لا بد في كثير
منها ان تكون له جهة فافعة وجهة ضادة

منصور کی مجلس میں ابن رشد کا فلسفہ تشریح و تفسیر
کے ساتھ پیش کیا گیا اور بعض حاسدوں نے کچھ
حاشیے بھی چڑھا دیے تھے تو چونکہ سارا فلسفہ میدینی پر
مشتمل تھا، اس لیے ضروری تھا کہ اسلام کی حفاظت
کی جائے، خلیفہ نے تمام لوگوں کو ایک دربار میں جمع
کیا جس کا انعقاد جامع مسجد میں قرار پایا تھا،
تاکہ لوگوں کو یہ بتایا جائے کہ ابن رشد گمراہ اور
لعنت کا مستوجب ہو گیا ہے، ابن رشد
کے ساتھ قاضی ابو عبد اللہ اصولی بھی اس
الزام میں دھرے گئے کہ ان کے کلام سے بھی
بعض موقوفوں پر میدینی کا اظہار ہوا ہے، چنانچہ
قرطبہ کی جامع مسجد میں یہ دونوں ملزم بھی
حاضر کئے گئے، سب سے پہلے قاضی ابو عبد اللہ
ابن مروان نے کھڑے ہو کر تقریر کی اور کہا کہ
ہر چیز میں نفع و ضرر دونوں باتیں پائی جاتی
ہیں، اس بنا پر نافع اور مضر ہونے کا فیصلہ نفع
یا ضرر کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، اگر نفع کا

کا لاد وغیرہ امتی غلب النافع علی الضار غلبہ ہے تو اس شے کو نافع کہتے ہیں، اور اگر
 علی حجبہ ومتی کان الامر بالصند فبالصند ضرر کا غلبہ ہے تو وہ شے مضر خیال کی جاتی
 فابتد الکلام الخطیب ابو علی بن الحجاج وعرف ہے، قاضی ابو عبد اللہ کے بعد ابو علی بن
 الناس (ربما امر به) من انهم مرقا امن الدین حجاج نے جو خطیب تھے کھڑے ہو کر (جو حکم
 وخالفوا عقائد المومنین فواللهم ما شاء ^{۴۴} ادا کر دیا گیا تھا) اوس کی تعمیل کی اور اعلان
 اللہ من الجفاء وتفرقا علی حکم من یعلم کیا کہ ابن رشد محد اور بیدین ہو گیا ہے،

انصاری نے صاف لکھ دیا ہے کہ ابو علی بن حجاج کو بادشاہ نے یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ ابن رشد
 بیدین ہو گیا ہے، اصلی واقعہ سے اول کو غرض نہ تھی، قاضی ابو عبد اللہ بن مردان اور ابو علی بن
 حجاج کی تقریر کے بعد بادشاہ نے خود ابن رشد کو اس غرض سے طلب کیا کہ وہ اپنی جوابدہی کرے،
 سامنے بلا کر پوچھا کہ یہ کفر کی تحریریں تمھاری لکھی ہوئی ہیں، ابن رشد نے ان تحریروں سے صاف انکار
 کیا، ابن رشد کا یہ صاف جواب پا کر منصور نے ان تحریروں کے لکھنے والے پر لعنت بھیجی اور مجمع نے
 آمین کہی، ابن رشد کا جرم سارے مجمع کے نزدیک ثابت تھا، اور شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی،
 اگر بادشاہ کا بیچ نہ ہوتا تو شاید مجمع غصہ میں آکر ابن رشد کی بوٹیاں نوچ ڈالتا، لیکن بادشاہ کی
 رائے سے صرف اس سزا پر قناعت کی گئی کہ کسی علحدہ مقام میں پھینکا جائے، انصاری کی روایت ہے
 کہ بعض حاسدوں نے یہ بھی شہادت دی تھی کہ ابن رشد کے خاندان کا کچھ پتہ نہیں چلتا، کیونکہ اسپین میں جو قبائل آباد
 ہیں ابن رشد کو کسی سے خاندانی تعلق نہیں ہے، اس کا تعلق ہے تو بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے، اور

ملہ ابن رشد لنفسه "زح الظنون، انصاری کی عبارت مجسمہ فح الظنون نے اپنے تذکرہ میں نقل کر دی ہے، اس عبارت میں جو طے برکت لکھا ہے
 وہ خاص طور پر غور سے پڑھنے کے قابل ہیں، یہ خود انصاری نے طے میں جو ابن رشد سے بہت بعد نہیں ہوا ہے، بلکہ انصاری کی اصل عبارت یہ ہے
 ثم امر ابو الولید بسکن ایسانہ یقول من قال انه ينسب فی بنی اسرائیل وانه لا یعرف
 له ينسب فی قبائل الاندلس وتفرق تلامیذہ ایدی سبأ،

بعضوں نے تو اتنا مبالغہ کیا کہ خود ابن رشد اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے، اور اس بات کی کوشش میں ہے کہ مراکش میں یہودی مذہب کی اشاعت و تبلیغ کرے بہر حال ان جھوٹی سچی شہادتوں کی بنا پر یہ قرار پایا کہ وہ موضع لوسینیا یا الیسانہ میں پیدا ہوئے، کیونکہ یہ خالص بنی اسرائیل کی بستی تھی اور اون کے سوا اور کوئی قوم یہاں سکونت نہیں رکھتی تھی،

عوام میں جو رہی پیل گئی تھی اس کے روکنے کے لیے یہ تدبیر بھی کافی نہ تھی، قاضی ابو مردان باجی کہتے ہیں کہ عوام الناس کے شدت جوش کو دیکھ کر منصور نے ایک خاص محکمہ اس غرض سے قائم کیا کہ فلسفہ اور منطق کی تصنیفات ہر جگہ سے مہیا کی جائیں اور جلادیں جائیں، ان فنون کی جو کتاب کہیں بھی مل جاتی نذر آتش کی جاتی، وہ لوگ جو ان فنون کی تحصیل میں مشغول تھے ان کو سخت سخت سزائیں دی گئیں، اس حکم سے فقط علم ریاضی اور علم ہیئت کی کتابیں مستثنیٰ تھیں، کیونکہ دن اور رات کے گھنٹوں کی تحدید اور سمت قبلہ کی تعیین میں ان فنون کی ضرورت پڑتی ہے، اور ان باتوں کا دریافت کرنا شرعی اعمال کی انجام دہی کی غرض سے ضروری تھا،

اس موقع پر عوام کو مطمئن کرنے کی غرض سے منصور نے اپنے سرکڑی ابو عبد اللہ ابن عیاش سے جو ایک مشہور انشا پر واز تھا ایک فرمان لکھوا کر تمام ملک میں شایع کرایا جس میں ابن رشد کے واقعہ کا اجمالاً اور ملاحظہ اور فلاسفہ کی دار و گیر اور فلسفہ کا تفصیلاً ذکر تھا، یہ پورا فرمان انصاری نے درج کیا ہے، اور چونکہ یہ ایک تاریخی یادگار ہے، اس لیے ہم بھی اس کو نقل کرتے ہیں،

”قد کان فی سالف الدھر قوم خاصوا فی مجرلا و لا وہام واقرا لم عوامہم بشغوف
علیم فی الافہام حیث لا داعی یدعو الی الھی القیوم ولا حکم یفصل بین الملشکوک فیہ و

۱۔ آثار الادب صفحہ ۲۲۲، ۲۔ یہ قریب ایک جھوٹی سی بستی تھی جہاں یہودی سکونت رکھتے تھے، ۳۔ طبقات الاطباء ذکر
ابو بکر بن زہر صفحہ ۶۹، ۴۔ ابن رشد ریان، صفحہ ۱۵ منقول از عبد الواحد مراکشی،

المعلوم فخلدوا في العالم صحفها ما لها من خلاق مسودة المعاني والاوراق بعدها من اشرف
 بعد المشرقين وتباينها تباين الثقلين يهون ان العقل ميزانها والحق بزهانها وهم
 يتشعبون في القضية الواحدة فرقا ويسيرن فيها شواكل وطرقا ذالك بان الله خلقهم
 للدار ولعمل اهل النار ليعلمون ليجلو اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين
 يضلونهم بغير علم الاساء ما يزررون ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين
 انس يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون ليحيا بعضهم
 الى بعض فخرت القول عزورا ولو شاء ربك ما فعلوا فذرهم وما يفترون فكانوا
 عليها اضر من اهل الكتاب وابتعد عن الرجعة الى الله والمآب، لان الكتاني يجتهد
 في ضلل ويجد في كل وهو لا يجهد في التعطيل وقصارهم التمويه والتخييل دين
 عقاربهم في الافاق رهة من الزمان الى ان اطلعنا الله سبحانه منهم على رجال
 كان الدهر قدما لهم على شدة حر وبهم وعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما الى اثم الا
 لينزادوا ثما، وما امهلوا الا لياخذهم الله الذي لا اله الا هو وسمع كل شيء علما ولمزلنا
 وصل الله كرامتكم نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة الى ما يقرب
 بهم الى الله سبحانه وبدينهم، فلما اراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وقف
 لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال مواجهة اخذ كتاب صاجها بالشمال ظاهر
 مشرق بكتاب الله وباطنها موضح بالاعراض عن الله ليس منها الايمان بالظلم
 وحيث منها بالحرب الزبوان في صورة السلم منزلة للاقدام وهم يدب في باطن
 الاسلام اسياق اهل الصليب دونها مغلوطة وايديهم عمايناله هو لا مغلوطة
 فانهم يوافقون الامم في ظاهريهم وليس انهم وينحالفونها بباطنهم وغيم

وبهتاتهم فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ونكته سوداء
 في صفحة النور المبين بنذناهم بنذ النواة واقصيناهم حيث يقصى السفهاء
 من الغواية واغضناهم في الله كما انا نخب المؤمنين في الله وقلنا
 اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين
 وهؤلاء قد صدقوا عن اياتك وعميت ابصارهم وبصائرهم
 عن بيناتك فباعوا سفارهم والحق بهم اشياءهم حيث كانوا
 وانصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالحام بالسيف في مجال
 السنهم والايضا بجد من غفلتهم وسنتهم ولكنهم وقفوا
 بموقف الحزى والهوان ثم طردوا عن رحمة الله ولوردوا العدا
 لما نهوا عنه وانهم لكانوا فاحذروا وفقكم الله هذه
 الشريعة على الايمان حذركم من السموم السارية في
 الابدان ومن غثره على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي
 بها يعذب اربابها واليهما يكون مال مؤلفها وقاريها
 وما به ومتى عشر منهم على مجد في غلوائهم عجم عن سبيل
 استقامتها واهتدائه فليعاجل فيه بالتشقيف والتعريف
 ولا تتركنا الى الذين ظلموا فتمسكوا النار وما لكم من دون
 اولياء ثم لا تنصرون اولئك الذين خطت اعمالهم
 اولئك الذين ليس لهم في الاخرة الا النار وخط ما
 صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله تعالى يطهر من دنس المحمدين

اصقا علم و یکتب فی صحائف الا بلاد تنضاف کم علی الحق واجتماعکم انہ منعم کس لیس،

منصور کی یہ ساری تدبیریں عوام کے جوش کو سرد کرنے کے لیے تھیں، وہ خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست تھا، ایسے فلسفہ کی بربادی کو گوارا نہیں کر سکتا تھا، دوسری جانب عیسائیوں سے ابھی مصالحت نہیں ہوئی تھی، محض عارضی صلہ جنگ میں آرام لینے کی غرض سے ایشیائیہ میں قیام پذیر تھا، ایسے مذہبی جوش کے رنگ کو قائم رکھنا بھی ضروری تھا، اس بنا پر اس نے تدبیر یہ اختیار کی کہ حفید البکر بن زہر کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ ملک سے فلسفیانہ کتابیں جمع کر کے اون کے برباد کرنے کا انتظام کرے، منصور کی غرض یہ تھی کہ البکر بن زہر خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست ہے، اس کے پاس جو کتابیں آئینگی وہ برباد ہونے سے بچ جائیں گی، نیز اس کا اپنا منیٹر کتبخانہ جس میں فلسفہ کی نادر کتابیں موجود تھیں عوام کی وارد گیر سے محفوظ رہے گا، اور ابن زہر پر ان مشاغل کی وجہ سے کوئی اعتراض نہ کر سکیگا، چنانچہ ابن زہر نے یہ خدمت نہایت خوش اسلوبی سے انجام دی، اور تمام کتب فردشون کے پاس یہ حکم بھیج دیا کہ

سلہ اس فرمان کا خلاصہ اردو میں حسب ذیل ہے: ”زانہ قدیم میں کچھ لوگ ایسے تھے جو دہم کے پیر دتھے، اور ہر بات میں اُلٹے سیدھے سے پیدا کرتے تھے، تاہم عوام ان کے کمال عقلی کے گردید ہو گئے تھے، ان لوگوں نے اپنے خیال کے موافق کتابیں تصنیف کیں جو شریعت سے اس قدر دور تھیں جس قدر مشرق سے مغرب دور ہے، ہمارے زمانہ میں بھی بعض لوگوں نے انہیں ملاحہ کی پیروی کی اور انہیں کے مذاق پر کتابیں لکھیں، یہ کتابیں بظاہر قرآن مجید کی آیتوں سے آراستہ ہیں لیکن باطن میں کفر و زندہ ہیں، جب ہم کو اون کے کفر و زہم کا حال معلوم ہوا تو ہم نے اون کو دوبارے نکال دیا اور ان کی کتابیں جلوا دیں، کیونکہ ہم شریعت اور مسلمانوں کو ان ملاحہ کے زہم سے دور رکھنا چاہتے ہیں، اس کے بعد کچھ دعائیں لگی ہیں کہ خدا یا ان ملاحہ اور ان کے دوستوں کو تباہ و برباد کر، پھر آخرین لوگوں کو خطاب کر کے یہ حکم دیا گیا کہ ان ملاحہ کی مجالست اسی طرح پرہیز کر جس طرح سمیات سے پرہیز کرتے ہو، اور ان کی کوئی تصنیف اگر کہیں پاؤ تو اس کو آگ میں جھونک دو، کیونکہ کفر کی سزا آگ ہی پھر آخرین میں یہ دعائیں لگی ہو کہ خدا یا ہمارے ملک کو اس فتنہ سے محفوظ رکھ اور ہمارے دلوں کو کفر کی آلودگی سے پاک کر۔“

فلسفہ کی جس قدر کتابیں دستیاب ہوں فوراً ایمان بھیج دی جائیں، اور جو لوگ فلسفہ کی تحصیل میں مصروف ہوں اور ان کو سزا دیجائے، ابن زہر کا حکم منصور کا حکم تھا، بیشمار کتابیں اس حکم کی بنا پر تلف کر دی گئیں، منصور کو ابن زہر پر اوس کی دیانتداری اور تدین کی وجہ سے بڑا اعتماد تھا، ابن زہر حافظ قرآن اور محدث و فقیہ تھا، ابو العباس محمد بن احمد اشبیلی کی روایت سے ابن ابی اصیبعہ نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے ابن زہر کی دیانت داری اور تدین پر خوب روشنی پڑتی ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ وہ طالب علم ابو بکر بن زہر سے طب حاصل کر رہے تھے، ایک روز وہ اتفاق سے منطق کی ایک کتاب پڑھنے کے لیے لیکر آئے، اور ابن زہر نے اوس سے وہ کتاب لیکر جو دیکھی تو وہ منطق کی تھی اس پر اوس کو بہت غصہ آیا، دونوں طالب علم خوف سے بھاگے، ابن زہر اس وقت اس قدر غصہ میں تھا کہ برہنہ پا اوس کے پیچھے مارنے کے لیے دوڑا، طالب علموں نے خوف کی وجہ سے ابن زہر کے پاس آنا ترک کر دیا، لیکن کچھ دنوں کے بعد اوس کو خود معذرت کا خیال پیدا ہوا اور ابن زہر کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے تصور کی معافی مانگی اور عذر کیا کہ یہ کتاب اصل میں اوس کی نہ تھی ایک دوست سے اوسھوں نے جبراً حاصل کی تھی اور اس کے بعد اوس کے پاس رہ گئی، ابن زہر نے یہ سنکر اوس کا تصور معاف کر دیا اور دوبارہ پڑھانا شروع کیا اور یہ نصیحت کی کہ وہ قرآن حفظ کریں اور فقہ و حدیث کی تکمیل کریں، چنانچہ اس بات پر انھوں نے عمل کیا اور فقہ و حدیث کی تکمیل کی، جب ابن زہر کو یہ حال معلوم ہوا تو وہ خود ہی اپنے کتب خانہ سے فروریوس کی کتاب ایسا غوجی نکال لایا اور کہنے لگا کہ فقہ و حدیث کی تکمیل کے بعد اس کا وقت آیا ہے کہ منطق و فلسفہ کی بھی تکمیل کرو ورنہ اس سے پہلے فلسفہ کی تعلیم ہرگز تمھارے لیے مناسب نہ تھی،

غرض ابن زہر پر منصور کو جو اعتماد تھا، اوس کی بنا پر ابن زہر عوام کی واروگیر سے خود محفوظ رہا اور اس پر کسی کو اعتراض کرنے کی جرأت نہ ہوئی، حالانکہ وہ خود دن رات فلسفہ کی تحصیل میں

مصر و رہتا تھا، لیکن اشبیلیہ میں ایک شخص رہتا تھا جو ابن زہر کا پڑانا دشمن اور حاسد تھا، اس کو ابن زہر کے ان ممنوع شاغل کے متعلق فکر پیدا ہوئی، اور اس مضمون کا ایک محضر اس نے تیار کیا کہ ابن زہر خود فلسفہ کا بڑا حامی ہے، اس کے گھر میں اس فن کی ہزاروں کتابیں موجود ہیں جو رات دن اس کے مطالعہ میں رہتی ہیں، محضر پر بہت سے لوگوں کے دستخط ثبت کرائے اور منصور کے پاس بھیجا، منصور اس وقت تبدیل آب و ہوا کی غرض سے بمقام حصن الفج جو اشبیلیہ کے قریب ایک فرحت افزا بستی تھی عیش و عشرت میں مشغول تھا، محضر کو پڑھ کر اس نے حکم دیا کہ عرضی دہندہ قید خانہ میں بھیج دیا جائے چنانچہ وہ گرفتار ہو کر قید ہوا اور تصدیق کرنے والے ڈر کے مارے روپوش ہو گئے، منصور نے لوگوں سے کہا کہ اگر سارا اندلس جمع ہو کر شہادت دے تب بھی میں ابن زہر کی نسبت کسی قسم کی بدگمانی کا خیال اپنے دل میں نہیں لاسکتا، مجھے اس کی دینداری پر بڑا اعتماد ہے،

ابن رشد جب لوسینیا میں جلاوطن کیا گیا تو اس کے ساتھ اور بڑے بڑے فضلا بھی دوسرے مقامات پر الگ الگ جلاوطن کیے گئے، ان کے نام یہ ہیں، ابو جعفر الذہبی، قاضی ابو عبد اللہ اصولی، محمد بن ابراہیم قاضی بجایہ، ابوالربیع الکفیف، ابوالعباس الحافظ الشاعر القرابی، وغیرہ،

ابن رشد کی گرفتاری اور جلاوطنی پر عوام میں نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا، شعراء نے اس موقع پر مسرت آمیز نظموں کے ذریعہ سے خوب طبع آزمائی کی، چنانچہ بعض نمونے حسب ذیل ہیں،

الآن قد ايقن ابن رشد ان قائليفه لق الف

يا ظالما نفسك تامل هل تجد اليوم من قالف

و مگر

۱۔ طبقات الاطباء صفحہ ۶۹، ۲۔ طبقات الاطباء ص ۷۷، ۳۔ ریتان نے صرن ایک نظم کا ترجمہ دیا ہے، لیکن فرح النون نے

کئی نظمیں نقل کی ہیں غالباً انصاری سے لی ہیں،

لم تلزم الرشديا بن رشد
وكننت في الدين ذاريا
لما علا في الزمان جدك
ما هكذا كان فيه جدك

ويكر

الحمد لله على نصره
كان ابن رشد في مدى عنه
لفرقة الحق واشياعه
قد وضع الدين باوضاعه
فالحمد لله على اخذه
واخذ من كان من اتباعه

ويكر

نفذ القضاء باخذ كل موعا
بالمطق اشتغلوا فقل حقيقة
متفلسف في دينه مترندق
ان البلاء موكل بالمنطق

ويكر

خليفة الله انت حقا
حتميم الدين من عدا
فارق من السعد خير مرقى
وكل من رام فيه فتقا
اطلعت الله سرقوم
شقا العصاب النفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علوما
صاحبها في المعاد ليشقى
واحققوا الشرع وازدروا
سفاهة منهم وجمقا
اوسعتهم لعنة وخزيا
وقلت بعد الهم وسحقا
فابق لدين الاله كهنا
فانه ما بقيت ببقه

ويكر

خليفة الله دم للدين تحرسه
من العدى وتقيه شر شر فنة

فَاللّٰهُ يَجْعَلُ عَدْلًا مِنْ خَلْقِكَ مطهر دینہ فی داس کل مائۃ

دیگر

بلغت امیر المؤمنین مدی المنی لا تک قد بلغت ما فی الس

قصدت الی الاسلام علی منارہ ومقصدا لا سنی لدی اللہ لقیل

تدارکت دین اللہ فی اخذ فرقة بمنطقہم کان البلاء المؤمن کل

اناروا علی الذین الحنیفی فتنہ لہا نارخی فی العقائد تشعل

اقتہم للناس یراء منهم ووجہ الہدی من خزیمہ یتہمل

واوعزت فی الاقطار بالبحث عنہم وعن کتبہم والسعی فی ذاک اجمل

وقد کان للسیف اشتیاق لہم ولكن مقام الخزی للنفس اقل

زمانہ جلا وطنی میں ایک طرف لوسینیا کے یہودیوں میں اس کی بڑی قدر و منزلت کی گئی

اور دوسری جانب مسلمانوں میں اس کی اتنی ذلت ہوئی کہ غریب جہان جاتا رہا سو کیا جاتا،

لیون افریقی نے اوس کی رسوائیوں کے بہت سے واقعات تحریر کیے ہیں جو بظاہر بے بنیاد

معلوم ہوتے ہیں، مگر ان کے ایک یہ روایت اس نے نقل کی ہے کہ وہ لوسینیا سے فاس بھاگ گیا اور

وہاں لوگوں نے اوس کو کچڑا کر ایک مسجد کے دروازے پر کھڑا کیا اور سزا دی کہ جو شخص مسجد کے اندر

داخل ہوتا یا باہر نکلتا اس پر تھوکتا جاتا، اس طرح کے واقعات مسلمانوں کی تہذیب میں بیکارستہ ہیں،

البتہ انصاری نے ابو الحسن بن قطال کی روایت سے یہ واقعہ تحریر کیا ہے کہ ابن رشد کا خود

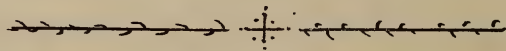
اپنا بیان ہے کہ سب سے زیادہ مجھ کو جو صدمہ پہنچا یہ تھا کہ ایک دفعہ میں اور میرا بیٹا عبد اللہ قرطبہ کی

جامع مسجد میں عصر کی نماز پڑھنے کے لیے گئے، لیکن نہ پڑھ سکے، چند بازار یوں نے ہنگامہ مچایا اور

ہم دونوں کو مسجد سے نکال دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یون کی پہلی روایت بالکل غلط ہے، کیونکہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق زمانہ تکبیت میں سب سے زیادہ جو اس کی ذلت ہوئی وہ اسی قدر تھی کہ لوگوں نے اس کو مسجد سے نکال دیا،

اس کی جلاوطنی کے قیود اس قدر سخت تھے کہ کوئی اجنبی شخص اس سے مل نہیں سکتا تھا، تاج الدین ابن حمویہ جس نے اسی زمانہ میں مغرب کی سیاحت کی تھی بیان کرتا ہے کہ میں جب اندلس گیا اور ابن رشد سے ملنا چاہا تو معلوم ہوا کہ معتب شاہی ہوا اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا،

بعض سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ زمانہ جلاوطنی میں بعض یہودی تلامذہ اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے تھے، چنانچہ موسیٰ بن میمون یہودی بھی اسی عہد کے تلامذہ میں سے تھا، حالانکہ موسیٰ بن میمون اور اس کا خاندان ابن رشد کی شہرت سے مدتوں پیشتر اندلس سے ترک وطن کر کے مصر چلا آیا تھا، اور ابن رشد کی تکبیت کے زمانہ میں یہ خاندان مصر میں تھا، اور خود موسیٰ صلاح الدین کے دربار میں طبیب خاص کے عہدے پر ممتاز تھا، موسیٰ کے علاوہ دوسرے یہودی، لیکن ہے اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے ہوں اور جلاوطنی کے قیود کے باوجود ان لوگوں کو اس سے ملنے جلنے کی اجازت دیدی گئی ہو، لیکن اجنبی اشخاص قطعاً اس سے ملنے جلنے نہیں باتے تھے،



لے ابن رشد ریان صفحہ ۱۱۶، انصاری کی عبارت بخیرہ، حلیہ تائب الحسن بن قطرال عن ابن رشد لاندہ قال اعظم ما طرأ علی النکبة انی دخلت انا وولدی عبد اللہ مسجد القرطبة و قد حانت صلوٰۃ العصر فتأمر لنا البعض سفلة العامة فاخرجونا منه، لے ابن رشد ریان صفحہ ۱۱۶،

(۶)

ابن رشد کی رہائی اور وفات

ابن رشد کی جلاوطنی اور فلسفہ کی کتابوں کی بربادی کے احکام دیکر منصور پھر طلیطلہ کی جانب جہاد پر چلا گیا، وہاں معلوم ہوا کہ عیسائیوں کی بکثرت فوجیں میڈریڈ میں مجتمع ہیں یہ سنکر طلیطلہ سے میڈریڈ کا رخ کیا، عیسائیوں کو جب منصور کی تیاریوں کی خبر ہوئی، تو وہ منصور کے پہنچنے سے پہلے ہی میڈریڈ کو خالی چھوڑ کر بھاگ گئے، منصور عیسائیوں کے تعاقب کو بے سود خیال کر کے اشبیلیہ پھر واپس آیا، یہاں جب آیا تو ابن رشد کا نصہ پھر پیش ہوا، منصور نے ابن رشد کے ساتھ جو کچھ کیا تھا صرت ایک حکمت عملی تھی جس سے مصلحتاً ایک فوری ہنگامہ فرو کرنا مقصود تھا، جہاد کی مشغولیت کے باعث شورش آپ سے آپ کم ہو گئی تھی، اظہار حق کے لیے از خود یا منصور کے اشارہ سے اشبیلیہ کے چند موز لوگوں نے شہادت دی کہ ابن رشد پر جو حکمت لگائی گئی غلط اور لغو تھی، چنانچہ منصور نے تحقیقات کر کے ابن رشد کی رہائی کا حکم نافذ کر دیا۔

بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ اشبیلیہ آکر منصور کو جب ابن رشد کی ذلت و مغلسی کا حال معلوم ہوا تو اس شرط پر اس کے رہا کرنے کا اس نے وعدہ کیا کہ وہ علانیہ مسجد کے دروازے پر کھڑا ہو کر توبہ کرنے، چنانچہ ابن رشد جامع مسجد کے دروازے پر لایا گیا، اور جب تک لوگ نماز پڑھتے رہے وہ برہنہ سر کھڑا رہا اس موقع پر اس کی سخت تذلیل کی گئی، منصور نے اس کے بعد اس کا قصور معاف کر دیا اور وہ آزادی کے ساتھ قرطبہ میں رہنے لگا، لیکن چونکہ اس کا کوئی عہدہ بحال نہیں ہوا تھا، اس لیے نہایت مغلسانہ زندگی بسر کرتا تھا، اور زیادہ تر تصنیف و تالیف میں وقت گزارتا تھا۔

اس عرصہ میں عیسائیوں نے منصور سے مصاحبت کی درخواست کی، پانچ برس کی مسلسل جنگوں کے باعث فریقین تھک چکے تھے، منصور نے یہ درخواست آسانی سے قبول کر لی، اور ۹۷۷ء میں اپنے دارالحکومت مراکش کو واپس گیا، یہاں آکر منصور نے پھر دوبارہ ابن رشد کو دربار میں بلانا چاہا، اتفاق سے اس کے اسباب بھی پیدا ہو گئے، مراکش کا جو اس وقت قاضی تھا اس کے ظالمانہ طرز عمل کی شکایتیں منصور تک پہنچیں، یہ موقع غنیمت تھا اور منصور خود ہی کوئی حیلہ ڈھونڈھ رہا تھا، قاضی کو برطون کر کے فوراً اس جگہ ابن رشد کا تقرر کر دیا، چنانچہ ۹۷۹ء میں ابن رشد کا چاند گھن سے نکلا اور منصور نے اس کو مراکش میں طلب کیا۔

فلسفہ کی بربادی کے جو احکام پہلے نافذ کیے گئے تھے وہ اب منسوخ کر دیے گئے، اور خود منصور بھی فلسفہ کے مطالعہ میں اسی طرح منہمک ہو گیا جس طرح اس شورش کے قبل منہمک رہتا تھا، نیز ابن رشد کے ساتھ جو اوصلاء و جلا وطن کئے گئے تھے ان کی رہائی کا بھی فرمان صادر ہو گیا چنانچہ ابو جعفر ذہبی کو منصور نے مراکش میں طلب کر کے طب و فلسفہ کے دارالاشاعت کا انسپکٹر جنرل مقرر کیا، منصور جو بفرزدہ سی کا بیحد معترف تھا، اور کہا کرتا تھا:۔

ابا جعفر الذہبی کا الذہب اکابر یز
الذی لم یزدنی السبک الا جی دتہ
ابو جعفر ذہبی اس سونے کے مانند ہیں جو گلے سے ہمیشہ خالص نکلتا ہے،

۱۷ ابن خلدون صفحہ ۷۴، آثار الادب صفحہ ۱۲۲، ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے بموجب یہ واقعہ ۹۷۹ء کا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، ابن ابی اصیبعہ نے ۹۷۹ء میں ابن رشد کا سال وفات تحریر کیا ہے، اور مؤرخین کے بیان کے بموجب منصور نے ہی اواخر ربیع الاول ۹۷۹ء میں وفات پائی، اس بنا پر ابن رشد کی رہائی اور عہدہ قضا کی بجائی کا واقعہ یقیناً ۹۷۹ء کے قبل ہے، انصاری اور عبد الواحد دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رہائی کے بعد ایک سال تک ابن رشد نے مراکش کی قضا کی خدمت انجام دی، اسکے علاوہ ابن ابی اصیبعہ کے کلام میں کثرت متناقض ہے جو آگے چکر معلوم ہوگا، بلکہ طبقات الاطباء صفحہ ۷۷،

منصور کے اس فقرہ سے خود معلوم ہوتا ہے کہ ان فضلہ کے خلاف جو شورش پیدا ہوئی تھی
اوس کی حقیقت منصور پر صاف عیان ہو گئی تھی، اور اس کو تحقیق ہو گیا تھا کہ اس شورش کے پردے
میں حاسدوں کی کوئی اور غرض غنی ہے،

اب وقت آیا تھا کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کی داد پاتا، اور اتنے دن افلاس کے مصائب
جو اس نے برداشت کیے تھے اس کی تلافی ہو جاتی، اور اوس کے تاج فضیلت پر دولت کا طرہ بھی نظر آتا،
لیکن یرحم موت نے اس کا موقع نہ دیا، ایک سال بعد وہ اوّل ۵۹۵ھ میں مراکش میں بیمار ہوا،
اور جمہرات کے دن ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۵ء میں مر گیا،

یہ انصاری اور ابن الابار کی متفقہ روایت ہے، اور ادن کے بیان کے مطابق اس وقت اس کا
سن پچیس برس کا تھا، ان کے علاوہ محی الدین بن عربی، یا نعنی، سیوطی، اور دیگر مؤرخین بھی اسی روایت
متفق ہیں، ابن ابی شیبہ نے بھی ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ تحریر کیا ہے، ذہبی اور عبد الواحد
کی روایت بھی اسی کے قریب قریب ہے، یعنی ابن رشد نے اواخر ۵۹۴ھ میں باہر اگست یا ماہ ستمبر وفات
پائی، صرف لیون افریقی نے ابن رشد کا سال وفات ۶۰۰ھ تحریر کیا ہے، لیکن لیون کی اور روایتیں بھی
بے سرو پا ہیں، عبد الواحد مراکش کی روایت کے بموجب وفات کے وقت ابن رشد کی عمر انسی برس کی تھی،
کیونکہ اوس نے ابن رشد کا سال ولادت ۵۸۴ھ تحریر کیا ہے،

انصاری کا بیان ہے کہ مراکش میں باب تاغزوت کے پاس جہان ایک مقام ہے یہاں دفن ہوا،

۱۔ ابن رشد دینان صفحہ ۱۱، ۱۲ ابن ابی شیبہ نے اس مقام پر سخت دھوکے کھائے ہیں، ایک جگہ وہ لکھتے ہیں کہ منصور
کے بدلوں کا ٹیٹا انا صر بھی ابن رشد کی تعظیم و توقیر کرتا تھا، اور ناصر ربیع الاول ۵۹۵ھ مطابق ۲ جنوری ۱۱۹۵ء کو
تخت حکومت پر بیٹھا، پھر لکھتے ہیں کہ ابن رشد فوّل ۵۹۵ھ میں وفات پائی، پھر لکھتے ہیں کہ ۵۹۵ھ میں منصور نے ابن رشد کا
نصو رصاف کیا، یہ تینوں بیان متناقض ہیں، ۱۔ ابن رشد دینان صفحہ ۱۱،

لیکن تین ماہ کے بعد لوگوں نے قبر کھود کر لاش نکال لی اور قرطبہ لجا کر اوس کے خاندانی قبرستان مقبرہ عباس میں دفن کی، محی الدین بن عربی جو اسی سال مشرق کے سفر کو نکلے ہیں اور مراکش میں اوس کے خزانہ پر پوچھ دتھے بیان کرتے ہیں کہ میں نے خود دیکھا کہ اوس کی لاش قرطبہ لیجانے کے لیے سواری پر لا دی جا رہی تھی،

ابن رشد کی وفات کے تقریباً دو ماہ بعد اواخر ربیع الاول میں ۶ جنوری ۱۱۹۹ء کو منصور نے بھی انتقال کیا، وہ ۶۴۲ھ میں جب عیسائیوں سے صلح کر کے مراکش آیا ہے اسی وقت سے بیمار ہو گیا تھا اوس نے وفات کے وقت ایک وصیت کی تھی، اوس وقت دیگر اراکین حکومت کے علاوہ عیسیٰ بن حفص بھی موجود تھے،

ابن بطار جو علم نباتات کا بہت بڑا ماہر تھا اسکا بھی اسی سال انتقال ہوا، اور حفید ابو بکر بن زہر جو ابن رشد کا حبیب صادق اور منصور کے دربار میں اس کا ہم منصب تھا، گو اس وقت زندہ تھا، مگر ایک سال بعد ۶۴۳ھ میں بعد ناصر اس کا بھی انتقال ہو گیا، ان دونوں کے علاوہ ابو مردان بن زہر جس نے ابن رشد کی فرمائش سے کتاب التیسیر لکھی تھی، بعد عبد المؤمن، اور ابن الطفیل، جو ابن رشد کا استاد تھا، ۶۴۵ھ میں آگے پیچھے وفات پا چکے تھے، گویا اندلس کی علمی زندگی جن لوگوں کے دم سے قائم تھی ۶۴۵ھ میں ارض اندلس ان سب سے خالی ہو گئی، اور ان کے ساتھ ہی منصور کی علمی محفل بھی اُجڑ گئی، منصور کے بیٹے ناصر کو علوم و فنون سے کوئی لگاؤ نہ تھا، البتہ میدانِ اُردو میں

لے انصاری کی مہلی عبارت یہ، ثم غفی عنه واستدعی الی مراکش فتوفی بها ليلة الخميس التاسع من صفر خمس وتسعين وتسعمائة ودفن بجبانة باب تلغزوت خارجة ثلاثاً اشهر ثم حمل الی قرطبة فدفن بها فی روضة سلفۃ بمقبرة ابن عباس،

۱۱۹۹ھ ابن رشد، ریان صفحہ ۱۱، ۱۲۰۰ھ ابن خلدون صفحہ ۱۲۴،

وہ بالکل اپنے باپ کے قدم بقدم تھا،

ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت میں جو انقلاب پیدا ہوا، عبدالواحد مراکش
اس کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ میں جب ۶۹۵ھ میں اندلس گیا تو اوس وقت تک ابن رشد کے ساتھیوں
میں صرف ابو بکر بن زہر زندہ تھا، مگر بچہ بوڑھا ہو گیا تھا، اور اٹھنے بیٹھنے سے معذور تھا، اس حالت میں بھی
اوس کے جوش طبیعت کا یہ عالم تھا کہ اس نے مجھے اپنا توصیف کلام سنایا، لیکن جب میں ۷۱۳ھ مطابق
۶۸۶ھ میں مراکش میں ابن طفیل کے فرزند سے ملا تو اوس نے مجھے اپنے باپ ابن طفیل کے اشعار
سنائے، گویا اب فضلاء مغرب میں آمد کا جوش بالکل سرد پڑ گیا تھا، اور لوگ اپنے خاندانی علم و فضل کی
مدح پر قناعت کر لینے کے عادی ہو گئے تھے،

ابن رشد نے کئی اولاد میں چھوڑیں جن میں دو بہت مشہور ہوئیں ایک نے فقہ کے جانب توجہ کی
اور دوسرے نے طب میں نام پیدا کیا، اس کے بڑے بیٹے کا نام احمد اور کنیت ابو القاسم تھی، اپنے باپ اور
ابو القاسم بن بنگوال سے فقہ و حدیث کی تحصیل کی، نہایت ذکی اور حافظ حدیث تھا، آخر میں قضائی خدمت
اس کے سپرد ہوئی اور نہایت دیانتداری کے ساتھ اس خدمت کو انجام دیا، ۶۲۲ھ میں وفات پائی،
ابن رشد کے دوسرے بیٹے کا نام محمد اور ابو عبد اللہ کنیت تھی، اس نے طب کی جانب توجہ کی
اور بہت مشہور ہوا، تاہم کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس کی ایک کتاب حیلۃ البر
کے نام سے موجود ہے،

باب سوم

ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ

(سلسلہ ما قبل)

(۱) ابن رشد کے اخلاق و عادات، ابن رشد کے عام اخلاق، تواضع اور منکر مزاجی، نفع رسانی و حاجت برآری، خلایق، فیاضی و سخاوت، دوست پرستی، رحم و عفو، حب الوطنی، شوق علمی و مداومتہ مطالعہ، مقدار تصنیفات، اوس کی مذہبی حالت اور دیندار ہی، اوس کی دینداری کے متعلق مختلف مؤرخین کے بیانات، اوس کے عادات و اخلاق کے متعلق قاضی ابومردان الباجی کا بیان،

(۲) ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت، موت کے بعد شخصیت کا انقلاب اور اوس کے اسباب، ابن رشد کی نسبت جن افسانوں کی شہرت ہوا دن کی تسکین ابن رشد کی میدینی کے افسانے علمی حلقے کے بعض شہرت پذیر افسانے، اس کے پیشہ طبابت کے متعلق افسانے، اس کی موت کے افسانے

(۳) ابن رشد اور مؤرخین عرب، ابن رشد اور اہل اسلام، ایک

خاص حلقہ میں ابن رشد کی شہرت، ابن البار اور مورخ ابن سعید کی رائے ابن رشد کے متعلق، ذہبی اور یافعی کی کتابوں میں اس کا تذکرہ، ابن رشد کا رتبہ علمائے اندلس کے نزدیک، ابن رشد کی کتابوں پر ابن تیمیہ کا رد و نقد، اوسکی وفات سے ایک صدی بعد تک اندلس میں دیک شہرت کا حال، علمائے اسلام میں اوس کا حقیقی درجہ، مسلمانوں میں اوس کی تصنیفات کی گمنامی، مسلمانوں میں مذہب ابن رشد کی گمنامی، ابن سینا کے مقابل میں ابن رشد کی گمنامی کے وجوہ، ابن رشد یورپ میں، لیون افریقی کی روایت کے بموجب فرالدین رافعی کے سفر نامہ اور ابن رشد سے ملنے کا واقعہ اور اوس پر نقد۔

(۴) ابن رشد کا فضل و کمال، طریقہ درس، اور تلامذہ، ابن رشد

کے معلومات اور مختلف علوم و فنون میں اوس کا تجربہ، اوسکی محنت و جفاکشی، اوس کے علم و فضل کے متعلق مختلف مؤرخین کی رائیں، یونانی زبان و ادب سے اوس کی ناواقفیت، اس ناواقفیت کی بدولت اوس کی غلطیاں، ابن رشد کے بعض علمی اکتشافات اور حکیمانہ مقولے، اہل اندلس کا طریقہ درس، ابن رشد کا طریقہ درس، ابن رشد کے تلامذہ، حدیث و فقہ کے تلامذہ، طب کے تلامذہ، ابو عبد اللہ اندروسی، ابو جعفر احمد بن سابق،

(۵) ابن رشد کا طرز تصنیف، ابن رشد کی تصنیفات کا تنوع اور ادنیٰ شروح،

ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنے کا سبب، ان شروح کے اقسام اور ان کے خصوصیات، اوسکی بعض تصنیفات کی سنہ و تاریخیں، ابن رشد نے ارسطو کی کن کتابوں شرح نہیں لکھی، اسکے وجوہ، اوس کے جانتے بعض شروح کی غلط نسبت،

(۶) ابن رشد کی تصنیفات، ابن رشد کے شروح ارسطو کی تعداد، ابن رشد کا

تنوع عیثیات اور تنوع تصنیف، اوس کی تصنیفات کی تعداد میں سوانح نگاروں کا اختلاف،

فلسفہ کی تصنیفات، طب کی تصنیفات، فقہ و اصول فقہ کی تصنیفات، علم کلام کی تصنیفات، علم نحو کی
تصنیفات، تصنیفات کی کل تعداد،

(۷) ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے، مشرق میں ابن رشد
کی تصنیفات کی کیمابی، یورپ میں اوس کی تصنیفات کی حفاظت، اسکیریل لائبریری ہٹلنگس فوڈ
لائبریری، اوس کی تصنیفات کے عبرانی اور لاطینی تراجم کی کثرت و فراوانی، یورپ و مشرق
میں اوس کی بعض اصل عربی تصنیفات کی طبع و اشاعت، عبرانی تراجم کی طبع و اشاعت، لاطینی
تراجم کی طبع و اشاعت پٹیڈ و ایونیورسٹی مین، وینس مین، یورپ کے دوسرے شہروں میں ابن رشد
کی تصنیفات کی شہرت کی انتہا،

(۱)

ابن رشد کے اخلاق و عادات

ابن رشد کے اخلاق و عادات نہایت حکیمانہ تھے، وہ میکرماتانت اور وجہ و بارعب تھا، کم سخن تھا،
اور ضرورت کے وقت بات چیت کرتا تھا، مزاج میں تواضع اور انکسار جمید تھا، کبھی کسی کو برا بھلا نہیں کہتا
ایک مدت تک عمدہ تغاضب پر مامور اور دربار شاہی میں مقرب رہا، اوس کی دولت و جاہ اوس کے کام و زبان
کے لئے زہر تھی، جو کچھ اوس کو ملتا اہل وطن پر صرف کرتا، بذاتِ خود اپنی جاہ و دولت سے مطلق فائدہ نہیں
اوٹھاتا تھا، اور شاہی دربار کے تقرب سے جو کام اوس نے لیا یہ تھا کہ اپنی ذات کو چھوڑ کر دوسروں کو فائدہ پہنچایا
حاجتمندوں کو منصب اور عمدہ دلو اتا، لوگوں کی انکی ضرورتیں پوری کرتا، اوس کی ذات سبکیں و محتاج

اہل وطن کے لئے گویا جادو دہی تھی، لیکن باوجود اس کے شاہی تقرب کی اس کو مطلق پروردانہ تھی، دربار میں اپنے وقار و جاہت کو برقرار رکھتا تھا، دوسرے درباریوں کی طرح تعلق و چال پوسی سے قطعی نفرت تھی، اس کے خلاف اتنی بڑی شورش برپا ہوئی، اس کی ذلت کی گئی، جلا وطن کیا گیا، اور عوام الناس میں رسوائی ہوئی، افلاس و تنگدستی کے مصائب برداشت کیے، لیکن کوئی حرکت اس سے ایسی سرزد نہیں ہوئی جو چال پوسی پر محمول کیجا سکے، سخت سے سخت وقت میں بھی از خود کبھی دربار کا رخ نہیں کرتا تھا، انتہا درجہ کا فیاض و سخی تھا، اس کی فیاضی و دست و دشمن پر کیساں تھی، کہا کرتا تھا کہ اگر میں متون کو دون تو میں نے وہ کام کیا جو خود میری طبیعت کے فتنائے مطابق ہو، احسان اور سخاوت یہ ہو کہ مخالفوں اور دشمنوں کے ساتھ سلوک کیا جائے، جس کو طبیعت شکل سے گوارا کرتی ہے،

علم و عنو کی یہ حالت تھی کہ ایک بار ایک شخص نے جمع عام میں اس کو بُرا بھلا کہا اور سخت توہین کی، وہ بجائے انتقام لینے کے اُلٹا مشکور ہوا کہ اس کی بدولت مجھے اپنے علم و صبر کے آزمانے کا موقع ملا، اور اس صلہ میں کچھ روپیہ نذر کیے، لیکن ساتھ ہی اس کو یہ نصیحت بھی کی کہ اور دن سے یہ سلوک نہ کرنا، ورنہ ہر شخص اس قسم کے احسان کا قدر دان نہیں ہوتا، دوسرے سے یہ سلوک کر دگے تو نقصان اٹھائو گے،

مزان میں انتہا درجہ کا رحم تھا، مدتوں قاضی رہا، کبھی کسی کو سزائے موت نہیں دی، اور اگر کوئی ایسا ہی موقع آ پڑتا تو خود کسی قصائے سے الگ ہو جاتا اور کسی اور کو قایم مقام کر دیتا، رشوت ستانی اور ناشائستہ حرکات کی مطلق عادت نہ تھی، مدتوں قضا کی خدمت انجام دیتا رہا، لیکن کبھی کسی کو اس کے ظالمانہ طرز عمل یا رشوت ستانی یا اسی قسم کے حرکات تنفیہ کی شکایت نہیں پیدا ہوئی، قضا کا زمانہ نہایت اچھی عادتوں کے ساتھ گزرا اور کبھی اس قسم کی شکایت بھی اس کے

متعلق سننے میں نہیں آئی کہ کسی فرقہ کی وہ بجا طرفداری کرتا ہے،

وطن کا نہایت شریفہ تھا اوس کی تحریرات میں اس قسم کی مثالیں بہت سی ملتی ہیں، افلاطون نے اپنی کتاب جمہوریت میں یونان کی بہت تعریف کی ہے، اور لکھا ہے کہ یہاں کے لوگ دماغی نشوونما میں دوسرے ممالک کے لوگوں سے افضل ہیں، ابن رشد نے اس کتاب کی شرح میں اپنے وطن اسپین کو دماغی نفیلت میں یونان کے ہم پلہ قرار دیا، جالینوس نے ثابت کیا تھا کہ سب ملکوں سے زیادہ معتدل آب و ہوا یونان کی ہے، ابن رشد نے کتاب الکلیات میں اس کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ سب سے زیادہ معتدل آب و ہوا پانچویں اقلیم کی ہے، اور قرطبہ بھی اسی اقلیم میں ہے، ابن سعید کی روایت ہے کہ ایک دفعہ منصور کے دربار میں ابن رشد اور ابن زہرہ میں یہ بحث ہوئی کہ قرطبہ اور اشبیلیہ میں کس کو ترجیح ہے، ابن زہرہ اپنے وطن اشبیلیہ کو ترجیح دیتا تھا، ابن رشد نے کہا، اشبیلیہ میں جب کوئی عالم مرجاتا ہے اور اوس کے کتب خانے کو فروخت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو کتب خانہ کو قرطبہ لانا پڑتا ہے، کیونکہ اشبیلیہ میں ان چیزوں کو کوئی پوچھتا نہیں، لیکن جب قرطبہ میں کوئی منفی مرتا ہے تو اوس کے آلات موسیقی اشبیلیہ میں جا کر فروخت ہوتے ہیں، کیونکہ قرطبہ میں ان چیزوں کی مانگ نہیں، ان واقعات سے دونوں شہروں کی فضیلت کا اندازہ ہو سکتا ہے،

تحصیل علم کے شوق کی یہ حالت تھی کہ ہر وقت کتب بینی اور مطالعہ میں مشغول رہتا تھا، ابن الابار کا بیان ہے کہ شب کے وقت بھی اوس کے ہاتھ سے کتاب نہیں چھوٹی تھی، ساری ساری رات کتب بینی کیا کرتا تھا، اپنی عمر میں صرف دو راتیں وہ کتب بینی سے باز رہا، ایک نکاح کی رات، اور دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی،

کتب بینی کے ساتھ تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، مختلف علوم و فنون میں کم و بیش ساٹھ کتابیں

اس کی یادگار ہیں، ابن الابرار کی روایت کے موافق اس کی کل تصنیفات کے صفحے دس ہزار ہیں، یہ تمام کام وہ نہایت پریشان حالی اور عظیم الفرضی میں انجام دیتا تھا،

نہایت دیندار اور پابند شرع تھا، بچہ وقتہ نماز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، فقیہ و محدث اور فقہ میں مصنف بھی تھا، اس کی فقہ کی کتابوں کا ذکر تصنیفات کے ذیل میں آئیگا، انصاری ابو محمد عبد البکر سے روایت کرتا ہے کہ ابن رشد کی میدنی کے متعلق جن باتوں کی شہرت ہے وہ بالکل غلط ہیں، میدنی کے جراثیم سے وہ بالکل پاک تھا، میں نے اس کو برابر مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے، ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، ہاں البتہ ایک بار اس کی زبان سے ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، اس کے علاوہ میں نے اور کوئی بات گرفت نہیں کی (اس کے بعد اس نے طوفان و الا داقہ ذکر کیا ہے جو اوپر گزر چکا ہے)

ایک دوسرا سوانح نگار اس کی مذہبی حالت پر حسب ذیل تبصرہ کرتا ہے:-

”یہ خدا جانتا ہے کہ اصل میں اس کی حالت کیا تھی، اور اس کا باطن کیا تھا، باقی اتنا معلوم ہے کہ زائد جلا وطنی میں جتنے مصائب اس کو برداشت کرنا پڑے اور کتنا عذاب و ثواب حاسدوں کی گردن پر ہو، جنھوں نے نفی و حسد کی بنا پر اس کو تباہ و برباد کیا اور نہ اس کو اس کے سوا اور کسی بات سے مطلب نہ تھا کہ اسطو کی کتابوں کی شرح کیا کرتا تھا، یا مذہب و فلسفہ میں تطبیق دیا کرتا تھا،“

بات یہ ہے کہ اس کے مخالف شورش برپا کر نیا لون نے جھوٹی سچی باتیں اس کے متعلق مشہور

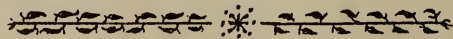
۱۔ الارباع المذہب صفحہ ۲۸۵، انصاری کی اصلی عبارت یہ ہے: حدثنی الشیخ ابو الحسن الرعینی قال حدثنی ابو محمد عبد البکر وقد جری ذکر هذا المتفلسف وماله من الطوام في محاورة الشریعة فقال ان هذا الذی ینسب الیہ ما کان ینظہر علیہ ولقد کنت ارا لا یخرج الی الصلوات واثراء الوضوء علی قدمیہ وما کانت اخذ علیہ فلتة الا واحدۃ وھی عظمی الفلتات ۱۔ ”ابن رشد“ رینان صفحہ ۹،

کردی تھیں، کوئی کہتا تھا کہ وہ بنی اسرائیل کے خاندان سے جو کوئی کہتا تھا کہ یہ اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے، اور مراکش میں یہودیت کی اشاعت بھی کرنا چاہتا ہے، اس کمرے کے بعد یورپ میں بھی اس کے متعلق لوگوں میں طرح طرح کے چرچے ہوئے، ایک فرقہ اسی کی سند سے اپنے مذہب کا رد کرتا تھا، دوسرا فرقہ اس کو زندقہ کا فریب تھا، غرض طرح طرح کی باتیں اس کے متعلق شہور ہو گئیں، خود اس کی زندگی ہی میں لوگوں کو اس کی دینداری میں شک پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ انصاری نے عبد البر کا جو قول نقل کیا ہے اس میں لوگوں کے اس اختلاف کا ذکر موجود ہے، عبد الواحد کاشی نے بھی اس کی دینداری کے مسئلہ میں لوگوں کے اختلاف خیال کا ذکر کیا ہے، اور لیون افریقی نے تو صاف صاف لکھ دیا کہ ابن رشد کے باپ نے جب ابن باجر کو قید سے رہا کر لیا ہے تو اس وقت اس کو یہ معلوم تھا کہ اس کا فرزند ارجمند بھی ایک روز اسی طرح بیدینی اور الحاد میں گرفتار ہو جائیگا، بہر حال ابن رشد کی دینداری کے متعلق لوگوں کو شبہ جو پیدا ہوا اس کی وجہ نہایت صاف ہے، حاسدون کی کارروائیوں نے حقیقت میں اس کی زندگی کے آخری ایام کو نہایت تلخ کر دیا تھا، ورنہ اس کی تصنیفات سے ہرگز یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کا مصنف بیدین ہے،

قاضی ابومروان باجی اس کے اخلاق و عادات پر حسب ذیل تبصرہ کرتے ہیں،

ابن رشد کی رائے نہایت صاحب ہوتی تھی وہ بے انتہا ذکی اور قوی القلب تھا اور سکے اسکو

نہایت پختہ ہوتے تھے اور مصائب سے کبھی خوف نہیں کرتا تھا۔



(۲)

ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت

کوئی بڑا آدمی جب دنیا سے اڑھ جاتا ہے تو اس کے مرنے کے بعد اس کی شخصیت میں بڑے بڑے انقلاب ہوتے ہیں، دور جمالت کی بت پرست تو میں اعظم رجال کو مرنے کے بعد اپنے معبودانِ باطل کی صف میں جگہ دیتی تھیں اور ان کے معبود زیادہ تر وہ وحین تھیں جو جسم سے منفصل ہو کر عالمِ روحانی میں حیاتِ جاودانی حاصل کر چکی تھیں، اس طرح کے افسانے ہر قوم میں بڑے آدمیوں کے متعلق شہرت پا جاتے ہیں، کبھی عوام الناس کا طبقہ کسی شخص کے حالات میں کوئی غیر معمولی بات دیکھ کر اس کا ایسا معتقد ہو جاتا ہے کہ بعد مرنے کے اس کو مانوق العادات انسان تسلیم کر لیتا ہے، کبھی کسی شخص کی زندگی کے بعض سوانح اپنے اندر ایسی دلکشی رکھتے ہیں کہ اس کے متعلق طرح طرح کی باتیں مشہور ہو جاتی ہیں، اور کبھی کوئی معمولِ سادہ اتنے لوگوں کی توجہ کو کچھ اس طرح اپنے جانب جذب کر لیتا ہے کہ اس کی بنا پر لوگ نئی نئی باتیں پیدا کر کے اس شخص کی جانب منسوب کر دیتے ہیں، بہر حال افسانوں کی پیدائش کسی سبب سے ہوئی ہو، اون کے دولازی نتیجے یقینی طور پر پیدا ہوتے ہیں، یعنی یا آدمی مرنے کے بعد بدنام ہو جاتا ہے اور یا ان افسانوں کے باعث اس کی نیکنامی اور شہرت ہوتی ہے،

ابن رشد بدقسمتی سے اون انخاص میں نہ تھا جو مرنے کے بعد نیکنام مشہور ہوتے ہیں، اپنی ذاتی قابلیت اور علم و فضل کے لحاظ سے یہ استعداد اس میں ضرور تھی کہ لوگ اس کو اچھی طرح یاد کرتے اور دنیا کے بہترین لوگوں میں اس کا شمار ہوتا، لیکن اس کی زندگی کے آخری ایام میں جو واقعات پیش آئے اون کی بدولت بیدینی کے الزام کا ایک ایسا دھبہ اس کے کیرئیر میں لگ گیا جس سے اس کی شہرت خاک میں مل گئی، ابن رشد کی نسبت جو افسانے مشہور ہیں، وہ تین طرح کے ہیں

من افسانے وہ ہیں جو عرب مؤرخین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچے ہیں بعض وہ ہیں جو مسیحی حلقوں میں ادسکی
 ییدینی کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ہیں، اور بعض افسانوں کا تعلق ادس کی عام شہرت کے ساتھ ہے جو ادس کو
 ملی کے شمالی صوبوں میں ایک مدت تک حاصل رہی،

عرب مؤرخین نے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ زیادہ تر ادس کے اخلاق و عادات سے تعلق رکھتی ہیں،
 وراون میچ تصویر ابن رشد کی کھینچی گئی ہے ادس سے ابن رشد کے کیرکٹر کے اصلی خط و خال نمایاں ہوتے
 ہیں، عرب مؤرخین کی روایت کے بموجب ابن رشد حکیمانہ اخلاق و عادات کا پیکر اور علم و تعلم کا حقیقی لداوہ
 سب کا پابند اور ادس کے اصول و ذروع کا بہت بڑا واقف کار تھا، لیکن مسیحی حلقوں میں ادس کے
 ملاقات جن باتوں سے ادس کی شہرت ہوئی وہ اکھاوا اور ییدینی سے تعلق رکھتی ہیں، مسیحی حلقوں میں بڑا
 روہ اون لوگوں کا تھا جو ادس کے بعض نظریات کی بنا پر ادس کو دشمن ایمان سمجھتے تھے، اسکے علاوہ ابن
 رشد کے طرفداروں کے گرد وہ مین فلسفیانہ مذاق کے ساتھ ساتھ چونکہ مسیحی مذہب سے نفرت نہایت
 بڑی کے ساتھ پھیل رہی تھی، اسلئے مخالفین کا یہ خیال تھا کہ یہ ییدینی فلسفہ ابن رشد کی ترویج و اشاعت
 نتیجہ ہے، چنانچہ ابن رشد کی ییدینی کے متعلق جو افسانے مشہور ہوئے ان میں اس افسانہ کی بڑی
 شہرت تھی کہ ابن رشد مسلمان تلمیذ نہ تھا، بعض لوگ یہ کہتے تھے کہ وہ یہودی تھا، بعض یہ کہتے تھے کہ نین
 وہ عیسائی تھا، اور نہایت غور و خوض کے بعد یہ مذہب ادس نے اختیار کیا تھا، اسی سلسلہ میں
 وہ واقعہ بھی بہت مشہور تھا، کہ وہ ایک دفعہ ایک گرجے میں گیا وہاں ادس وقت عشاء ربانی
 کی رسم ادا ہو رہی تھی، ابن رشد نے نہایت نفرت انگیز طریقہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ تم لوگ کس قدر
 احمق ہو کہ اپنے خدا کی بوٹیاں (معاذ اللہ) فوج رہے ہو، اس کے بعد کہنے لگا کہ خدا یا مجھے فلسفیوں
 کی موت عطا کر یہ جملہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب کیا گیا ہے کہ ”اسلام (معاذ اللہ) بے وقوفوں کا
 مذہب ہے، عیسائیت ناممکن العمل مذہب ہے، اور یہودیت بچوں کا مذہب ہے“ اس طرح کی

بے سرو یا تین بہت سی مشہور ہیں جو اس کی تحریرات اور عرب مؤرخین کی روایات کے سراسر خلاف ہیں، اس کے علم کلام کی بحث کے ذیل میں جب ہم اس کے مذہبی عقائد پر تبصرہ کرینگے تو معلوم ہوگا کہ یہ باتیں اوس کے اصلی عقائد سے کس قدر مختلف ہیں،

بیدینی کے افسانوں کے علاوہ ان افسانوں کا ایک انبار ہے جو علی حلقوں میں اوس کی نسبت شہرت پذیر ہوئے، ان افسانوں کی بالکل دوسری نوعیت ہے، اور اودن کا تعلق محض ابن رشد کی اودن تحریرات سے ہے جس میں ابن سینا کے نظریات سے ابن رشد نے مخالفت کی ہے، لیکن یہ عیب طرہ ماہر ہے کہ یہ افسانے بھی اوس کی بیدینی کی شہرت سے پاک نہیں ہیں ہاں کچھ نہ کچھ اودن میں بھی ابن رشد کی بیدینی کی شہرت کا میل ضرور ہو گیا ہے، چنانچہ بنی یثرب جو قرون متوسطہ میں ابن رشد کے مخالف فریق کا ایک ممبر ہے بیان کرتا ہے کہ چونکہ ابن سینا کا یہ خیال تھا کہ انسان کے لیے اپنے مذہب کی تعظیم و تقدس نہایت ضروری ہے، اس لیے ابن رشد نے اس کی مخالفت میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دنیا کے تمام مذاہب غیر معقول اور ناقابل عمل ہیں، اسی سلسلہ میں یہ بھی مشہور ہو گیا تھا کہ ابن سینا سے مخالفت کی بنا پر ابن رشد اس سے اشتداد نہیں کرتا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی تصنیفات میں اکثر موقعوں پر ابن سینا کے کلام کو نقل کر کے اوس کی تردید کرتا ہے، چنانچہ تنہافہ التہافت میں اس کے بکثرت شواہد موجود ہیں، اس کے علاوہ ابن سینا کے ارجوزۃ الطب کی ابن رشد نے شرح لکھی ہے، اور فن طب میں تو ابن رشد کو ابن سینا سے کوئی غاصمت بھی نہیں ہے، بلکہ وہ اس فن میں ایک حد تک ابن سینا کی افضلیت بھی تسلیم کرتا ہے،

قرون متوسطہ میں یورپ کے اہل علم کی بھی عقلی حالت اس قدر گری ہوئی تھی کہ محض اپنے خیال کی بند پر دازی کی بنا پر وہ غلط سلاط اور متناقض باتوں کو تسلیم کر لیتے تھے، اس زمانہ میں یہ خیال عام طور پر یورپ کے علمی حلقوں میں پھیلا ہوا تھا کہ جن فلاسفہ کی شہرت ہو گئی ہے وہ یقیناً ایک دوسرے کے دشمن تھے اور ایک دوسرے کے خلاف رائے رکھتے تھے، چنانچہ افلاطون اور ارسطو کی باہمی عداوت اسی بنا پر زباں زد تھی اور

ابن رشد اور ابن سینا کے مشاجرات بھی عداوت پر محمول کیے جاتے تھے، یہاں تک کہ اسی سلسلہ میں یہ ایک بے سرو پا قصہ بھی یورپ میں شہرت پذیر ہو گیا تھا کہ ابن سینا نے ایک دفعہ مغرب کا سفر کیا اور قرطبہ میں ابن رشد کا مہمان رہا، ابن رشد نے اپنی طبیعت کے خوش کرنے کے لیے اس کو بے انتہا تکلیفیں دین، ابن سینا اور ابن رشد میں تقریباً ایک صدی سے زیادہ مدت کا فرق ہے، اس کے علاوہ ابن سینا نے کبھی مغرب کا سفر نہیں کیا، بلکہ بغداد سے آگے نکلنے کا بھی اس کو شاذ و نادر موقع ملا ہوگا، یہ اہل یورپ کی پریشان خیالی اور قیاس آفرینی ہے، جو اس قسم کے بے تکے قصے علمی حلقوں میں رواج پا گئے، ورنہ یہ اس قابل بھی نہیں کہ کسی مستند کتاب میں ان کو جگہ دیا جائے، حالانکہ راجر بکن اور جیل دی روم وغیرہ نہ صرف ان کو تسلیم کرتے ہیں، بلکہ ان بے سرو پا قصوں سے ابن رشد کی مخالفت کے موقعوں پر استدلال بھی کرتے ہیں، اسی سلسلہ میں یورپ کے دور اصلاح کے اطباء میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ ابن رشد طبابت کے پیشہ سے متنفر تھا، یہ بھی بے سرو پا افسانہ ہے، تمام جان جانتا ہے کہ ابن رشد یعقوب منصور کے دربار میں طبیب خاص تھا، اسی دور کے ایک بزرگ کو ابن رشد کی کتاب الکلیات کے ایک فقرہ سے متاثر ہوا اور یہ مشہور کر دیا کہ ابن رشد مریض کے لیے نسخے نہیں تجویز کرتا تھا، ایک اور بزرگ کو اسی طرح ایک اور دھوکہ ہوا اور وہ فحش قصہ اور آپریشن کے بعض سہل اور غیر مکلف طریقوں کی تحقیقات کو ابن رشد کے جانب منسوب کر دیا، حالانکہ کتاب الکلیات میں خود ابن رشد نے ان تحقیقات کی نسبت ابن زہر کے جانب کی ہے،

ان افسانوں سے زیادہ حیرت انگیز وہ افسانے ہیں جو اوس کی موت کے متعلق یورپ میں مشہور ہوئے، ایک صاحب فرماتے ہیں کہ ابن رشد ایک روز مرثک پر چلا جا رہا تھا، اتفاق سے ایک گاڑی کے نیچے کچل گیا اور مر گیا، دوسرے بزرگ فرماتے ہیں کہ اوس کے پیٹ میں کوئی خارجی صدمہ پہنچ گیا تھا، اس سے اس کی موت واقع ہوئی، غرض اس کی موت کے متعلق بھی عجیب عجیب باتیں یورپ میں مشہور تھیں اور اصل یہ ہے کہ اس کے مرنے کے بعد جتنے افسانے اس کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ان کی اختراع و ایجاد

غزابل یورپ ہی کو حاصل ہے جو ابتدا سے عمد سے چالا کیوں اور قیاس آفرینیوں میں اپنا جواب نہیں رکھتے،

(۳)

ابن رشد اور مؤرخین عرب

لیکن ان مسیحی افسانوں کے خلاف عرب مؤرخین کی کتابوں میں اس قسم کے بے سرو پا قہقہے نہیں ملتے اور نہ اس طرح کی قیاس آفرینیاں کہیں پائی جاتی ہیں، باوجود اس کے عجیب حیرت انگیز بات ہے کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کے باعث جس شہرت اور قدر و منزلت کا مستحق تھا اور جس کے باعث وہ دو تین صدیوں تک یورپ کی علمی ترقی کا علم بردار بنا رہا، مسلمانوں میں نہ اس کی اتنی قدر و منزلت کی گئی اور نہ اس کو داجی شہرت حاصل ہوئی،

وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر اس قدر وسیع ہے کہ اہل اسلام کے ہر ایک صاحب فضل و کمال کا شہرت پانا قریب قریب ناممکنات سے تھا، علوم عقلیہ کی ہر ایک صنف میں علوم عقلیہ کی ہر ایک شاخ میں، علوم عمرانیہ و اجتماعیہ کے ہر ایک شعبہ میں، تاریخ، ریاضی، علم ہدیت، طب، کیمیا، تحریکات، شعبہ بازی اور صنعت و حرفت کی ہر ایک شاخ میں، غرض جہر نگاہ ادٹھا و تصنیفات و تالیفات کا ایک انبار نظر آتا ہے، اس کے علاوہ ہر ایک علم و فن میں مجتہدین اور خدائق فن کی بھی کمی نہیں ہے، اس سارے انبار میں اگر جواہر ریزے سے تلاش کو تو سیکڑوں آدمی مر رہے ہوئے لیکن جو گوگردت و کیا بی میں اپنا جواب نہیں رکھتے، لیکن عام نظریں ادن کی اصلی قدر و قیمت کو بچان نہیں سکتیں، اور اس بنا پر وہ بعض جواہر ریزہ پر دسترس حاصل کرتی ہیں جو اپنی چمک دمک کی وجہ سے خود بخود اپنی جانب نظروں کو مائل کر لیتے ہیں، شہرت اور مقبولیت زیادہ تر عام پسند مذاق کے نتیجے کی رہی منت رہتی ہیں، ابن باجہ، ابن رشد، ابن طفیل، کوئی

عام پسند مصنف نہ تھے جو اذن کے نام کو شہرت ہوتی، ان اس گروہ میں ابن سینا کی ذات خوش قسمت تھی، ابن سینا کا تذکرہ جس کتاب میں چاہو دیکھ لو، بحالات ابن رشد کے کہ جن مصنفین سے یہ توقع ہو سکتی تھی کہ وہ ابن رشد کے متعلق ناواقفیت کا ثبوت نہ دیں گے، وہی سب سے پہلے اس موقع پر خاموش نظر آتے ہیں، ابن مفلح اور صفدی جو شاہیر اسلام کی انسائیکلو پیڈیا کے مصنف ہیں ایک حرف ابن رشد کے متعلق نہیں لکھتے بحال لادین نقضی جس نے ابن رشد کی وفات کے ایک مدت بعد اپنی تاریخ حکماء مرتب کی ہو، ابن رشد کا نام تک نہیں لیا، حالانکہ اندلس کے بہت سے مکتا مفسیون کا تذکرہ اس نے کیا ہو،

لیکن اس فریق کے علاوہ ایک دوسرا گروہ اور ہے، جس نے ابن رشد کا تذکرہ نہایت آب و تاب کے ساتھ کیا ہو، ابن ابی اصیبع نے طبقات الاطباء میں ابن رشد کی سجدہ مرح و ثنائی کی، چنانچہ لکھا ہو ابن رشد فضل کمال میں مشہور تحصیل علم کا شوقین، اور فقہ و خلافیات میں یگانہ روزگار تھا، ابن ابی اصیبع نے جو کچھ لکھا ہے قاضی ابو مردان باجی کی زبانی یا تحریری یا وہ اشتون کی بنا پر لکھا ہو اور قاضی ابو مروان ابن رشد کی مدح و ثنائی میں سجدہ شکر ریز نظر آتے ہیں،

ابن رشد کے خاص سوانح نگار و شخص ہیں، ابن الابار اور انصاری، ابن الابار نے حافظ ابوالقاسم ابن بنگو ال کی کتاب الصلحہ کا جو ذیل کتاب الشکوک کے نام سے لکھا ہے اس میں ابن رشد کا تذکرہ نہایت صریح و ثنائی کے ساتھ کیا ہے، اور ابن فرحون الکی نے بھی الدیبا ج المذہب میں ابن الابار سے پورا تذکرہ نقل کر دیا ہو، یہ دونوں سوانح نگار ابن رشد کی مدح و ثنائی بالکل ڈوبے ہوئے ہیں، اور انصاری نے تو ایسی شہنائی جمع کر دی ہیں جن سے پتہ چلتا ہو کہ اس کا نام تمام دنیائے اسلام میں پھیل گیا تھا، ابن سعید ابن رشد کو اپنے زمانہ میں فلسفہ کا امام مانتا ہے، اور فقہ میں اس کی کتاب ہدایۃ المبتدی سجدہ تریف کی ہو،

ذہبی نے کتاب العبر میں اور یافعی نے بھی مادحانہ الفاظ میں ابن رشد کا تذکرہ کیا ہے، ذہبی نے

اس کی تصنیفات کی طویل فہرست بھی دی ہو، یانہی نے اس کی تاریخ وفات کے تذکرہ کے موقع پر تو صرف اسقدر لکھ دیا کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھی یقیناً، لیکن ایک دوسرے موقع پر اس کی کتب بینی کا حال بیان کرتے ہوئے وہ اس بات پر سخت حیرت کرتا ہو کہ ابن رشد مختلف اصناف علوم میں تبحر و کمال کا درجہ رکھتا تھا، اور فقہ و خلافیات، فلسفہ، منطق، طب، ریاضی، اور صرف و نحو، جیسے متعدد دیگرانہ علوم کی کتابیں روزمرہ اس کے مطالعہ میں رہتی یقیناً، اور وہ ان سب علوم میں مصنف بھی تھا،

علمائے اندلس میں ابن رشد کے حقیقی درجہ کا حال ان مختلف کمالات سے اچھی طرح کھلتا ہو، جو مشرق و مغرب کی باہمی افضلیت پر علمائے مشرق اور علمائے مغرب میں ایک مدت تک جاری رہے، ان کمالات میں ہر ذوق اپنے اپنے ملک کے علماء و فضلاء کے نام اور تصنیفات گنو اگر اپنے ملک کی فضیلت ثابت کرتا تھا، سب سے پہلے ابن ربیع قردانی نے عبد الرحمن بن حزم کے نام ایک خط بھیجا جس میں ازلیقہ کی فضیلت اندلس پر ثابت کی تھی، حافظ احمد بن سعید بن حزم کو جو اس خط کا حال معلوم ہوا تو انھوں نے علمائے اندلس کے مناقب و فضائل پر ایک رسالہ کا رسالہ لکھ کر ابن ربیع کے پاس بھیج دیا، اس میں ہر قسم کے علوم و فنون کے مصنفین کے نام اور ان کے تصنیفات کا ذکر موجود ہے، لیکن چونکہ ابن حزم ابن رشد سے پہلے گزرے ہیں، اسلئے ان واقعات سے زیادہ تر ابن رشد سے قبل کی علمی حالت کا اندازہ ہوتا ہو، ابن سعید نے اس پر ایک ذیل لکھا ہو، اور ابن حزم کے رسالہ کی تکمیل کر دی ہے، چنانچہ ابن سعید نے فقہ و خلافیات اور فلسفہ دونوں کے ضمن میں ابن رشد کو ایک خاص جگہ دی ہے، اور علمائے اندلس میں اس کو خاص قدر و منزلت کا مستحق ٹھہرا ہو پھر ابن سعید نے ایک اور مکالمہ نقل کیا ہو جو ابو الولید شافعی اور ابی یحییٰ الطہمی کے درمیان والی سبب یحییٰ بن ابی زکریا کی مجلس میں ہوا تھا، یہ خاص ابن رشد کی زندگی کا عہد ہی یحییٰ بن زکریا یوسف بن عبد المؤمن کا سسرالی ترا تبار تھا، اور ابن رشد یوسف کے دربار میں ملازم تھا، شافعی نے پہلے بادشاہوں کے معاذی بیان کیے ہیں، پھر علماء کے مناقب کا سلسلہ شروع کیا ہے، اور اس سلسلہ میں ابن رشد اور اس کے

داد کو اسلام کے روشن ستارے اور شریعت اسلام کے چراغ وغیرہ الفاظ سے یاد کیا ہے،

مشرق میں بھی ابن رشد کی شہرت کچھ کم نہ تھی، ہم ادھر بیان کر چکے ہیں کہ ابن حمویہ حب اندس آیا تو اس کو سب سے پہلے جس بات کا شوق پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ابن رشد کے حالات سے واقفیت پیدا کر کے اس سے تفصیلی ملاقات کا کوئی ذریعہ پیدا کرے، میمونون کا خاندان جو ابن رشد کی زندگی میں مصر میں مقیم تھا، ابن رشد کی کتابوں کی تلاش میں رہتا تھا، چنانچہ موسیٰ بن میمون نے جو صلاح الدین کے دربار میں طبیب تھا، ۹۱۰ھ میں اس کی بعض تصنیفات کا پتہ لگایا،

ابن تیمیہ جو آٹھویں صدی ہجری کی ابتدا اور ساتویں صدی کے آخرین خاتمہ کے امام اور مشہور و معروف بزرگ اور اپنے وقت کے شیخ الاسلام تھے ابن رشد کی تصنیفات سے کافی واقفیت رکھتے تھے، چنانچہ رسالہ المعراج الوصول میں ابن رشد کے جانب اس عقیدہ کی نسبت کرتے ہیں کہ انبیاء ترغیب و ترہیب کی غرض سے جھوٹ بول سکتے ہیں، اس کے علاوہ ابن رشد کی کتاب کشف الادلہ کا ادھون نے رد بھی لکھا ہے جس کو اپنی کتاب العقل والنقل میں ادھون نے شامل کر دیا ہے، ابن خلدون حضرمی مقدمہ تاریخ میں ابن رشد ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے ہم پلہ قرار دیتے ہیں،

غرض ابن رشد نے مشرق اور مغرب دونوں میں کافی شہرت حاصل کر لی تھی، اور اس کی تصنیفات کے قدردان اور ان پر نقد و تبصرہ بھی کرنے والے موجود تھے، اگر اس قدر نہ تھے جتنے ابن سینا وغیرہ کے معتقدین تھے، لیکن اس کی نکتہ کے واقعہ نے کچھ ایسی سنسنی پیدا کر دی کہ اس کے شاگرد بھی منتشر اور پرانگندہ ہو گئے اور اس کی شہرت میں بھی بٹہ لگ گیا، باوجود اس کے اب بھی بعض مسودات ایسے موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی وفات کے ایک صدی بعد بھی اسپین میں اس کی تصنیفات کے خاص قدردان موجود تھے،

۱۱۴۰ھ مرقی جلد دوم صفحہ ۱۱۴، ۱۱۴۱ھ انسائیکلو پیڈیا ذکر ابن رشد جلد اول کے ایک ابن خلدون بھی تھا جس نے آٹھویں صدی ہجری میں اس کی بہت سی کتابوں کی تفسیر کی تھی،

لیکن رفتہ رفتہ اس حالت میں زوال پیدا ہوا اور آخر میں سلمان ابن رشد کو بالکل بھول گئے، اصل یہ ہے کہ شہرت کے عہد میں بھی ابن رشد کو وہ درجہ کبھی حاصل نہیں ہوا جو ابن سینا وغیرہ کو مشرق میں حاصل تھا، مشرق میں ابن سینا فلسفہ کا معلم نانی اور شیخ الرئیس مشہور ہے، اس کی کتابیں کثرت سے پڑھی پڑھائی جاتی ہیں، اس کے حالات زندگی عام طور پر زبان زد ہیں، علمائے اس کی کتابوں کی بکثرت شرحیں لکھیں، اس کا خود اپنا ایک اسکول تھا جو اس کے کلام کو وحی سے کسی طرح فروتر نہ سمجھتا تھا، طوسی نے ابن سینا کی کتابوں کی خاص خدمت انجام دی، امام رازی کے مقابلہ میں ابن سینا کے جانب سے دفاع کیا، اور اودن کے اعتراضات کے ترکیب کی جواب دیئے، اور ابن سینا کے فلسفہ کو تمام دنیا میں مشہور کر دیا، اور پھر عجیب بات ہے کہ یہ سب کوششیں ابن سینا کے ایک مدت کے بعد عمل میں آئیں، بخلاف اس کے ابن رشد کی تصنیفات کا یہ عالم ہے کہ کتابخانوں کا تو کیا ذکر ان کتابوں میں بھی ادھکا پتہ نہیں چلتا جو خاص اسلامی کتب کو جمع کرنے کی غرض سے تصنیف کی گئی ہیں، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں ابن رشد کی صرف تین کتابوں کا الگ الگ موقوفون پر ذکر کیا ہے ابن سینا کے اجزۃ الطب کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد نے اس کی ایک بہترین شرح لکھی ہے اس کے بعد امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ کے تذکرہ کے ضمن میں یہ لکھا ہے کہ ابن رشد نے حکماء کی جانب سے اس کتاب کا جواب لکھا جس کے آخر میں یہ کلمے استعمال کیے ہیں کہ ابو حامد شریعت اور فلسفہ دونوں سے تاواقت ہیں اور لوگوں کو دونوں سے گمراہ کرتے ہیں، پھر اس کے بعد دوسرے موقع پر ابن رشد کی ایک کتاب کفایۃ المجتہد کا ذکر کیا ہے جو حقیقت ہدایۃ المجتہد ہے اور اس کے نام میں حاجی خلیفہ نے تحریر کر دی ہے، اسی طرح ایک دوسرے بزرگ محمد بن علی ابن رشد کی صرف ایک کتاب کا تذکرہ کرتے ہیں جو فقہ پر ہے،

تصنیفات کی گنتی کے علاوہ ابن رشد کے خیالات اور اس کے فلسفیانہ مذہب سے بھی ابن سینا کی طرح مسلمان کافی روشناس نہیں ہیں، ابن سینا کی طرح نہ اس کی کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں نہ اس کے

جانب سے دفاع کیا گیا، اور نہ اس کے خیالات پر کسی نے کافی رد و قدح کی، یہاں تک کہ خواجہ زادہ نے سلطان محمد فاتح کے حکم سے امام غزالی اور ابن رشد کے درمیان محاکمہ کیا بھی تو اوس میں ابن رشد کے اعتراضات سے بالکل آنکھیں بند کر کے امام غزالی کی بیجا طرفداری کی ہے، اور مسلمانوں میں اوس کی تصنیفات اور اوس کے مذہب کی گناہی کے کئی سبب ہیں:-

(۱) یہ کہ مسلمانوں کے ذہنوں میں ابن رشد کا فلسفہ آمد کا رنگ اور انوکھا پن نہیں رکھتا، بخلاف ابن سینا کے کہ اس کا درجہ ان کی نظروں میں ارسطو کے بعد ہے، چنانچہ اسی بنا پر وہ شیخ الرئیس اور مسلم نانی کہلاتا ہے، حالانکہ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کو جتنا چوڑا کیا ہے، اسی قدر ابن رشد نے اس کی تہذیب و ترتیب میں اوس کو بنایا ہو، لیکن یہ ابن رشد کی قسمتی ہے کہ باوجود اس کے ابن رشد کو مسلمانوں میں کوئی جانتا (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی زندگی ہی میں کا فز و زندق کا خطاب پا چکا تھا، اس کے علاوہ اس نے اپنی علم کلام کی کتابوں میں اشعریت جیسے عام پسند مذہب اور امام غزالی جیسے مشہور بزرگ کا رد نہایت گستاخانہ الفاظ و کلمات میں کیا، ظاہر ہے کہ علماء ایسی کتابوں کا مطالعہ کیسے کر سکتے تھے،

(۳) تیسری وجہ یہ بھی کہ ابن رشد کے یہودی تلامذہ اور قدردانوں نے اس کی تصنیفات کا بیشتر حصہ اپنے ہاں محفوظ کر لیا تھا، اور جب ان خاندانوں نے اندلس سے ہجرت کی تو وہ یہ سارا ذخیرہ اپنے ساتھ یورپ کے دوسرے ممالک میں لیتے گئے، اور جو کچھ بچا کچا سرمایہ باقی رہا اوس کو عیسائیوں نے جلا ڈالا، چنانچہ اندلس کی فتح کے بعد پادری مارکوئی میڈیا کے حکم سے شہر سلیمینکا میں علوم مشرقیہ کی چھ ہزار کتابیں اور پادری زمینیز کے حکم سے غرناطہ میں انسی ہزار کتابیں جلا ڈالی گئیں، اسی اعتبار میں ابن رشد کی تصنیفات بھی یقیناً،

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ مشرق اپنی علمی نشو و نما میں مغرب سے بے نیاز تھا، مغرب کے لوگوں نے مشرق میں تحصیل علم کر کے اپنے وطن میں علوم عقلیہ کا رواج دیا تھا، یہی سبب تھا کہ مغرب میں جس وقت فلسفہ کا دور شروع ہوا اوس وقت جتنی کتابیں مشرق میں شہرت رکھتی تھیں ان کی شہرت فوراً مغرب میں بھی ہو گئی، اور

جن مصنفین کا آفتابِ شہرت خود مشرق میں ڈل چکا تھا اور مغرب میں مقبولیت نہ حاصل ہو سکی ابن سینا اور امام غزالی جیسے مقبول مصنفین کی کتابیں اندلس میں گھر گھر پھیلی ہوئی تھیں، فارابی کو اندلس میں ہر شخص جانتا تھا، لیکن معتزلہ کی کتابیں اندلس میں بالکل ناپید ہوئیں مشرق میں خود ابن سینا جیسے یگانہ روزگار شارحینِ ارسطو موجود تھے، اس لئے ابن رشد کی کتابوں کا قدردان یہاں کوئی نہ تھا،

اس بنا پر خود اہل اندلس کا یہ فرض تھا کہ ابن رشد کے نام کو چمکاتے اور اوس کے فلسفہ کے ذریعہ سے ارسطو کو حل کرتے، لیکن ابن رشد کے بعد ہی اندلس کی علمی ترقی میں ایسا گمن گلا کہ فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، ابن خلدون اپنے زمانہ کی حالت لکھتے ہیں کہ اندلس کی اجتماعی حالت نہایت اتر ہو گئی ہو، اور اسی بنا پر یہاں علوم و فنون کی بھی کساد بازاری ہے، خصوصاً علوم عقلیہ کو یہاں اب کوئی نہیں پوچھتا، البتہ سنتے ہیں کہ مشرق میں آجکل ان علوم کا بہت چرچا ہے، جب میں مصر میں تھا وہاں سعد الدین تفتازانی کی چند کتابیں نظر سے گزری تھیں، جن سے تہہ چلتا تھا کہ مشرق کی حالت علم و فن کی ترقی و اشاعت کے لحاظ سے مغرب سے ہر طرح بہتر ہے، اس کے علاوہ سناہو کہ فرنگستان میں بھی علوم عقلیہ کا چرچا زور پر ہے، وہاں متعدد علمی سوسائٹیاں قائم ہیں اور لوگ علوم عقلیہ کی تحصیل میں بہت جدوجہد کرتے ہیں، یہ وہ وقت تھا جب یورپ میں ابن رشد کی ہر طرف دھوم مچی، اور فلسفہِ مدرسیہ کی تعلیم خالقاً ہوئی اور مدارس میں جاری ہو گئی تھی،

غرض ان متعدد اسباب کی بنا پر ابن رشد کو مسلمانوں میں ابن سینا کی سی شہرت کبھی حاصل نہیں ہوئی، مسلمانوں میں ابن سینا کی شہرت کی حالت یہ تھی کہ جب غزالی نے فلسفہ کے جانب توجہ کی ہے تو مجبوراً ابن کو ابن سینا کی کتابیں پڑھنا پڑیں، غزالی کے بعد رازی نے ابن سینا ہی کی تردید کی، فارابی کو ابن سینا سے زیادہ فلسفہ کا واقف کار تھا، لیکن ابن سینا کے مقابل میں اس کو بھی کوئی نہیں پوچھتا تھا، فارابی کی کتابیں قریب قریب معدوم ہو گئی تھیں، اور اپنے خاص انداز کی وجہ سے ابن سینا کو مقبولیت حاصل ہو گئی تھی، طوسی نے بھی جو ابن سینا کا مقلد تھا اس کی شہرت میں کافی حصہ لیا، امام رازی نے ابن سینا کی جو تردید کی طوسی

اس کا جواب لکھا، طوسی ہلاکو کے دربار میں وزارت کے عہدے پر ممتاز تھا، اور اپنے عہد کا مشہور فلسفی اور ہندسہ دان تھا، طلبہ کا حلقہ بھی ہمیشہ اس کے گرد رہتا تھا، اس کے تلامذہ میں قطب الدین رازی سید مشہور ہوئے، بعد ازاں علوم و فنون کا مرکز تھا، ہلاکو نے اس کو برباد کر دیا تھا، اب علم و فن نے بھی حکومت کی طرح تازیوں کے دامن میں پناہ لی، اور طوسی کا حلقہ درس بڑھنے لگا، چنانچہ ترکستان و ایران میں قطب الدین رازی، سعد الدین نقازانی اور سید شریف جرجانی وغیرہ کے ذریعہ سے علم کا چرچا پھیل گیا، ان علماء کے بعد میر باقر داماد اور جلال الدین دوانی نے شہرت حاصل کی، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ایرانی تمدن کے ساتھ ساتھ ہندوستان تک اسی سلسلہ کے زیر اثر آ گیا، ہندوستان میں فتح احمد شیرازی وغیرہ نے سب سے پہلے دوانی کے قدیمہ و جدیدہ اور طوسی کے شروح اشارات وغیرہ سے بیان کے علماء کو روشناس کیا،

غرض ابن سینا کو مشرق میں جو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کے زیادہ تر باعث طوسی اور اون کے تلامذہ ہیں، جن کا حلقہ درس رفتہ رفتہ ترکستان، بخارا، ایران، ہندوستان، اور حدود شام تک وسیع ہو گیا تھا، لیکن قریب قریب ہی عہد تھا جب ابن رشد مغرب میں علم و عقل کی نئی روشنی پھیل رہا تھا، لیون ازبقی نے امام رازی کے تذکرہ میں عجیب واقعہ تحریر کیا ہے کہ امام رازی جب مصر میں تھے تو ابن رشد کی شہرت سُنکر اون کو سفر مغرب اور ابن رشد سے ملاقات کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ بحری سفر اختیار کرنے کی غرض سے اونھوں نے جہاز کا انتظام بھی کر لیا، لیکن اسی اثنا میں اون کو خبر ملی کہ ابن رشد معتوب شاہی ہے، اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا، معلوم نہیں لیون کے بیان کی کیا اہمیت ہے، لیون اسی طرح کے غلط سلط و اتفاقات اکثر شاہیر اسلام کے جانب منسوب کرنے کا عادی ہے، اس کے علاوہ اس کی کتاب میں صریح تناقضات کے شواہد بھی بکثرت موجود ہیں، چنانچہ امام رازی ہی کے تذکرہ میں دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ امام رازی نے ابن رشد سے جو ہٹ کر بعد انتقال کیا، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، امام رازی کا انتقال

ششہ میں ہوا ہے، اور ان کے کسی سوارخ نگار کے کلام سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ انھوں نے مصر کا بھی سفر کیا تھا، اور اندلس جانے کا بھی خیال اون کو پیدا ہوا تھا،

(۴)

ابن شد کا فضل و کمال، طریقہ درس، اور تلامذہ

ابن رشد کی تعلیم و تربیت جس طرز پر ہوئی تھی اس کی بدولت مختلف علوم و فنون میں اس کو تبحر حاصل ہو گیا تھا، علمائے اسلام کی یہ ایک عجیب خصوصیت تھی کہ دماغی قوت اور جامعیت (انسائیکلو پیڈیاک ماغ) ساتھ لیکر پیدا ہوتے تھے، ہر علم و فن سے محض وہ آشنا نہیں ہوتے تھے، بلکہ تبحر کا درجہ اون کو حاصل ہوتا تھا، ایک وقت منطق کا درس ہو رہا ہے، تو دوسرے وقت فلسفہ کا، تیسرے وقت طب کا، چوتھے وقت فقہ کا، ابن سینا کو دیکھو مختلف علوم و فنون میں اس کی کتنی کتابیں ہیں، اور ان تمام فنون میں اس کا انداز بیان مجتہدانہ اور محققانہ ہے، تفسیر میں، لغت میں، فلسفہ میں، منطق میں، ریاضی میں، طب میں، کثرت اس کی کتابیں جو ہیں ابن رشد بھی دیگر علمائے اسلام کی طرح مختلف علوم و فنون کا امام اور ان سب میں اجتہاد کا درجہ رکھتا تھا، فقہ میں صحابہ اور ائمہ کے وجوہ اختلاف اور وجوہ ترجیح سے بخوبی واقف تھا، اس کی کتاب بدایۃ المجتہد فقہ میں اسم با سمنی ہے، اس کتاب سے اس کے نقی اجتہادات و معلومات پر کافی روشنی پڑتی ہے، قلم کلام اور صرف و نحو میں بھی اس کی تصنیفات موجود ہیں، فلسفہ و منطق اور علم ہیئت میں تو ضرب المثل تھا، اور طب میں بھی اس کو کافی شہرت حاصل تھی، شاعر بھی تھا، ادیب و شاعرانہ جہالت کے ملہ ابن سینا کی تفسیر کا ایک نئی نسخہ میرے کچھ دین میں موجود ہے، جس میں صرف سو دین و رسوہ افلاس کی تفسیر ہے، اسکے علاوہ اپنے فلسفہ کی کتابوں میں وہ بزرگایات و آرائی کی تفسیر کرتا جاتا ہے، چنانچہ افلاک میں اس کے خواہد کثرت موجود ہیں،

کلام پخصویت کے ساتھ عبور بھی رکھتا تھا، غرض اس عہد میں علمائے اسلام جن علوم و فنون میں عموماً تبحر رکھتے تھے، ان میں اس کو بھی تبحر حاصل تھا، دیگر علمائے اسلام کی طرح منطق و فلسفہ میں ارسطو سے قلب میں جالینوس سے، اور علم ہیئت میں بطلمیوس سے اس کو کافی واقفیت تھی، ان کی کتابوں کی اس نے تہذیب و ترتیب کی، ان پر شرحیں لکھیں، ان کے خلاصے کیے، اپنے شروح اور خلاصوں میں وہ ساتھ ساتھ دوسروں کے خیالات پر نقد بھی کرتا ہے، جس سے اس کی منطقی قوت استدلال اور قوت نقد کا پتہ چلتا ہے، اور کتابوں کی موزون ترتیب اس کے دماغ کی منطقی تربیت کا پتہ دیتی ہے،

اس کے علاوہ اس کی تصنیفات کے تنوع اور کثرت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس کی محنت و جفاکشی کا کیا عالم تھا، ابن البار کا بیان ہے کہ جیسے وہ سن شعور کو پہنچا اسی زمانہ سے اس نے کتب بینی اور تصنیف و تالیف کی اتنی عادت ڈال لی کہ بجز دو راتوں کے وہ کبھی نہیں سویا، ایک اپنی شادی کی رات دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ کا انتقال ہوا، اسکے ساتھ یہ بھی غلط رکھنا چاہیے کہ قضا کی خدمت اور دربار کے تعلقات کی وجہ سے اس کو کبھی اطمینان اور یکسوئی کے ساتھ ایک جگہ بیٹھنا نصیب نہ ہوا، قریب اس کی ساری عمر ایاب و ذباب کی پریشانیوں میں گزری، بعض وقت ضروری کتابیں تک ساتھ نہ ہوتی تھیں، ان موقعوں پر وہ جو کچھ لکھتا اپنی یاد سے لکھتا، غرض اس کے سوانح نگاروں کے بیانات سے قطع نظر کہے بھی صرف اس کے تصنیفات ہی اس بات کا کافی ثبوت ہیں کہ اس کی دماغی قوتیں اگر غیر معمولی تھیں تو کم از کم اپنے عہد میں ممتاز ضرورتھیں، نیز اپنے عہد کے تمام متداول علوم و فنون میں اس کو اجتہاد و تبحر کا درجہ حاصل تھا،

یہی وجہ ہے کہ اس کے سوانح نگار بھی اس کی مدح و ثنائیں غیر معمولی طور پر رطب اللسان نظر آتے ہیں، یافعی کو اس بات پر حیرت ہے کہ اس کو مختلف علوم و فنون میں تبحر حاصل تھا، اور ان سب علوم میں وہ مصنف تھا، ابن سعید اس کو فلسفہ کا امام مانتا ہے، نقہ میں اس کی مہارت کو غیر معمولی طور پر سراہتا ہے،

شعبدی اس کو نجم الاسلام کے لقب سے یاد کرتا ہے، ابن ابی ایوبہ اس کو فقہ و خلائیات میں گیارہ درجہ قرار دیتا ہے، ابن البار کہتا ہے کہ کمالات علمی و عملی میں اندلس میں اس کا کوئی ہمسر نہیں ہوا، روایت سے زیادہ روایت اس پر غالب تھی اور علوم قدیمہ میں تو اس کو امامت کا رتبہ حاصل تھا، لوگ طلب و فقہ دونوں میں اپنے مشکلات اس سے حل کرتے اور فتویٰ طلب کرتے تھے،

البتہ اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ فلسفہ میں تخریر کھنے کے باوجود یونانی زبان و ادب سے قطعاً ناواقف تھا، ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح میں وہ موقع موقع پر عنترہ اور نابغہ وغیرہ شعرائے جاہلیت کے کلام کو تنقیلاً پیش کرتا ہے، لیکن باوجود اس کے اسی کتاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یونانی ادب کی واقفیت سے وہ کوسون دور ہے، یونانی شاعری میں ٹریچڈی، کمیدٹی، ڈراہ، اور ایک، وغیرہ شاعری کی متعدد قسمیں ہیں، جب تک کسی شخص کو سونکلیر، اخیلیوس، اور ہومر وغیرہ کے کلام پر عبور نہ ہو وہ ان اقسام کی اصلی حقیقت سمجھ نہیں سکتا، اسی طرح عربی شاعری میں تشبیب، مدح و ذم، قصیدہ، خانہ ویرانی کی تصویر، انشئی یا گھوڑے کی تعریف، غریب الوطنی اور بے بسی کا اظہار، وغیرہ شاعری کی بیسویں قسمیں ہیں، اور یونانی شاعری کے اقسام سے عربی شاعری کو کوئی نسبت نہیں، ممکن ہے کہ کسی سادہ مضمون کو عنترہ اسی طرح ادا کر گیا ہو جس طرح ہومر نے اس کو ادا کیا ہے، لیکن مضامین کے اس توارد سے یونانی اور عربی شاعری کی اصلی حقیقت کے اتحاد پر استدلال نہیں ہو سکتا،

ابن رشد ٹریچڈی اور کمیدٹی کی حقیقت یہ سمجھتا ہے کہ ٹریچڈی مدحیہ شاعری اور کمیدٹی ہجو آمیز شاعری کا نام ہے، اس بنا پر وہ اہل عرب کے مدح و ذم کے کلام سے بلکہ خود قرآن مجید سے اونٹنی مثالیں تلاش کرنے کی بیہوش کوشش میں دماغ پاشی کرتا ہے، کہیں کہیں وہ اپنی تصنیفات میں دیگر

سہ حوالے اور گزر چکے ہیں، سہ الدیاج المذہب صفحہ ۲۸۴، یہ کچھ ابن رشد کی خصوصیت نہیں، بلکہ تقریباً ہی حال تمام مسلمان شارحین ارسطو کا ہے، ابن سینا کی کتاب الشفا سے میں چند اقتباسات پیش کرتا ہوں (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۹ پر)

فلاسفہ کی طرح یونانی اصطلاحات کے وضعی و اشتقاقی معنی بیان کرنے لگتا ہے جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ یونانی زبان سے واقف ہے، لیکن بد قسمتی سے ان مواقع پر وہ یاد و سرودن سے نقل کرتا ہے، یا اگر اپنی طرف سے لکھا ہے تو فاش غلطیوں میں مبتلا ہوتا ہے، اسی طرح یونانی فلاسفہ اور فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اسما کو بھی اس نے خلط ملط کر دیا ہے، چنانچہ اکثر جگہ پر دناگورس اور فیثاغورس میں وہ فرق نہیں کرتا، کہیں کہیں دیا کرٹس اور کرٹائل آپس میں خلط ملط ہو گئے ہیں، ہر قلبہ اس کے نزدیک فلسفہ کا ایک فرقہ ہے جو ہر قلبوس کے جانب منسوب ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط تھا، اتاناگورس کو وہ ایک اٹالین فرقہ سمجھتا ہے، غرض ناموں میں خلط ملط کی مثالیں اسکی کتابوں میں بکثرت ملتی ہیں، اور یہ سب غلطیاں محض اس وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان سے واقف نہ تھا، ورنہ ان غلطیوں کی اصلاح یونانی زبان و تاریخ کے واقف کار کے لیے مشکل نہیں۔

علم ہیئت کے بعض علمی اکتشافات بھی اس کے جانب منسوب ہیں، چنانچہ قرص آفتاب میں دھبوں اور زاغوں کا اکتشاف سب سے پہلے اسی نے کیا، اس کے علاوہ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ امریکہ کا اکتشاف سب سے پہلے یورپ والوں نے کیا ہے، لیکن کولمبس (کشف امریکہ) کا خود اپنا بیان ہے کہ اس خیال کی جانب جس چیز نے (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جسے معلوم ہوا کہ ابن سینا بھی ان غلطیوں سے پاک نہیں ہے، ابن سینا کہتا ہے: ”طراغودیا (ٹریچڈی) کے اجزاء سب ذیل ہوتے ہیں، جز اول عربی اشعار کی تشبیب کے مثل ہوتا ہے، اس کو ذیل کہتے ہیں، دوسرے جز کو خرج رکاص، ادریسے جز کو محاذ کہتے ہیں، ٹریچڈی کو کئی آدمی ملکر کالاکے پڑھتے ہیں“ دوسری جگہ لکھتا ہے ”ڈراودہ اشعار ہیں جن میں شخص واحد یا اشخاص معلوم کے متعلق کچھ بیان یا جائے، ایک وہ نظم ہے جس میں بادشاہ کوئی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں، ٹریچڈی وہ نظم ہے جس میں شخص واحد کے افعال حسنہ کی تصویر کشی جاتی ہے، کبیدی وہ نظم ہے جس میں شخص واحد کے افعال تبہیم کو کر بیان کیے جاتے ہیں“ ابن سینا کی کتاب اشعر کا ٹراغودیا ٹریچڈی کی تفصیل کے نذر ہوا ہے، لیکن ہر قدم پر ٹھوکر کھائی ہے، البتہ یہ غفمت ہے کہ ابن رشد کی طرح شعاع عرب سے شواہد نہیں پیش کیے ہیں،

میری رہنمائی کی وہ ابن رشد کے تصانیف ہیں؟

ابن رشد کے مقولے بھی اس کے افعال و خصائل کی طرح حکیمانہ رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے، چنانچہ اس کا یہ مقولہ بعد کو بہت مشہور ہوا کہ من اشتغل بعلم التَّشْهِيمِ اذداد ايماناً بالله یعنی علم تشریح کی واقفیت سے انسان کا ایمان تازہ اور قوی ہوتا ہے۔

ابن رشد کے طریقہٴ درس کے متعلق ہماری واقفیت بالکل محدود ہے، اندلس میں مدرسے قائم کرنے کا دستور نہ تھا، علم عموماً مساجد میں اجرت پر تعلیم دیتے تھے، اس بنا پر قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد بھی اپنی پسند کی کئی جہد میں درس دیتا ہوگا، ابن رشد کا دادا محمد بن رشد بھی جامع قرطبہ میں درس دیا کرتا تھا، تمام دنیا نے اسلام میں اس وقت عموماً درس دینے کا قاعدہ یہ تھا کہ استاد کسی علم کے مضامین طلبہ کے سامنے زبانی بتاتا جاتا تھا اور طلبہ تحریری یا دو دستہ میں مرتب کرتے جاتے تھے اور یہی تحریری یا دو دستہ بعد کو اضافہ و ترمیم کے ساتھ کتابی صورت میں شائع ہوتی تھیں، چنانچہ ابن سینا نے کتاب الشفاء کا درس اپنے شاگرد ابو عبیدہ جو زجانی کو اسی طرح سے دیا ہے، ابن رشد کی کتابوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ زبانی لکھ دیا کرتا تھا اور عموماً اپنے لکھو دن میں اس بات کی پروا نہیں کرتا تھا کہ یہ عام پسند ہوں گے یا نہیں، چنانچہ علم کلام کی دو کتابیں اس نے اسی طرز پر لکھی ہیں اور بعض شروح ارسطو کا بھی خطیبانہ انداز تحریر ہے،

ابن رشد کے تلامذہ ہر علم و فن میں بکثرت تھے، بعض طلبہ اس سے فقہ کی تحصیل کرتے تھے بعض منطق و فلسفہ کی، اور بعض علم طب کی، اور کبھی کبھی علم کلام کا بھی درس ہوتا تھا، بعض لوگ اس سے حدیث بھی حاصل کرتے تھے، چنانچہ فقہ و حدیث میں اس کے حسب ذیل تلامذہ بہت مشہور ہیں، ابو بکر بن جہور، ابو محمد بن حوط، ابو الحسن سہل بن مالک، ابو الربیع بن سالم، ابو القاسم بن الطلیسان، اور ابن بندود۔

قلب و فلسفہ میں بھی اس کے تلامذہ بہت نامور تھے، اس کا ایک مشہور شاگرد ابو عبد اللہ اندلسی تھا،

۱۔ "معجم مذہب و سائنس" ڈی پی صفحہ ۱۲۳، ۲۔ ذکرہ ابن رشد، رینان صفحہ ۸۵، ۳۔ طبقات الاطباء صفحہ ۱۱۵، ۴۔ الدیباچ المذہب صفحہ ۳۸۵،

یہ ایک برہمنی خاندان میں قرطبہ میں منہ سے پیدا ہوا، نہایت ذہین و ذکی اور نامور فاضل تھا، ابن رشد سے قلب کی تحصیل کرتا تھا، لیکن اس کے انتقال کے بعد یوسف بن نور اطیر سے تکمیل کی، حدیث اور عربیت میں بھی کمال حاصل تھا، ناصر اور مستنصر کے دربار میں مدتوں طبابت کی خدمت انجام دی،

ابن رشد کے شاگردوں میں ایک دوسرا طبیب ابو جعفر احمد بن سابق بھی بہت نامور ہوا ہے، معالجات میں یکٹائے عصر تھا اور ناصر کے دربار میں طبیب خاص تھا، مستنصر کے عہد حکومت میں وفات پائی،

(۵)

ابن رشد کا طرز تصنیف

ابن رشد مختلف علوم و فنون میں کمال رکھتا تھا اور ان سب میں یکساں مصنف تھا، اس کی کتابیں ہر فن میں پائی جاتی ہیں، صرف و نحو، اصول فقہ، فقہ، علم کلام، منطق، فلسفہ، علم النفس، علم الاخلاق، طبیعیات، پائیکس، علم الجیوان، علم التشریح، ہیئت، اور طب، غرض اس عہد کے تمام متداول علوم عقلیہ و نقلیہ میں اس کی متعدد تصنیفیں موجود ہیں،

علوم نقلیہ اور طب و ہیئت کو چھوڑ کر خالص فلسفیانہ مسائل پر جو کتابیں اس نے لکھی ہیں وہ تین طرح کی ہیں:-

ایک قسم کی کتابیں وہ ہیں جو یونانی تصنیفات کے شروع و خلاصے ہیں، دوسری وہ ہیں جو اس نے بطور خود لکھی ہیں، مگر ان میں بھی خاص کر فلسفہ کی کتابیں اس بحث میں زیادہ ہیں کہ ارسطو کے مقابلہ میں تشکیل اسلام نے، ابن سینا نے، فارابی نے جو کچھ لکھا ہے سب غلط ہے، یا یہ کہ ابن سینا اور فارابی نے فلسفہ کے

جو بعض مسائل اپنی طرف سے اختراع کیے ہیں ان کو ارسطو کی جانب منسوب کرنا غلطی ہے، اور وہ خود بھی فی نفسہ غلط ہیں، تیسری قسم کی وہ کتابیں ہیں جن میں اشاعرہ متکلمین کی مخالفت علم کلام کے مسائل میں کی گئی ہے، تو گویا ابن رشد کی تصنیفات کی یہ تین غرضیں ہیں:-

(۱) یونانی تصنیفات خاص کر کتب ارسطو کی تشریح و تلمیض۔

(۲) ارسطو کے مقابلہ میں ابن سینا اور فارابی کی تعلیقا،

(۳) اشاعرہ متکلمین کی رد۔

یہ تین مقاصد ابن رشد کی تصنیفات کی بنیاد ہیں اور انہیں کو پیش نظر رکھ کر اس نے فلسفہ میں خاصہ فرسائی کی ہے، اس لحاظ سے یہ کہنا بجا نہ ہوگا کہ ابن رشد فلسفہ یونان خاص کر ارسطو کا نزاع مقلد اور پیرو تھا، اس سے زیادہ اس کے فلسفہ کی کوئی قیمت نہیں، لیکن یورپ میں یہودیوں کے ذریعہ سے جو خیالات اسکے پہنچے تھے تو چونکہ نئی شکل میں پہنچے تھے، اسلئے مدتوں ابن رشد اپنے خیالات کا موجد سمجھا جاتا رہا،

یورپ میں ابن رشد کی قدر کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ باشندگان یورپ فلسفہ سے نئے نئے آشنا ہوئے تھے اور اس وقت فلسفہ کی تحصیل کا بجز اس کے کوئی طریقہ نہ تھا کہ ارسطو کا مطالعہ کیا جاتا اور

ارسطو کا اصلی شاخ ابن رشد تھا، اس بنا پر یورپ میں ابن رشد کی شہرت محض اوس کی طبی اور

فلسفیانہ کتابوں کی بدولت ہوئی، طب میں اس کی کتاب الکلیات کی بہت شہرت تھی، تاہم، اس فن میں

اس کا درجہ لوگوں کی نگاہ میں ابن سینا سے ہمیشہ کم رہا، اور جو شہرت شیخ کے قانون کو یورپ میں حاصل ہوئی

وہ ابن رشد کی کتاب الکلیات کو کبھی نصیب نہ ہو سکی، طب میں ابن رشد کو جالینوس کا پیرو تھا، اور

اس کی طبی تصنیفات کی شرحیں بھی اس نے کی ہیں، لیکن جہاں جہاں جالینوس نے ارسطو

کی مخالفت کی ہے، وہاں ابن رشد جالینوس کو چھوڑ کر ارسطو کا موافق ہو گیا ہے، چنانچہ ارسطو اور جالینوس میں

ملہ انسان کو پیدا کر ابن رشد

یہ اختلات ہو کہ دماغ و قلب میں سے کس عضو کو ام الاعضا کی حیثیت حاصل ہو، ارسطو قلب کو ترجیح دیتا ہے، اور جالینوس دماغ کو، ابن رشد نے ارسطو کا قول اختیار کیا ہے،

فلسفہ میں ابن رشد کا بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ارسطو کی تشریحیں اور خلاصے لکھے، ابن رشد کے پہلے اندلس میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے اول میں ابن باجہ بہت مشہور ہوا، اس کی زندگی نے وفات کی اور بوقت مرگیا، اس لیے اس کام کو وہ انجام نہ دے سکا، ابن طفیل جو ابن رشد کا نہایت مداح استاد تھا اس نے شاگرد کو اس بات کی جانب توجہ دلائی کہ ارسطو کی حقیقی تشریحیں اس وقت تک کی گئی ہیں، اصناف مغلطہ اور اکثر غلط ہیں، اس لیے تم کو یہ خدمت انجام دینی چاہیے،

ابن رشد کا خود اپنا بیان ہے کہ ایک دن ابن طفیل نے مجھے بلایا، جب میں گیا تو اس نے کہا کہ آج امیر المومنین (یوسف بن عبد المومن) انوس کرتے تھے کہ ارسطو کا فلسفہ بہت دقیق ہے اور مترجمین نے ترجمے اچھے نہیں کیے ہیں، کوئی شخص آمادہ ہو جا تو اس کا خلاصہ کر کے اس کو میرا فہم بنا دیتا، اب میں تم پر یہ کام انجام نہیں دے سکتا، میری عمر بہت لگئی اور امیر المومنین کی خدمت سے فرصت بھی نہیں ہوتی، تم آمادہ ہو جاؤ تو کچھ شکل نہیں اور تم اس کو بخوبی کر بھی سکتے ہو، ابن رشد کہتا ہے کہ میں نے ابن طفیل سے وعدہ کر لیا، اور اسی دن سے ارسطو کی کتابوں کی تشریحیں لکھنا شروع کر لیں،

ابن رشد نے ارسطو کی جو تشریحیں لکھی تھیں وہ تین طرح کی ہیں:- (۱) شروع بسیطہ۔ ان میں متن کے ہر فقرہ کو الگ الگ نقل کر کے اس کی شرح کی ہو، (۲) شروع متوسطہ ان میں تمام متن نقل نہیں کیا ہو، بلکہ اس کے ابتدائی الفاظ لکھ کر اس کی شرح کی ہے، (۳) مطنصات، جن میں وہ متن سے قرض نہیں کرتا، بطور خود مطالب بیان کرتا جاتا ہے، شروع بسیطہ ابن رشد کے اولیات میں داخل ہیں، اس لیے کہ ابن سینا وغیرہ نے شروع ارسطو میں صرف تلخیص و تالیف سے کام لیا تھا ان شروع میں وہ متن کو لفظ قال سے اور شرح کو قول سے

لے آئے، ابن رشد "رینان نمہ ۱۱" ص ۱۱۲ کا عجیب خیال ہے کہ ابن رشد نے یہ طرز قرآن کی تفسیروں سے اخذ کیا تھا (تیسرے صفحہ آئندہ ہے)

ممتاز کر کے لکھا ہے، یہ کتابیں عموماً مقالات پر مشتمل ہیں جن کی تقسیم ابواب و فصول میں کی گئی ہے، شروع بسط
صرت یہ ہیں تلخیص کتاب مابعد الطبیعیۃ، تلخیص کتاب البدن، تلخیص کتاب الطبیعیات، تلخیص کتاب الحیوان
شرح کی تیسری قسم مختصات ہیں وہ اپنی پسند کے مطابق مطالب کو بیان کرتا ہے، کہیں
دیگر فلاسفہ کے خیالات کو رد کرتا ہے، بیچ بیچ میں ابن سینا کی تردید بھی کرتا جاتا ہو اور کہیں کہیں اپنی طرف سے
دلائل قائم کرتا ہے، لیکن باوجود اس تمام حذف و اصلاح کے اس نے مختصات کے ناموں میں کوئی ترمیم نہیں
کی ہے، اور ارسطو نے جو نام رکھے تھے وہ بعینہ رہنے دیئے ہیں۔

ابن رشد کی بعض تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ شروع متوسطہ اور مختصات کو ختم کرنے کے بعد شروع بسط
میں اس نے ہاتھ لگایا ہے، چنانچہ ۱۱۳۵ء میں کتاب الطبیعیات کی جو شرح بسط اس نے ختم کی ہے اور اس کا آخر
میں یہ جملہ تحریر کیا ہے:-

”میں اس کے قبل اسی کتاب کی ایک متوسطہ شرح لکھ چکا ہوں۔“

اس کے علاوہ اپنی بعض شروع متوسطہ میں یہ وعدہ کرتا ہے کہ آئندہ اس سے بڑی شرحیں لکھوں گا، اس کے
بعض جملوں سے ان شرحوں کی تصنیف کی تاریخیں بھی معلوم ہوتی ہیں، چنانچہ انھیں اشارات کے ذریعہ سے ہم
بعض کتابوں کی حسب ذیل سنہ و تاریخیں مقرر کر سکتے ہیں،

۱۱۳۵ء شرح کتاب السماء و العالم اشبیلیہ میں

۱۱۴۳ء شرح کتاب الخطابۃ و کتاب الشعر قرطبہ میں
اور مابعد الطبیعیات کی شرح متوسطہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ذرا بیشک شرح کے اس طرز سے واقف نہ تھے، چنانچہ ان کے فائدہ کی کتابوں کی شرح بھی مرضی وغیرہ قدامتھانے ہی طرح
کی ہو کر متن و شرح میں امتیاز نہیں رہتا، لیکن ابن رشد کے زمانہ میں یہ طرز عموماً متروک ہو گیا تھا، چنانچہ امام رازی نے ابن سینا کی اشارات
کی شرح اسی طرز پر لکھی جس طرز پر ابن رشد نے ارسطو کی شرح لکھی تھی، مثلاً انسانی کھوپڑیا،

۱۱۶ء.....	کتاب الاخلاق بنام یقواخوس کی شرح متوسط.....	قطبہ میں
۱۱۷ء.....	رسالہ جواہر الکون کے بعض اجزاء.....	مراکو میں
۱۱۷ء.....	رسالہ کشف مناجج الاولہ.....	شیشلی میں
۱۱۶ء.....	کتاب الطبیعات کی شرح بسیط.....	”
۱۱۹۳ء.....	شرح کتاب الاسطقات بالینوس.....	”
۱۱۹۵ء.....	بعض الاسئلۃ والواجبۃ فی المنطق.....	بزائہ جلاطنی

ارسطو کی حسب ذیل کتابوں پر ابن رشد کی تینوں طرح کی شرحیں اب تک موجود ہیں جن میں سے بعض اصل عربی میں ہیں، بعض عبرانی میں ہیں، اور بعض لاطینی زبان میں، انالوطیقہ الثانیہ، کتاب الطبیعات، کتاب السماء، کتاب النفس، اور کتاب مابعد الطبیعات، ابن رشد نے قریب قریب ارسطو کی کل کتابوں پر تینوں طرح کی شرحیں لکھی تھیں لیکن ان کے علاوہ دوسری شرحیں پوری پوری موجود نہیں ہیں۔ بعض کتابوں کی صرف شروع متوسط محفوظ ہیں، بعضوں کی شروع بسیط محفوظ ہیں۔ اور بعضوں کی تینوں محفوظ ہیں۔ ان البتہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحيوان کی پوری شرح غالباً نہیں لکھی، کیونکہ اس کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ کتاب الحيوان کے دس بابوں کی شرح کا کہیں پتہ نہیں چلتا اور جو شرح موجود ہو وہ گیارہویں باب سے ہے، ابن ابی اصیبعہ اور عبد الواحد نے شرح کتاب الحيوان کا تذکرہ کیا ہے، لیکن وہی نے صاف تصریح کر دی ہے کہ اس میں اول کے دس بابوں کی شرح شامل نہیں ہے، اسکیوریل لائبریری کی قدیم فہرستوں میں بھی اس کا نمبر موجود ہے، لیکن اب کتاب کا کوئی اصلی نسخہ محفوظ نہیں رہا،

اس کے علاوہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب السیاستہ کی بھی شرح نہیں لکھی، اس کے متعلق کتاب الاخلاق

کی شرح میں وہ خود یہ عذر خواہی کرتا ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ کا عربی ترجمہ اسپین میں دستیاب نہیں ہوتا، افلاطون کی کتاب الجھوریتہ کی جو شرح لکھی ہے اس کے دیباچہ میں بھی اس نے اسی طرح کی عذر خواہی کی ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ اس کو دستیاب نہیں ہوئی اسلئے بدرجہ مجبوری مجبوراً اس کی شرح شروع کی ہے۔

ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی ترجمے جو شائع ہوئے ہیں ان کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ارسطو کی کتاب ابجد الطبیعات کے گیارہویں، تیرہویں اور چودھویں بابوں کے عربی نسخے بھی اس کو دستیاب نہیں ہوئے، کیونکہ ان ابواب کی کوئی بھی شرح کمین موجود نہیں ہے، لیکن موسیو منک نے ان ابواب کی ایک شرح متوسطہ عبرانی زبان میں کمین فراہم کی تھی، موسیو اسٹینشڈ نے بھی ابجد الطبیعات کی پوری شرح کے ایک نسخہ کا پتہ چلایا ہے جس کے بعض اجزاء تو بالکل نئے ہیں اور بعض اجزاء موجودہ نسخوں سے مختلف ہیں، لیکن نہ معلوم ہو سکا کہ ان نسخوں میں صحیح نسخہ کون ہے،

بعض مستشرقین مثلاً ڈی ولف، اور ڈی روسی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الموسیقی کی بھی شرحیں لکھی تھیں، لیکن ابن رشد کا کوئی قدیم سوانح نگار اس کتاب کا تذکرہ نہیں کرتا، اس بنا پر یہ زیادہ قرین قیاس ہو کہ ان مستشرقین کو کتاب کے نام سے دھوکا ہو گیا، یہ اصل میں کتاب الشعر کی شرح ہو، اور چونکہ عبرانی زبان میں شعر و موسیقی کے لئے ایک ہی لفظ مستعمل ہو اسلئے کوئی تعجب نہیں کہ کتاب الشعر کو یہ کتاب الموسیقی سمجھے ہوں، برنارڈ وینگر وکٹا ہے، کہ قسطنطنیہ میں کتاب النبات کا ایک قدیم قلمی نسخہ بھی اس کی نظر سے گذرا ہے، لیکن عجیب بات ہو کہ ابن ابی الصیبعہ، ذہبی اور عبد الواحد کسی نے ابن رشد کی تصنیفات میں اس کا تذکرہ نہیں کیا، اور غالباً برنارڈ کو بھی ڈی روسی وغیرہ کی طرح کسی کتاب پر غلط شبہ ہو گیا ہوگا، ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ اسکوریل لاسریری کی نہر تین اور الماریاں بھی سوانح نگاروں کی طرح بالکل خاموش ہیں، اسی طرح ایک اور مستشرق

فریکیش کا بیان ہو کہ علم القیافہ پر بھی ابن رشد کے بعض تصانیف موجود ہیں، لیکن یہ سب غلط سلط باتیں ہیں جو ابن رشد کی جانب منسوب کر دی گئی ہیں، اگلے زمانہ میں کسی مشہور مصنف کی صحیح اور مشکوک تصنیفات کا امتیاز بہت مشکل سے ہوتا تھا، خود ارسطو کی جانب بہت سی بے اصل قصہ کہانیوں کی کتابوں کی نسبت کر دی گئی ہو، اور تعجب یہ کہ بڑے بڑے مصنفین مثلاً سید سر و غیرہ کو بھی ارسطو کی ہی بے اصل کتابیں بتائی گئیں

(۶)

ابن رشد کی تصنیفات

اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی صرف حسب ذیل کتابوں پر تینوں طرح کی تشریحیں لکھی ہیں، کتاب البرہان، کتاب السماء والاعالم، کتاب الطبیعات، کتاب النفس، کتاب بعد الطبیعات ان کے علاوہ حسب ذیل کتابوں کی تفصیل کی مجموعہ کتب منطق، (باستثنائے کتاب البرہان) کتاب الخطابۃ، کتاب الشعر، کتاب التولید والاختلال، کتاب الانوار العلویۃ، کتاب الاخلاق لبقیہ و خاص، کتاب بحس المحسوس کتاب ایحوان، کتاب تولد ایحوان، تو اس لحاظ سے ارسطو کی فلسفیانہ کتابوں کی تینوں طرح کی تشریحوں کو ملا کر ابن رشد کے شروح و تفصیلات کی تعداد ۲۴ ہوتی ہے، ان کے علاوہ افلاطون کی جمہوریت کی شرح اور وہ چھوٹے چھوٹے رسالے جو اس نے از خود تصنیف کیے ہیں الگ ہیں،

فلسفہ کی کتابوں کے علاوہ اور مختلف علوم پر اس کی بیشمار کتابیں ہیں، اس کو مختلف علوم و فنون میں کمال حاصل تھا اور خود اس کے ذاتی حالات بھی اس طرح کے تھے کہ اس کو مختلف علوم و فنون کے جانب متوجہ ہونا پڑتا تھا، وہ فقیہ تھا، طبیب تھا، اور مدائن قضا کی خدمت انجام دہی تھی، اپنے ذاتی شوق کی بنا پر

وہ ایک رصد کا مہتمم تھا اور اسی رصد سے اس نے آفتاب کے دھبوں اور داغوں کا انکشاف کیا تھا، ان مختلف حیثیات کی بنا پر ان سب علوم میں الگ الگ اس کی تصنیفات موجود ہیں،

لیکن اس کی تمام تصنیفات کی اصلی تعداد اور ادون کے ناموں کی اصلی تحقیق بہت مشکل ہے، اس کے عرب سوانح نگار تصنیفات کی تعداد اور ادون کے ناموں کے بارے میں ایک دوسرے سے سخت اختلاف رکھتے ہیں، کہیں کہیں ایک ہی نام کی کتاب کا تذکرہ بار بار آ گیا ہے، کہیں ایک ہی کتاب کو ادونوں نے کئی ناموں سے متعدد جگہ لکھ دیا ہے، اور کہیں ادونوں نے کئی ناموں کو ملا کر ایک نام کر دیا ہے، غرض عرب سوانح نگاروں کی تحسیروں میں بڑا غلط ملط ہے، اور تصنیفات کی ٹھیک تعداد کا پتہ نہیں چلتا،

اسکوریل لائبریری میں فارابی، ابن سینا، اور ابن رشد، کی جو کتابیں اب تک موجود ہیں ادون میں ابن رشد کی تصنیفات کی تعداد ۸ ہے، جو فلسفہ، طب، علم کلام، فقہ، و اصول فقہ، علم نحو، اور علم ہیئت کی کتابوں پر مشتمل ہیں، ابن الابار نے صرف چار تصنیفات کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے ایک فقہ میں، ایک طب میں، ایک اصول فقہ میں، اور ایک علم نحو میں ہے، ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے مطابق ابن رشد کی کل تصنیفات کی تعداد ۱۰۶ ہے اور ذہبی نے ابن رشد کی تصنیفات ۵، گزوائی ہیں، لیکن ذہبی کا بیان بھی اس عیب سے پاک نہیں ہے کہ ایک نام بیسیوں جگہ آیا ہے، باوجود اس کے ذہبی کی روایت ابن ابی اصیبعہ سے زیادہ قابل وثوق ہے، کیونکہ ابن ابی اصیبعہ نے کئی کتابوں کی غلط نسبت ابن رشد کے جانب کر دی ہے اور کئی کتابوں کو چھوڑ گیا ہے،

بہر حال ان تمام روایتوں کو یکجا کر کے اپنی طرف حذت و اصلاح کے ساتھ ہم ایک ایک فن کی کتابوں کو الگ الگ ذکر کرتے ہیں اور جا بجا اختلاف روایت اور صحت و غلطی کے جانب بھی اشارہ کرتے جائیگے،

(۱)

فلسفہ کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
۱	جو اہر الکون یا اجرام العلویہ	× ×	ابن ابی ایصہ و ذہبی	اسکیوریل لائبریری کی ہرست میں اس نام کی کئی کتابوں کا تذکرہ ہو، غالباً اس مضمون پر ابن شد نے مختلف اوقات میں کئی رسالے لکھے ہیں
۲	مقالہ فی اتصال العقل المتنازع بالانسان مقالہ فی اتصال العقل بالانسان	دو نوں لاطینی اور عبرانی زبانوں میں موجود ہیں	ابن ابی ایصہ و ذہبی	
۳	مقالہ اس مضمون پر عقل ہیولانی صور شارقہ کا عقل کر سکتی ہو یا نہیں؟	عبرانی اور لاطینی میں موجود ہے	ابن ابی ایصہ	اس مضمون پر نام کے قنوٹے سے اختلاف کے ساتھ دو رسالے لاطینی زبان میں ہیں، ایک وینس میں سینٹ مارک لائبریری میں دوسرا پیریل لائبریری پریس میں
۵	شرح رسالہ اتصال العقل بالانسان لابن باجر	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	فائدہ کیفیت
۶	المسائل المنطقية	عبرانی زبان میں ایک نسخہ موجود ہے۔	×	×
۷	المقائیس الشرطیہ	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ذہبی	×
۸	مقالہ فی المقدّمہ المطلقة	لاطینی نسخے موجود ہیں	ذہبی	×
۹	تخفیف منطقیات ارسطو	عبرانی اور اصل عربی میں موجود ہے،	غالباً یہ وہی کتاب ہے جسکو ابن ابی اصیبعہ نے لکھواری فی المنطق کے نام سے لکھا ہے،	×
۱۰	مبادی الفلسفہ	اصل عربی نسخہ اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	×	<p>یہ کتاب حسب ذیل بارہ رساؤں پر مشتمل ہے: (۱) انواع و مسمول کی بحث (۲) تعریف کی حقیقت (۳) اناطیقا الاول (۴) اناطیقا الثانیہ (۵) قضایا (۶) قضیہ صادقہ و کاذبہ (۷) قضیہ دائمہ و ضروریہ (۸) نظر و ترتیب نظر (۹) لزوم نتیجہ (۱۰) قیاس افترائی کے متعلق فارابی کے خیالات (۱۱) نقد و بصرہ (۱۲) قوت سماعت (۱۳) خواص اربعہ</p>

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
۱۱	شرح کتاب الجمہوریۃ لا فلاطون	اسکیوریل لائبریری کی فہرست میں اسکا تذکرہ ہے اور عربی و لاطینی زبانوں میں اس کے نسخے موجود ہیں۔	x x	x x
۱۲	مقالہ اس موضوع پر کہ قارابی نے منطق پر جو کچھ لکھا ہے وہ ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے یا اس سے کچھ زائد یا ناقص ہے،	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	x x
۱۳	تخصیص مقالات ابونصر القارابی فی المنطق	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	x x	x x
۱۴	کتاب فیما خالفہ ابونصر ارسطا طالیس فی کتاب البرہان من تسمیہ قوتین البرہان والحدود،	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۱۵	ایک مقالہ میں اس بات سے بحث کی ہے کہ ابن سینا نے موجودات کی تقسیم ہے۔	عربی زبان میں اسپرل لائبریری پیرس میں موجود ہے۔	ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
	مکمل علی الاطلاق، مکمل بالذات واجب بالغیر اور واجب بالذات کی جانب جو کی ہے وہ غلط ہے،			
۱۶	تخصیص الالہیات لنقیہ لادس	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	
۱۷	مقالہ اس بحث میں کہ کیا خدا جزئیات کا عالم ہے	اسکیوریل لائبریری	x	
۱۸	مقالہ فی القدم والحدوث	x	فہمی	
۱۹	کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالہی فی کتاب الشفاء لابن سینا۔	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۲۰	ایک کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ مادہ اولیٰ پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں وہ باطل ہیں بلکہ اسطونے	x x	ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
	اس کے وجود پر جو دلیل تایم کی جو وہ صحیح ہے			
۲۱	مقالہ فی الزمان	x x	ابن ابی اصیہ و ذہبی	
۲۲	المسائل الفلسفیه	x x	x x	
۲۳	رسالہ فی العقل والمعقول	اصل عربی نسخہ اسکویال لا بُریری مین ہے	ابن ابی اصیہ نے اسکے قریب قریب رسالہ العقل کا ذکر کیا ہے	
۲۴	شرح کتاب العقل لا سکندرفردوسی	عبرانی زبان مین اسکویال لا بُریری مین ہے	x x	
۲۵	بعض الاسئلہ علی کتاب النفس	x x	ذہبی	
۲۶	مقالہ فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۷	مقالہ آخری فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۸	المسائل علی الافلاک والارض	x x	x x	

اس کے علاوہ اور جو کتابیں ابن رشد کی جانب منسوب ہیں یا اون کی غلط نسبت کر دی گئی ہیں
اور یا ابن رشد کی تصنیفات کے ذیل مین او کا نام کمرسہ کر آگیا ہے، شرح رسالہ حمی بن لقیطان لابن
طفیل اور شرح رسالہ حیوۃ المعتزل لابن باجر بھی ابن رشد کی جانب منسوب ہیں، حالانکہ یہ بعض ہیونی
فلاسفہ کی تصنیف ہیں، ڈی ہر بلاٹ نے سراج الملوک کا نام بھی لیا ہے، لیکن یہ بالکل غلط نسبت ہے

یہ کتاب ابو بکر محمد طوشی کی تصنیف ہے،

❦

(۲)

(طب کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
۱	کتاب الکلیات	بعض اجزاء اصل عربی مین اور لاطینی زبان مین اسکیوریال لائبریری مین موجود ہیں،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی ابن الابار،	
۲	شرح اجزہ ابن سینا	اصل عربی اسکوریال مین آکسفورڈ مین، لندن مین، اور پیرس مین موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی حاجی خلیفہ	
۳	مقالہ فی التریاق	اصل عربی اسکوریال مین اور عبرانی اور لاطینی زبانوں مین دوسرے مکتب خانوں مین موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
۴	کلام علی مسئلہ	عبرانی زبان مین	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
	من العلل والاعراض	لیڈن میں موجود ہے		
۵	تفخیص کتاب الترتیب بجالیونس		ابن ابی اصیبعہ	یہ مؤرخ کتاب میں عربی میں موجود ہیں۔ اسکیوریال لائبریری میں موجود ہیں
۶	تفخیص کتاب القوی الطبیۃ بجالیونس		ابن ابی اصیبعہ	
۷	تفخیص کتاب الحلل والاعراض بجالیونس		ابن ابی اصیبعہ	
۸	تفخیص کتاب لاسطقات بجالیونس		ان پانچوں کتابوں کا تذکرہ ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہیں
۹	تفخیص کتاب المزاج بجالیونس			
۱۰	تفخیص کتاب حیلۃ البرء بجالیونس			
۱۱	تفخیص کتاب الحیات بجالیونس			
۱۲	تفخیص کتاب الادویہ المفرودہ بجالیونس			
۱۳	مقالہ فی المزاج	عربی زبان میں اسکیوریال	ابن ابی اصیبعہ	یہ تفخیص کتاب المزاج

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	فائدہ کیفیت
		موجود ہے،	حاجی خلیفہ، ابن فرحون	
۲	خلاصۃ المستصفیٰ للفرالی	اسکیوریال لائبریری	ابن الابار، ابن فرحون	
	فی اصول الفقہ	میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	
۳	x x	لاطینی میں موجود ہے	لیون افریقی	اس کا نام لاطینی زبان میں پڑھانین گیا جو حسب ذیل ہے، <i>Vigilia super evrover nepor tio textibus legis civilis</i>
۴	اسباب الاختلاف	تین جلدوں میں عربی زبان میں اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،		ابن شدکی جانب اس کتاب کی نسبت میں مجھے شبہہ ہے غالباً یہ کتاب ابن شد کے دادا کی تصنیف ہے،
۵	الدروس الکاملہ فی الفقہ	اسکیوریال لائبریری میں عربی زبان میں موجود ہے،	x x	یہ اصلی نام نہیں ہے ریتان نے جو نام ذکر کیا ہے اس کا ترجمہ ہے،
۶	مقالہ فی الضحایا	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،		غالباً یہ اگلی کتاب کے ایک حصہ کا دوسرا نسخہ ہوگا،
۷	زرائف السلاطین والمخلفاء	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،	x x	
۸	منہاج الادولہ	x x	ابن ابی اصیبعہ	

ابن ابی اصیبعہ نے فقہ کی دو تصنیفات کا اور ذکر کیا ہے، کتاب التحصیل، اور کتاب المقدمات، کتاب التحصیل کے متعلق یہ تفصیل بھی دی ہے کہ اس میں ابن رشد نے صحابہ اور تابعین اور ائمہ کے اختلافات بیان کئے ہیں، ہر ایک کے دلائل کی تشریح کی ہے، اور پھر خود محاکمہ کیا ہے، لیکن اصل میں ابن ابی اصیبعہ کو دھوکا ہو گیا ہے، یہ دونوں کتابیں ابن رشد کے دادا کی ہیں جو ابن رشد اکبر کہلاتے ہیں، کتاب المقدمات، مدونہ امام مالک کی شرح ہے، یہ اب مصر میں چھپ گئی ہے،

(۴)

علم کلام کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
۱	فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال	اسکیوریال میں عربی زبان اور پیرس میں عبرانی زبان میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	اس کتاب کو پہلے پہل اصل عربی میں ہی لکھا گیا تھا، مگر بعد ازاں نقلین میں بھی لکھ دیئے گئے ہیں
۲	ذیل فصل المقال	اسکیوریال میں موجود ہے	x x	اس کو بھی پہلے پہل ہی اچھ لکھا گیا تھا، مگر بعد ازاں نقلین میں بھی لکھ دیئے گئے ہیں

سچے تعجب ہے کہ علامہ شبلی مرحوم کو بھی یہی دھوکا ہوا جتنا فقہ ادھون نے نہایت شوق سے کتبائے خداویہ سے مقدمات کی نقل منگوائی تھی حالانکہ ایک فلسفی فقہ کے فن کو کھینکا تو کیونکر لکھے گا، لیکن اس میں ادن کو ناکامی ہوئی اور کتاب کچھ زیادہ پسند نہ آئی حقیقت میں ادن کی ناپسندیدگی بجا تھی کہ فلسفی کی تصنیف نہ تھی، بلکہ ایک فقہ کی تصنیف تھی اور اسی وجہ سے دیگر کتب فقہ اس کو کوئی امتیاز نہ تھا،

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
۴	ایک رسالہ اس مضمون پر کہ عالم کے حدود کے متعلق فلاسفہ و متکلمین کے درمیان حقیقتاً کوئی اختلاف نہیں	اسکیوریال مین موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
۴	کشف الادلۃ	اسکیوریال مین عربی مین ادیریس اور لیڈن مین عبرانی زبان میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	اس کو بھی پہلے پہل جی۔ ایچ مولر نے چھاپ کر شائع کیا تھا
۵	شرح عقیدہ ابن تو مرت الامام المہدی	اسکیوریال مین موجود ہے۔	ذہبی	اس مین عقائد بن تو مرت کو عام طور پر تسلیم کیا ہے
۶	تہافت تہافت لفلاسفہ	اصل عربی مین موجود ہے۔	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	

(۵)

علم ہیئت کی تصنیفات

۱	تخصیص الجسطی	عبرانی زبان میں لکھی کتبخانوں مین موجود ہے	ذہبی	اس کتاب کا لاطینی زبان مین ترجمہ نہیں ہوا
۲	باحتاج الیہ مین کتاب اقلیدس فی الجسطی	اسکیوریال مین موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
۳	مقالہ فی حرکتہ الافلاک	x x	ابن ابی ائیمیہ	
۴	مقالہ فی تدویر ہستیتہ الافلاک والنوابت	اسکیوریال میں موجود ہے		

(۶)

علم نجوم کی تصنیفات

۱	کتاب الضروری فی النجوم	اسکیوریال میں موجود ہے	ابن ابی بارقہ، ابن جبر	
۲	مقالہ فی الکلمۃ والاسم المشتق	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی،	

مذکورہ بالا تصنیفات جو حذف و اصلاح کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں ان کی تعداد ۶۸۰ ہے جو ذہبی اور ابن ابی ائیمیہ دونوں کے کلام سے مختلف ہے اور ایک حد تک یہ تعداد صحیح بھی ہے، کیونکہ اس کی بنیاد زیادہ تر اسکیوریال لائبریری اور یورپ کے دیگر کتب خانوں کی فہرستیں ہیں جہاں یہ کتابیں ایک مدت سے محفوظ رکھی ہیں،

(۷)

ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی و مطبوعہ نسخے

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابن رشد کی تصنیفات مشرق میں کیا بے بلکہ نامید ہیں اور اس کے وجہ بھی ہم بتا چکے ہیں، یورپ و امریکہ کے کتب خانوں کو چھوڑ کر علوم اسلامیہ کا بڑا ذخیرہ قسطنطنیہ اور مصر کے

کتب خانہ میں محفوظ ہے قاہرہ کے کتب خانہ خدیویہ میں ابن رشد کی صرف حسب ذیل تصنیفات موجود ہیں،
 شرح ارجوزہ الطب لابن سینا، فصل المقال و ذیلہ، کشف مناجیح الادلہ، تلخیص کتاب اصططالیس فی المنطق
 ان چار کتابوں کے علاوہ مصر میں ابن رشد کی کوئی تصنیف نہیں، ہندوستان کے ایک غیر مشہور کتب خانہ مسجد
 آرمین ابن رشد کی تلخیص منطق کے دو کڑے موجود ہیں، تلخیص بابیناس، اور تلخیص اناطولیکا الادوی، اس کے
 علاوہ ابن رشد کی کسی تصنیف کا کوئی نسخہ ہندوستان میں موجود نہیں اور تقریباً قسطنطنیہ کے کتب خانے بھی خالی
 ہیں، حاجی خلیفہ نے ابن رشد کی تین کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، شرح ارجوزہ الطب، کتابۃ المجتہد تہافت، اور
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے قلمی نسخے مشرق میں ضرور موجود ہونگے، رینان نے لکھا ہے کہ مستشرق
 کسبون کا بیان ہے کہ کلیوم پوسٹل کو مشرق سے ابن رشد کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ دستیاب ہوا تھا، جس میں
 تلخیص علم الخطاۃ اور تلخیص کتاب الشعر بھی داخل ہے، لارٹائن لابریری فلارنس (اطلی) میں بھی ابن رشد کی
 تلخیص منطق کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے، جس میں کل اجزائے منطق کی شرح بیض کے علاوہ بعض اجزاء کے شرح
 متوسطہ اور تلخیصات بھی ہیں،

علامہ شبلی رحوم نے مولوی عبدالغنی غازی پوری رحوم کے ذریعہ سے یہ نسخہ حاصل کیا تھا، اور اسے مولوی حمید الدین صاحب پرنسپل
 دارالعلوم حیدرآباد دکن نے حاصل کر کے ایک دوسری نقل لے لی، چنانچہ اب ہندوستان میں اس کتاب کی دو قلمی نقلیں موجود ہیں،
 مگر رینان کو اس بات پر حیرت ہے کہ کسبون نے مشرق سے ابن رشد کی تصنیف کا نسخہ کیونکر فراہم کیا، اس کا خیال ہے کہ ان تصنیفات کے علاوہ
 جن کا ذکر حاجی خلیفہ نے کیا ہے، ابن رشد کی اور کوئی تصنیف مشرق میں کہیں محفوظ نہیں، رینان کہتا ہے کہ زانسن کے ایک دوسرے
 مستشرق ایم ہیوٹ کو بھی کسبون کے نسخہ کی صحت میں شک ہے، چنانچہ ایم ہیوٹ کہتا ہے کہ ایم اسکیلیر جو ابن رشد کی تصنیفات کی جستجو
 تلاش میں رہتا تھا، باوجودیکہ ایم کسبون کا دلی دوست تھا، لیکن اس کو ایم کسبون کے اس نسخہ کی خبر نہ تھی، یہ حقیقت رینان
 اور ہیوٹ کی قیاس آفرینیان ہیں، اور تاہم ابن رشد کی تصنیفات کی گنمای کے باوجود بھی مسلمانوں میں اس کی شہرت کچھ کم نہیں ہے،
 اس کے خیالات جا بجا کتابوں میں ذکر کیے جاتے ہیں، اور اس کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ ہندوستان ایسے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ابن رشد کی تصنیفات و حقیقت یوہرپ میں زیادہ محفوظ ہیں اور ان کا اصلی خزائن یوہرپ کے حسب
 ذیل کتب خانے میں اسکوریل لائبریری (اسپین)، امپیریل لائبریری (فرانس)، بوڈلین لائبریری (آکسفورڈ)
 (انگلستان)، لارنٹائن لائبریری (فلارنس) (اٹلی)، اور لیڈن لائبریری، لیکن سب سے زیادہ ان کا پتہ
 اسکوریل لائبریری میں چلتا ہے، جو میڈریڈ (موجودہ دارالسلطنت اسپین) سے چالیس میل کا فاصلہ پر واقع ہے
 اسکوریال لائبریری اور فلارنس لائبریری میں چند اصل عربی نسخے بھی ہیں، چنانچہ اس کی مبادی الفلہ، اور
 عقل و مذہب کی تطبیق پر اس کے بعض مقالے، نیز ارسطو کی کتاب النفس کی شرح، اور کتاب العقل و المعقول
 اسکوریال لائبریری میں اصل عربی زبان میں موجود ہیں، اور کتاب تہافت التہافت کے بھی متعدد
 نسخے اصلی عربی زبان میں محفوظ ہیں، ان نسخوں کے علاوہ بعض عربی نسخے عبرانی رسم الخط میں لکھے ہوئے ہیں
 جو زیادہ تر یہودیوں کے کام آتے تھے، چنانچہ امپیریل لائبریری پیرس میں حسب ذیل کتابوں کے نسخے اسی
 رسم الخط میں ہیں، تخلص منطوق، شرح متوسط کتاب الکون و النساء، اور شرح متوسط کتاب النفس، بوڈلین
 لائبریری آکسفورڈ میں بھی عبرانی خط میں حسب ذیل نسخے ہیں، شرح کتاب لاجرم العلویہ، کتاب الکون
 و النساء، اور کتاب الحکمة،

ابن رشد کی طبی تصنیفات کے اصل عربی نسخے اس کی تالیفات تصنیفات کے نسخوں کی نسبت سے
 زیادہ تعداد میں محفوظ ہیں، چنانچہ اسکوریال لائبریری میں اس کی حسب ذیل طبی تصنیفات موجود ہیں،
 شرح ارجوزۃ ابن سینا، شرح جالینوس، مقالۃ فی الریاق اور کتاب الکلیات، بوڈلین لائبریری
 امپیریل لائبریری پیرس، اور لیڈن لائبریری میں بھی اس کی شرح ارجوزۃ کے متعدد نسخے ہیں،
 لیکن بحیثیت مجموعی اس کی کل تصنیفات کے عربی نسخوں کے بہ نسبت لاطینی اور عبرانی تراجم یوہرپ کی
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) دور دراز ملک میں بھی موجود ہے، اگر رینان اور ایم ہیوٹ کو ہندوستان کے اس نسخہ کی خبر پوتی
 تو وہ شاید ایم کمپون کے نسخہ پر اتنی بدگمانی نہ کرتے،

لائبریریوں میں کثیر تعداد میں موجود اور عام طور پر شائع ہیں، چنانچہ ایسیریل لائبریری میں عبرانی تراجم کے ۵۹ نسخے، وائنٹا لائبریری (آسٹریا) میں ۴۰ نسخے، ڈی روتے ایسے کے کتبخانے واقع فرانس میں ۲۸ نسخے، محفوظ ہیں، اور یہودیوں میں ان عبرانی تراجم کی عام اشاعت کی حالت یہ ہے کہ بائبل کے بعد ابن رشد کی تصنیفات کا دوسرا نمبر، اسی طرح ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی نسخے بھی کتب خانوں میں بکثرت موجود ہیں، خاص کر ان کتب خانوں میں ان کی تعداد زیادہ ہو جو قرون متوسطہ کے فلسفہ مدرسہ (اسکولاشک فلاسفی) کے مرکزی مقامات میں قائم کیے گئے تھے، چنانچہ سارابون (واقع فرانس) کے کتب خانہ میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے،

اس کی تصنیفات اصل عربی زبان میں سب سے پہلے یورپ میں طبع ہوئیں اول اول ۱۱۵۰ء میں جے مولر نے اکاڈمی آف سائنسز کے جانب سے یونین (جرمنی) میں کشف الادلہ اور فصل المقال کو ایک مجموعہ کی صورت میں طبع کرایا، پبلشر نے یہ بھی وعدہ کیا تھا کہ مطالب کتاب کی توضیح کی غرض سے وہ دھچپ مقدمہ کا بھی اضافہ کریگا، لیکن جب کتاب شائع ہوئی تو اس "دھچپ اضافہ" کے دیکھنے کو آنکھیں ترس گئیں، بہر حال یہ ابن رشد کی تصنیفات کا پہلا عربی نسخہ تھا جو جرمنی سے شائع ہوا، اس کے بعد ۱۱۵۰ء میں ابن رشد کی دوسری تصنیف بویرین اکاڈمی نے شائع کی اور ساتھ ساتھ اس کے ایڈیٹر جے مولر نے اس کا جرمن ترجمہ بھی شائع کیا، اس مجموعہ کا نام الطبیعات والالعیات ہو اور بحر رسالہ الافعال العقل بالانسان کے جس کا جرمن ترجمہ پہلے شائع ہو چکا تھا یہ پہلی کتاب ہو جو یورپ کی نئی زبانوں میں ترجمہ ہو کر شائع ہوئی، ورنہ اس سے پہلے عموم لاطینی اور عبرانی تراجم شائع ہوا کرتے تھے، مجموعہ کشف الادلہ اور فصل المقال جس کو جے مولر نے یورپ سے شائع کیا تھا، اس کے نمونے کو پیش نظر رکھ کر مصر سے بھی اس کی نقل شائع ہوئی، اور اس کے دوسرے ایڈیشن میں ابن تیمیہ کے ردود کا اضافہ کیا گیا، تہافت التہافت بھی اصل عربی زبان میں سب سے پہلے مصر میں طبع ہوئی، ان

دو کتابوں کے علاوہ ۱۳۲ھ میں سلطان عبد الحفیظ (سابق سلطان مراکش) نے اپنے شاہی کتب خانہ سے بدایۃ المجتہد کا ایک قدیم و صحیح قلمی نسخہ نکال کر شائع کرایا، فقہ میں ابن رشد کی یہ پہلی تصنیف ہے جو دنیا میں پہلے پہل شائع ہوئی، اس کے بعد اسی نسخہ کو پیش نظر رکھ کر ۱۳۳۵ھ میں مصر میں اوس کا دوسرا ایڈیشن نکلا،

یہ ابن رشد کی کل تصنیفات ہیں جو اصل عربی زبان میں شائع ہوئیں، اس کی تصنیفات کی اشاعت زیادہ تر عبرانی اور لاطینی زبانوں میں ہوئی، ۱۳۷۵ھ میں ریو میں ڈی ٹرنس سے پہلے پہل اس کی تھیس منطق اور تھیس طبیعات کے عبرانی تراجم شائع ہوئے، اس کے بعد ۱۴۷۲ھ میں گوٹفرائیڈ نے لیزرگ (جرمنی سے) اس کی تھیس علم الخطابۃ کا عبرانی ترجمہ چھاپ کر شائع کیا،

اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم ۱۴۸۰ھ سے لیکر ۱۷۵۰ھ تک ایک صدی کے اندر اندر شائع ہوئے اور ان کی تعداد سو سے متجاوز تھی، کوئی سال ناغہ نہیں ہوتا تھا کہ ابن رشد کی کوئی نہ کوئی تصنیف شائع نہ ہوتی ہو، اکیلے دنیس (اٹلی) کے دارالاشاعت سے جو کتابیں شائع ہوئیں وہ پچاس اور پچیس، منجملہ ان کے صرت چودہ یا پندرہ نسخے ناقص و غیر مکمل تھے اور بقیہ سب کتابیں پوری پوری شائع ہوئیں، اٹلی میں پیڈوا وینوسٹی کا دارالطباعت اس بات کے لیے مشہور تھا کہ گویا اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا حق طبع اپنے نام محفوظ کر لیا ہے، چنانچہ ۱۷۴۲ھ و ۱۷۴۳ھ و ۱۷۴۴ھ میں تین سال کے عرصہ میں یہاں سے ارسطو کے متعدد تصانیف ابن رشد کے شروح و تلیفیات سے مزین ہو کر شائع ہوئے، اٹلی میں ابن رشد کا دوسرا مشہور پبلشر وینس کا دارالاشاعت تھا، سب سے پہلے ۱۷۸۰ھ میں ابن رشد

کی تھیس کتاب الشعرا و فارابی کی تھیس علم الخطابۃ ایک ساتھ یہاں سے شائع ہوئیں، اس کے بعد تو ابن رشد کے متعدد ایڈیشن لگاتار نکلتے گئے، چنانچہ ایک سال بعد ۱۷۸۲ھ میں کتاب الکلیات اور رسالہ جواہر الکون کی باری آئی، ۱۷۸۳ھ و ۱۷۸۴ھ میں انڈورسولونے تین جلدوں میں ارسطو کے مکمل رسالے ابن رشد کے شروح و تلیفیات کے ساتھ شائع کیے، ۱۷۸۵ھ میں برنارڈینو ڈی ٹریڈینو نے دوبار

ابن سینا، بلکہ خود ارسطو، اور افلاطون کی کتابیں ہمیشہ کے لیے سپرد خاک کر دی گئیں، اب کلاسیکل
حقیقت سے گو یہ کتابیں قابل مطالعہ خیال کی جاتی ہیں، لیکن اس زمانہ میں انکا مطالعہ محض قدامت پرستی،
اور قدما کے خیالات سے حصول واقفیت، یا نقد و تبصرہ کی غرض سے کیا جاتا ہے،



اسلہ یہ مضمون انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کے متعدد اڈیشنوں اور ریتان کے تذکرہ ابن رشد سے زیادہ تر ماخوذ ہے، مگر ار
کے خیال سے جا بجا حوالے چھوڑ دیئے گئے ہیں،

حصہ دوم

ابن رشد کے آراء و نظریات

باب اول ابن رشد اور علم فقہ

(۱) فقہ سے ابن رشد کا تعلق - فقہ مالکیہ اور اوس کی اشاعت اندلس میں -

اوس کے اسباب - تلامذہ امام مالک اور اودن کی کتابیں، قرطبہ اور اوس کے مالکی فقہار، ابن رشد اکر

اور مذہب مالکیہ میں اوس کا درجہ، ابن رشد اکر کے اساتذہ فقہ، ابن رشد اکر کی کتابیں اور اجتہادات،

ابن رشد کی تعلیم فقہ، اور اوس کے اساتذہ - حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ابو عبد اللہ المادری

دیگر اساتذہ،

(۲) ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ - ابن رشد کی کتب فقہ،

بایۃ الجہد - ترتیب میں بایۃ الجہد کا دوسری کتب فقہ سے مقابلہ، کتاب کی غرض، جمع اصول

واقوال الہ، فقہ میں ابن رشد کی وسعت نظر اور متانت استدلال، اسکے بعض نمونے، ابن رشد کی

بے تعصبی اور اوس کی مثالیں، دیگر کتب فقہ پر ہدایۃ الیٰ اللہ کی ترجیح کے وجہ، ابن رشد کا

رتبہ اجتہاد،

(۱)

فقہ سے ابن رشد کا خاندانی تعلق

عہد صحابہ میں جب مسلمان جزیرہ عرب کے چاروں طرف پھیل گئے تو شہسوارانِ عرب اور کشوکیانِ اسلام کے ساتھ ساتھ مجتہدین امت اور فقہاء و حامینِ شریعت کا گروہ بھی اُدھر اُدھر منتشر ہو گیا، بزمِ نبوی کے چشمِ چراغ جہدِ حرا جاتے ظلمتِ جہل کا فور ہوئی جاتی، حقائقِ شریعت کی گرہیں کھلتی جاتیں، اور نئی نئی علمی انجمنیں مختلف دیار و اطراف میں پیدا ہوتی جاتیں، چنانچہ ان ابراہائے کرم کی بدولت عراق میں بصرہ، کوفہ، اور ان کے بعد بغداد، شام میں دمشق، اور مصر میں فسطاط مدینہ منورہ کی طرح مرکزِ علوم اور مہبطِ علم بن گئے تھے، اور کوفہ میں امام ابو حنیفہ، مدینہ میں امام مالک، اور شام میں اوزاعی اور مصر میں امام شافعی مسندِ درس کے شیوخ اور بزمِ فقہ کے صدر الصدور گئے جاتے تھے،

اندلس پر ولید بن عبد الملک کے عہدِ خلافت میں فوج کشی ہوئی ہے، لیکن جب یہ اسلامی فوجیں

اندلس میں جا کر بس گئیں تو اوس وقت دوسرے نو آباد کاروں کے انتقالِ مکانی کا بھی سلسلہ جاری ہو گیا، ان میں زیادہ تر شام کے لوگ تھے جو شامی فقہاء کی تقلید کرتے تھے، اس سلسلہ کے آخری بزرگ امام اوزاعی ہوئے ہیں، چنانچہ آخرین ان شامیوں کے ذریعہ سے امام اوزاعی کا مذہب اندلس میں رائج ہو گیا،

لیکن اموی خلافت کے ابتدائی دور میں جب حج بیت اقدس زیارت مدینہ اور تحصیل علم کی غرض سے اندلس کے باشندے حجاز کی جانب رخ کرنے لگے اور یہاں کے بیوت علم سے اون کو واقفیت ہوئی تو امام اوزاعی کا زور گھٹنے لگا، امام مالک اس وقت مدینہ میں اور نگ نشین بزم فقہ تھے، لوگ حجاز آکر اون کی صحبت سے فیضیاب ہوتے اور اون سے علم حاصل کرتے، اندلس سے حجاز کی راہ میں اون وقت تک کسی دوسرے مرکز علم کا وجود نہ تھا، مصر و قیروان وغیرہ کی بعد میں شہرت ہوئی ہو، اور عراق اس پائے بہت دور تھا، لہذا امام مالک کے فیوض صحبت دلوں میں زیادہ جاگزین ہوتے تھے، اس کے علاوہ عراق و شام میں تہذیب و تمدن کی نفاست بھی کچھ پیدا ہو چکی تھی اور اندلس اب تک عرب کا سادہ چٹیل بیابان تھا، اس بنا پر باشندگان اندلس کی کھری اور درشت طبیعتوں کو فقہ مالکی سے قدرتا لگاؤ تھا، چنانچہ زیاد بن عبدالرحمن، قعوس، غازی بن قیس، اور یحییٰ مصمودی جب حجاز سے تحصیل علم کر کے وطن آئے تو اون کی بڑی قدر و منزلت ہوئی، یہ خاص امام مالک کے شاگرد تھے، غازی بن قیس نے مؤطا امام مالک سے پہلے پہل اندلس کو روشناس کیا، اور غازی سے زیاد نے اس کتاب کی سماعت کی، غازی نے مشرق میں ابن جریج، اوزاعی، اور امام مالک سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اوزاعی کے مذہب کو چھوڑ کر امام مالک کا مذہب اختیار کیا،

اتفاق یہ کہ اس عرصہ میں جو لوگ اندلس سے علم حاصل کرنے کے لیے حجاز آئے تھے اون میں سے کسی سے امام مالک نے اندلس کے خلفائے کچھ حالات دریافت کیے مشرق میں اس وقت عباسیوں کی حکومت تھی جو رعایا پر زبردستیاں کرتے تھے، خاصکر ابو جعفر منصور نے علوی خاندانوں پر حال ہی میں جو جو رستم کیا تھا وہ مدینہ کے بچپہ بچہ کی زبان پر تھا، اس کے مقابلہ میں اندلس کے خلفائے کی مدح و ثنا جو امام مالک کے گوش گزار ہوئی تو آپ نے امیر اندلس کے حق میں دعائے خیر کے لیے دونوں ہاتھ اٹھا دیے،

اس کی خبر امیر اندلس حکم بن ہشام کو بھی پہنچی، امام مالک کے علم و فضل کا وہ پہلے ہی گرویدہ ہو چکا تھا، اب امام کی دعائے خیر کی خبر نے اس کے دل میں گھر کر لیا، چنانچہ اس نے خود اسی وقت سے امام اور اعلیٰ کا مذہب ترک کر کے امام مالک کا مذہب اختیار کیا، یحییٰ مصمودی اور عبد الملک بن حبیب کو جو امام اور امام کے شاگرد ابن القاسم اور زیاد بن عبد الرحمن کے شاگرد تھے اپنے دربار میں قضا کی خدمت سپرد کی، اور بزرگ و شریف مالکی فقہ کو اندلس میں رائج کرنے لگا، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ مالکیہ کے سوا ائمہ مجتہدین کے اور مذاہب اندلس میں کیسے منقرض ہو گئے، حکم بن مستنصر نے جو اس سلسلہ کا بہت علم و دست باوشاہ گذرا، فقیہ ابو ابراہیم کو ایک خط لکھا تھا جس میں لکھا تھا کہ فقہ مالکی کی ناپسندیدگی ضلالت و گمراہی کی علامت ہے، میں نے فقہا کی بہت سی کتابیں مطالعہ کیں، اور فقہاء کے تذکرے بہت دیکھے، لیکن امام مالک کے مذہب کے سوا کسی مذہب کو بدعات سے پاک نہ پایا اور مذہب میں جہمی، رافضی، شیعہ، اور بدعتی، ہر طرح کے لوگ پائے جاتے ہیں، لیکن امام مالک کے کسی پیرو کے متعلق کبھی یہ نہیں سنا گیا کہ وہ ان بدعتوں کو ماننا یا اون پر عمل کرتا ہے، اس بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ امام مالک کا مسلک صحابہ کے مسلک سے زیادہ قریب ہے، غرض حکم بن ہشام کے طرز عمل کی بدولت فقہ مالکی کو اندلس میں کافی استحکام حاصل ہو گیا، اندلس کے علاوہ مصر و ثیونس اور مراکش میں بھی اس سے پہلے یہ مذہب جڑ پکڑ چکا تھا اور امام کے شاگرد عراق و مصر و افریقہ میں پھیل چکے تھے، چنانچہ عراق میں قاضی اسماعیل، ابن خویزنداد، ابن اللبان، قاضی ابوبکر ابهری، ابو الحسین بن القصار، اور قاضی عبد الوہاب، مصر میں ابن القاسم، اشبہ، ابن عبد الحکم حارث بن مسکین اور اندلس میں زیاد بن عبد الرحمن، اور یحییٰ مصمودی امام مالک کے مذہب کے درس و اشاعت میں مشغول تھے، ان میں سے اکثر امام صاحب کے خود تربیت یافتہ یا اون کے شاگردوں کے شاگرد تھے، لیکن امام کے شاگردوں میں سب سے زیادہ شہرت مصر کے ابن القاسم کی تھی، اس بنا پر اندلس

عبد الملک بن حبیب نے اون سے جا کر تحصیل کی اور اندس اگر مالکی مذہب میں ایک کتاب واضعہ نام تصنیف کی جسکی بنائے انھم کے روایات پر تھی، اس کے بعد عبد الملک کے ایک شاگرد عتبی نے عتبہ نام ایک دوسری کتاب لکھی انھیں دو کتابوں پر اندس میں روایات امام مالک کا سنگ بنیاد رکھا گیا، اور ایک عرصہ تک یہ کتابیں معمول بہ رہیں، مصر و افریقہ میں بخون نے بھی جو ابن القاسم اور اشعوب کے تلامذہ میں سے تھے مدونہ میں امام مالک کی تمام روایتیں جمع کر دی تھیں، پس اس طرح خود امام مالک کی کتاب موطا کو ملا کر فقہ مالکی میں تین اور مستبر کتابیں تصنیف ہو گئیں، جن پر بعد کو فقہ مالکیہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا، واضعہ اور عتبہ اندس میں اور مدونہ بخون افریقہ و مصر میں زیادہ مستبر خیال کی جاتی تھیں، چنانچہ اس خزانہ فی تقسیم کی بنا پر مصر و افریقہ اور اندس کے علمائے اپنے اپنے ملک کی مستند کتابوں کو لیکر اون پر شروع اور حاشیے لکھنا شروع کیے، اور چونکہ ان کتابوں کی بنائے ان فقہی روایتوں پر تھی جو ابن القاسم کو ابن مالک سے پہنچی تھیں جن میں گوجا ابن القاسم نے امام مالک سے اختلاف بھی کیا تھا تاہم امام مالک کے مہول حروف بحران لکھتے تھے اس لئے ان میں عام طور پر مضمون اور مفہون کو یہ حکم دیدیا گیا کہ وہ اپنے فیصلوں میں ابن القاسم کی روایات سے قرہ برابر تجاوز نہ کریں اور اگر کوئی فیصلہ اس کے خلاف صادر ہوتا تو وہ قابل نفاذ نہیں خیال کیا جاتا،

۱۔ ابن القاسم اور اشعوب وغیرہ اصحاب امام مالک سے ہیں، اسی طرح جس طرح امام ابو یوسف اور امام محمد اصحاب امام ابو حنیفہ سے ہیں، ان ائمہ مجتہدین کے اصحاب مجتہد فی المذہب شمار کیے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ ان کو اجتہاد کا رتبہ تو حاصل لیکن اپنے مجتہد کے اصول کو تسلیم کر کے فردع میں یہ لوگ اجتہاد کو کرتے ہیں تاہم اکثر اپنے امام کی رائے کو اپنی رائے پر مقدم سمجھتے ہیں، اور زیادہ تر اپنے امام کے اجتہادات کے نشر و اشاعت میں سرگرم رہتے ہیں کبھی کبھی لوگ اپنے امام سے مخالفت بھی کرتے ہیں جیسا کہ امام یوسف اور امام محمد کو امام ابو حنیفہ سے اختلاف جو لیکن خیال یہ ہو کہ یہ اختلاف بھی تعلیدی ہوتا ہے، یعنی امام سے جو روایتیں کسی مسئلہ میں مروی ہیں اون میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیکر غیر مشہور روایت اختیار کر لیتے ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

غرض ابن القاسم کی روایتیں مدونۃ واضحہ اور معتدہ کے ذریعہ مصر و افریقیہ اور اندلس تک شائع ہو گئی تھیں۔ افریقیہ میں مصر کے بعد فقہ مالکی کا دوسرا مرکز قیروان تھا، لیکن قیروان سے زیادہ قرطبہ کو مرجعیت حاصل تھی جو دولت اموی کی بدولت مغلطہ حبال اور مرکز علم بن گیا تھا، قرطبہ کی مرجعیت کو مختصر طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ اندلس میں دوسرا مدینہ تھا، یعنی امام مالک کے اصول کے مطابق اہل مدینہ کا اجماع یا فتویٰ بجائے خود ایک حجت شرعی ہے، اس اصول کو یہاں تک وسعت دی گئی کہ بعد کو علماء قرطبہ کے فتوؤں کو بھی فقہ مالکی میں اہل مدینہ کے فتوؤں کی طرح حجت شرعی کا رتبہ حاصل ہو گیا، اور اہل قرطبہ کا تعامل بھی ترجیح و تقویت اقوال میں فیصلہ کن خیال کیا جانے لگا۔

قرطبہ کے علماء کا سلسلہ روایت عبد الملک بن حبیب تک منہی ہوتا تھا، جو ابن القاسم کے شاگرد اور واضحہ کے مصنف تھے، اس بنا پر مدونۃ کو اندلس میں زیادہ قبول عام حاصل نہ تھا، لیکن چونکہ دونوں کا سرخیشہ ایک ہی اسلئے اکثر فقہائے قرطبہ واضحہ اور مدونۃ دونوں کی تدریس و اشاعت میں اہتمام مینج کرتے تھے، ابن رشد کا دادا محمد ابن رشد چونکہ بیک واسطہ حافظ بن العطار مشہور محدث قرطبہ کے سلسلہ ملذمین داخل تھا جو مدونۃ کو تمام کتابوں پر ترجیح دیتے اور اندلس میں اس کے سب سے بڑے حافظ و ناشر خیال کیے جاتے تھے، اسلئے اکثر فقہائے قرطبہ کی طرح محمد بن رشد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بھی وہی ہو گا جو ابن القاسم نے امام مالک سے بید اختلاف کیا ہی، لیکن باوجود اسکے اذکار شامالیکہ میں ہی، ملہ عام طور پر مباحث اجماع میں امام مالک کی جانب سے مسئلہ منسوب کیا ہو کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہی حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع کے ساتھ حجت کی تخصیص بیود ہی بات یہ ہو کہ یہاں پر امام مالک کے نقل مذہب میں علماء سے مسامت ہوئی ہو، امام مالک کے مذہب کے مطابق اس سلسلہ کو اجماع سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ چار متفق علیہ مدارک احکام کے علاوہ پانچ ان مدارک ہیں، یعنی چونکہ اہل مدینہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے وقت سے ایک خاص تعامل اور رسم و رواج کے پابند ہو گئے تھے، اس لئے دوسروں کی بہ نسبت ادن کا رواج اونف یا شریعہ ہو گا، یہ گویا ایک علیحدہ اصل جس کی بنا پر اہل مدینہ کے رواج اور شاہدہ سے احکام کا فیصلہ کیا جاتا ہو، اس اصل کے قائل صرف امام مالک ہیں، اسلئے اس کو بھی استصحاب، مذہب صحابی، اور غیر مختلف فیہ اصول کی طرح سمجھنا چاہیے،

نے بھی اس وقت کی تہذیب و تمدن اور علمی کمال کا ثبوت صرف کی تھی،

محمد بن رشد اپنے عہد کا ایک بڑا روزگار فقہ تھا اور سارے اندلس کا مفتی اعظم شمار کیا جاتا تھا، اپنے وقت کے اجلہ علماء سے حدیث و فقہ حاصل کی تھی، فقہ میں حافظ ابو جعفر محمد بن رزق کا شاگرد تھا، ابن رزق اپنے عہد کے مشہور حافظ تھے اور حدیث دانی کے ساتھ فقہ میں بھی عبور حاصل تھا، چنانچہ دور دور کے لوگ اُن کے پاس تحصیل حدیث کی غرض سے سفر کر کے آتے تھے، پچاس برس کے سن میں ۷۷۷ھ میں انتقال کیا،

محمد بن رشد نے جو تصنیفات چھوڑی ہیں اُن سے پتہ چلتا ہے کہ ائمہ مذاہب کے اقوال و روایات کی تہذیب و تمدن کا جو شغلہ باقی رہ گیا تھا اس میں وہ دیگر علماء فسطاط سے ممتاز و جبر رکھتا تھا، وہ نہ صرف مذہب مالکیہ کی روایات بلکہ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین سب کے روایات کا حافظ اور اذکار تھا، اس کی دو کتابیں البیان و التخصیص اور کتاب المقدمات المہدات لاوائل المدوۃ و المختلطہ بہت مشہور ہیں، ان کے علاوہ یحییٰ بن اسحاق بن یحییٰ مصمودی نے فقہ مالکی میں جو طول و طویل فتاویٰ مرتب کیے ہیں اُن کے کچھ مختصرات ہیں اور حمادوی نے فقہ حنفی کی محدثانہ تہذیب و تمدن جو شکل الانار اور معانی الانار وغیرہ میں کی ہے اسکی شرح و تہذیب بھی ابن رشد نے کی ہے، لیکن ان تمام تصنیفات میں زیادہ قیمتی اُس کی کتاب البیان و التخصیص ہے جس میں صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین، کے فقہی اختلافات ذکر کیے ہیں، اور جو محاکمہ کیا ہے، اس کتاب میں فقہ مالکی کے اصحاب تخریج کی صحت وہ کلک کر بار محمدین کی صف میں داخل ہو جاتا ہے، اور حقیقت میں اجتماع کی شان بھی یہ ہے کہ آیات احکام اور احادیث احکام کی اصولی اور محدثانہ واقفیت کیساتھ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے اقوال و ادلہ پر عبور کامل ہو اور ان پر محمدانہ نقد و تبصرہ کر سکتا ہو،

یہ عجیب بات ہے کہ فقہاء اور مآخذین حدیث کی جو جماعت اندلس کی سرزمین سے پیدا ہوئی اس کی نظیریں دوسرے اسلامی ممالک میں کیا نظر آتی ہیں، حافظ ابن عبد البر، سیسی، خطابی، حمیدی، ابن حزم، ابن نمیر،

ابن القطان، حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ایسے کبار محدثین ہیں کہ اون کے فیصلے متاخرین کے لیے سرمایہ تحقیقات ہیں
پھر اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب المحلی میں اور حافظ ابن عبد البر نے کتاب الاستذکار میں اجتہاد و تفقہ کی
جو مثالیں پیش کی ہیں اون کی نظیر شکل سے دستیاب ہوتی ہے، حافظ ابن عبد البر بھی محدثین کے اسناد میں
ہیں، اور اس بنا پر یہ خیال کچھ بجا نہیں کہ محمد بن رشد کے شیوخ حدیث و فقہ کے کمالات کا پر تو خود ابن رشد پر بھی
بڑا تھا، اور غالباً اسی وجہ سے وہ اپنے عہد میں مسلم الثبوت فقیہ و محدث شمار کیا جاتا تھا، ابن سعید ابن رشد کی کتاب البیان
والتحقیل کے متعلق لکھا ہے کہ کتاب معظم معتمد عند المالکیۃ اور اگر اس کی تصدیق تلاش
کرنا ہو تو خود یہ کتاب تو نا پید ہے ابن الحاج کی کتاب المدخل میں اس کے اقتباسات کا مطالعہ کرنا چاہیے، ابن الحاج
کی کتاب المدخل غیر محرکتاب نہیں ہے، حافظ ابن حجر کی سند اعتبار اس کے لیے کافی ہے، محمد بن رشد کے اجتہادات کی
صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں جو اس کے پوتے ابن رشد کی کتاب سے ماخوذ ہے، قصاص کے بارے میں ائمہ میں
یہ اختلاف ہے کہ قاتل اگر دیت دینے پر رضامند نہ ہو تو اس صورت میں دلی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونوں کا
اختیار ہوگا، یا صرف قصاص واجب ہوگا، امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ ولی دم قصاص لے سکتا ہے، اس کو اخذ
دیت کا اختیار نہیں، اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ، ثوری، اور اوزاعی کا بھی ہے، لیکن دوسری روایت امام مالک
سے یہ ہے کہ ہر صورت میں یعنی خواہ قاتل دیت دینے پر رضامند ہو یا نہ ہو ولی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونوں کا
اختیار ہے اور یہ مذہب امام شافعی، ابو ثور اور داؤد و ظاہری کا ہے، مگر پہلی روایت فقہ مالکی میں مقتی بہ اشد شہور ہے،
محمد بن رشد کے زمانہ میں قرطبہ میں یہ واقعہ پیش آیا کہ مقتول کے بعض ورثا بانیے اور شرعاً دعویٰ قصاص
کی اہلیت رکھتے تھے اور بعض نابالغ و غیر مختار تھے، یہ سلسلہ جب عدالت میں پیش ہوا تو تقریباً تمام علماء نے روایت
شہور پر اس بنا پر فتویٰ دیا کہ بعض اولیا حکم چوکے بانیے ہیں اور اون کو اخذ دیت کا بلا رضامندی قاتل اختیار نہیں
اس لیے قصاص میں تاخیر ہے سو ہے، لیکن محمد بن رشد تنہا اس اتفاق عام کا مخالف تھا، اور اس کی رائے یہ تھی کہ
امام مالک کی دوسری روایت چوکے رفق بالمصلۃ اور اوفق بالشریعہ ہے اس لیے اس کا اختیار کرنا چاہیے کہ نابالغ

اولیادوم قصاص لینے کے قابل ہو جائیں، لیکن جو کہ اون کی رائے قصاص لینے کی نحو اور چونکہ اس دوسری روایت کی بنا پر اولیادوم کو اخذ دیت کا بھی حق حاصل ہو، اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ نابالغ اولیائے دم کے حق کو سخت کر کے خون ناحق سے ماتہ رنگین کیے جائیں، میرے جو مسرخصی اجتہاد پر مبنی تھی، گو مصلحت و شریعت و ذوق کاٹا سے قابل قبول تھی، لیکن تمام علماء بکر گئے، بیان تاکہ محمد بن رشد کو اس مسئلہ پر خاص رسالہ تصنیف کر کے اپنی رائے ثابت کرنا پڑی۔
غرض ابن رشد جس خاندان میں پیدا ہوا گو فضیلت علمی کے لحاظ سے وہ قدیم العہد تھا، لیکن محض اس کے دادا محمد بن رشد کی بدولت اس کو مرجعیت حاصل ہو گئی تھی جو محمد بن رشد کی وفات کے بعد بھی مدتوں باقی رہی۔
شامین مدونہ میں محمد بن رشد کے علاوہ نجی، ابن بشر، اور ابن یونس بہت مشہور رہیں، لیکن تحقیق و استناد کے لحاظ سے محمد بن رشد کا رتبہ مالکین میں سب سے بڑھا ہوا ہے، بیان تک کہ امام ابن عرفہ کا قول ہے کہ کسی مسئلہ میں ابن رشد، نجی، اور دیگر شامین مدونہ کی تصریحات اگر مقابلہ موجود ہوں تو ابن رشد کے فیصلہ کو ترجیح دیکھا جائے۔
اگرچہ متاخرین مالکیہ میں سے خلیل نے مختصر میں اس کا التزام نہیں کیا ہو، تاہم امام ابن عرفہ کی تصریح بجائے خود ایک منفعہ امتیاز ہے،

لیکن اگر ابن رشد کے خاندان کی اس امامت و مرجعیت عامہ سے اس بنا پر قطع نظر کیا جائے کہ اس کی ولادت اپنے دادا کی وفات کے بعد ہوئی تب بھی اس کے فقہانہ کمالات کے جانچنے کے لیے خود اس کی کتابیں نیز اس کے اساتذہ و شیوخ حدیث کی ایک مکمل فہرست موجود ہو، جن میں سے ہر ایک شخص اپنے عصر میں نفوذ و حدیث دانی کا اعلیٰ معیار خیال کیا جاتا تھا، ابن رشد کی تعلیم و تربیت کے بیان میں معلوم ہو چکا ہو، کہ فقہ کی ابتدائی تعلیم اس نے اپنے باپ سے پائی جو خود بھی بہت عصر تھا، اس کے بعد حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ابو بکر بن سکون، ابن مسرہ، اور ابو عبد اللہ مازری وغیرہ، اجلہ محدثین سے فقہ و حدیث کی تکمیل کی،

حافظ ابن بشکوال مشہور محدث، ناقد احادیث، اور مؤرخ ہیں، ابن الفرضی کی تلخیص اندیس کا جو قول و نحو ہے

کتاب السنن کے نام سے لکھا ہے وہ بہت مشہور ہے اور یورپ میں چھپ گیا ہے، نقد اخبار اور واقعت رجال میں ادھکا کوئی ہمسرہ تھا، محمد بن عتاب، قاضی بغیث، اور نقیبہ ابوبکر بن عربی سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، احادیث و رجال کے نقد میں انکا فیصلہ بطور محبت تسلیم کیا جاتا تھا، کچھ دنوں اپنے استاد ابوبکر بن عربی کی نیابت میں اسیلیہ کی قضا کی خدمت بھی انجام دی ہے ہشہمہ میں وفات پائی اور امام بخاری النبی کے مقبرہ میں دفن ہوئے،

ابن رشد کے دوسرے شیخ حدیث ابومردان عبد الملک بن مسرہ تھے یہ اور ابن بشکوال و دونوں ابن رشد کے دادا کے شاگرد و رشید تھے، ابومردان بھی حدیث و فقہ کے ساتھ فن رجال میں ماہر تسلیم کیے جاتے تھے ہشہمہ میں وفات پائی،

ابن رشد کے شیوخ میں سب سے زیادہ مشہور امام ابو عبد اللہ ماذری ہین، یہ اصل یمن سلی کے باشندے تھے، طب و حساب میں بھی مہارت رکھتے تھے، نقد حدیث اور تحقیق فقہ میں اجتہاد کا رتبہ حاصل تھا، ادن کی شرح صحیح مسلم بہت مشہور کتاب ہے جس پر متاخرین محدثین مثلاً ابن حجر وغیرہ نے اپنی تحقیقات کا سنگ بنیاد رکھا ہے، اور قاضی عیاض نے کتاب الاکمال اسی کی سند پر تصنیف کی ہے ہشہمہ میں انسی برس کے سن میں وفات پائی،

غرض ابن رشد نے حدیث و فقہ کی تعلیم جن اساتذہ فن سے حاصل کی تھی محض ادن کا رتبہ اجتہاد ہی اس امر کی کافی شہادت ہو کہ ابن رشد کا کمال فقہی اپنے معصرون سے بہت زیادہ ممتاز حیثیت رکھتا تھا، دنیا سمجھتی ہے کہ ابن رشد محض ارسطو کا مقلد تھا، لیکن اس کا سوانح نگار ابن البار یہ کہتا ہے کہ فلسفہ وغیرہ کو نظر انداز کر کے کم از کم فقہ میں تو کوئی اس کا نظیر نہ تھا، ابن رشد کی فقہ دانی کے متعلق ابن البار کا یہ حسن ظن کیا واقع میں صحیح ہے، اس کا فیصلہ کرنے کے لیے صفحہ ذیل ملاحظہ ہوں،

ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ

فقہ و اصول میں ابن رشد کی آٹھ کتابیں ہیں جن کے نام اوپر گزر چکے ہیں ان میں صرف ہدایۃ المجتہد بہت مشہور ہے اور جھپ بھی گئی ہو باقی اور کتابیں چھوٹی چھوٹی اور نامکمل ہیں، ہدایۃ المجتہد میں ایک جگہ پر ابن رشد نے وعدہ کیا ہے کہ مدونۃ ابن القاسم کے طرز پر فروع مالکیہ میں ایک کتاب لکھوں گا، معلوم نہیں یہ کتاب لکھی یا نہیں، اور اس کا نام کیا ہو، تصنیفات ابن رشد کی فہرست میں اس نام کی کوئی کتاب نظر نہیں آتی،

بہر حال ہدایۃ المجتہد ہمارے سامنے ہے اگر فقہ میں ابن رشد کی اور کتابیں نہ تو ہیں تب بھی محض یہ اکیلی کتاب ابن رشد کے کمال تفقہ اور مرتبہ اجہاد کے ظاہر کرنے کے لیے کافی تھی، ہدایۃ المجتہد دیگر کتب فقہ سے بعض حیثیتوں میں نہایت ممتاز ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہیں،

(۱) اس کی ترتیب دیگر کتب فقہ سے مختلف اور نئے انداز کی ہے، کتاب الاجہاد کو ابواب معاملات و ایمان پر مقدم کیا ہے کیونکہ اصول اسلامی کی رو سے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بعد جہاد کا رتبہ ہے، کتاب الاشریہ اور کتاب النہایا کو بھی معاملات کی جلد سے الگ کر لیا ہے کیونکہ اسلام میں ان چیزوں کی حیثیت محض عقیدہ ہی ہے، بحیثیت مجموعی کتاب کی ترتیب اور طرز تحریر کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی نسبت نہیں،

(۲) اس کتاب کی بڑی صفت یہ ہے کہ دیگر کتب فقہ کے خلاف اس کی غرض اجہاد کی استعداد پیدا کرنا ہے ائمہ اربعہ اور ان کے اصحاب کے بعد تقلید کے عام رواج کی بدولت فقہاء کے صرف تین چار معمولی وظائف عمل باقی رہ گئے تھے، یعنی امام سے جو اصولی مسائل مروی ہیں ان کو پیش نظر رکھ کر ابواب فقہ کے فروع کو

ترتیب دینا امام کی مختلف روایتوں کو مختلف ذرائع سے فراہم کر کے اُن میں آپس میں ترجیح دینا امام کی مختلف روایتوں کی صحت و غلطی دریافت کرنا یا قائل و قائل نہ ہونے وغیرہ کے مطابق ترتیب دینا یا فروغ مذہب کی طول و پل کی تلبون کی مختصر شرحیں اور حاشیے لکھنا، اِن وظائفِ عمل کے علاوہ خفیہ و شافعیہ کفر و دار منازعات کی بدولت ایک خاص فنِ جدل و خلاف کے نام سے ایجاد ہو گیا تھا، جس میں ہر فریق اپنے امام کے آراء و مذہب کی تعصب کے ساتھ تائید و حمایت کرتا تھا اور اس سلسلہ میں رطب و یابس قومی و ضعیف ہر طرح کے دلائل فراہم کیے جاتے تھے اس سے بحث نہیں ہوتی تھی کہ واقعہ میں کون مذہب حق ہے اِن کتابوں سے استدلال فقہی تو ضرور پیدا ہوتی تھی، لیکن اِس کا دائرہ محدود ہوتا تھا، بسنے صرف تخریج و ترجیح اقوال اور استنباط فروغ کا ملکہ پیدا ہوتا تھا اور ہر فریق یہ سمجھنے لگتا تھا کہ حق اسی کے ساتھ ہے، ملکہ اجتہاد کا یہ فقدان مسلمانوں کے لیے ہر حیثیت سے مضر ثابت ہوا لیکن اِس کا احساس بھی مسلمانوں میں کم لوگوں کو ہو ا بخلہ اُن کے ابن رشد بھی تھا جس نے ہدایۃ المجتہد اسی غرض کے حاصل کرنے کے لیے لکھی چنانچہ لکھتا ہے :-

و نحن نروم انشاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب ان نضع في مذهب مالک کتاباً جامعاً لاصول مذهبہ ومسائل المشہورۃ التي تجری فی مذهبہ مجری الاصول للتفہیم علیہا وهذا هو الذي عملہ ابن القاسم فی المدوۃ تبیدان فی حقہ هذا الكتاب ان يبلغ به الانسان رتبة الاجتهاد اذ تقدم فعلهم من اللغة والغریبة وعلم من اصول الفقہ ما یلکفہ فی ذلك رأینا ان اخص الاسماء...
ہم انشاء اللہ اس کتاب سے فراغت پانے کے بعد مذہب امام مالک کے اصول و فروغ میں ایک جامع کتاب لکھیں گے عیسیٰ ابن القاسم نے مدوۃ لکھی جو باقی اِس کتاب کی غرض تو یہ ہو کہ اگر انسان فقہ اور اصول فقہ سے بقدر ضرورت واقف ہو تو اس کتاب کے ذریعہ سے اجتہاد کی قوت اِس میں پیدا ہو جائے اور اسی سبب سے ہم نے اِس کتاب کا نام ہدایۃ المجتہد رکھا کہ اجتہاد کی استعداد اِس سے پیدا ہوتی ہے،

(۳۱) لیکن اس غرض کے حاصل کرنے کے لئے ابن رشد نے جن باتوں کا التزام کیا ہے اسے خود کتاب میں امتیازی شان پیدا ہو گئی ہو، عام طور پر کتب فقہ میں ذریعہ سائل جمع کیے جاتے تھے جسے اصول کے سمجھنے میں بہت کم مدد ملتی تھی، باب اجتہاد مسدود تھا اور ذریعہ تنگ میں جوئیات کی پابندی لازمی خیال کی جاتی تھی ابن رشد نے اس کتاب میں یہ تقلیدانہ طرز ترک کر دیا تاکہ اصول سے استنباط ذریعہ کا مکملہ پیدا ہو، اور اصول میں صرف ان کو لیلیا یا جن کی صراحت شرع میں خود ہو اور یا اللہ نے ان میں اختلاف کیا ہے چنانچہ لکھا ہے:-

قصدا فی هذا الكتاب انما هو ان تثبت المسائل
المنطوق بها فی الشرع المتفق علیها والمختلف
فیها فان معرفة هذين الصنفين من المسائل
هي التي تجرى المجتهدین بحری الاصول فی المسائل
عنها وفي النوازل ویثبت ان یکن من قد
دب فی هذه المسائل وفهم اصول الاشیاء التي اذ
اس کتاب میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ شرع کے متفق علیہ اور
مختلف علیہ مسائل بیان کریں کیونکہ یہی دو قسم مسائل سکوت عنہ
حوادث و نوازل میں بطور اصول موضوعہ کام آئے ہیں اور
اگر ان مسائل کی واقفیت کے ساتھ فقہاء کے اختلافات کے
علل و اسباب بھی ذہن میں ہوں تو انسان ہر جدید حادثہ
کے بابت شرعی فتویٰ دینے کے قابل ہو سکتا ہے،

(۳۲) غلو تقلید میں لوگ یہ بھول گئے تھے کہ ہمارے امام کے آراء و نظریات کا مستند شرعی کیا ہے مسلمانوں کو خدا نے یہ حکم دیا ہے کہ خدا اور رسول کے سوا وہ کسی کی بات بلا دلیل نہ مانیں خود اللہ نے بھی اپنے پیروں کو یہ تعلیم دی تھی کہ کتاب و سنت کے مقابلہ میں ہماری رائیں ناقابل تسلیم خیال کی جائیں لیکن غلو تقلید میں مسلمان ان تعلیمات کو بھول گئے اور بلا دلیل و حجت اپنے اپنے اللہ کے اقوال کتابوں میں نقل کرنے لگے ابن رشد نے اس کتاب میں اجتہاد کی استعداد پیدا کرنے کے لئے یہ اہتمام کیا کہ ہر اصولی مسئلہ کے متعلق پہلے اللہ کے اختلافات ذکر کیے، پھر ہر ایک کی الگ الگ دلیلین نقل کیں آخر میں خود محاکمہ کیا، ابن رشد کی وسعت نظر کا یہ حال ہے

کہ مودود وغیرہ معروف ہر طرح کے ائمہ کے مذاہب اس کتاب میں موجود ہیں، اصحاب امام مالک میں ابن القاسم
 اشہب، سحنون، ابن الماجشون، قاضی عبدالوہاب، اصحاب ابی حنیفہ، اصحاب شافعی، ابن جریر
 شعبی، عطاء بن دینار، ابو ثور، امام ثوری، سفیان بن عیینہ، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، امام داؤد و طبری
 نقیہ ابواللیث، ابن ابی یعلیٰ، ابن جریر طبری، غرض تابعی اور غیر تابعی ہر قسم کے ائمہ و فقہاء کے اقوال قدم
 قدم پر ملتے ہیں صرف اقوال ہی نہیں بلکہ ہر ایک کی دلیلین بھی صحت صحت مذکور ہیں اور اگر کسی مسئلہ میں
 صحابہ نے اختلاف کیا ہے تو اختلافات مع وجہ اختلاف مذکور ہے، اس سلسلہ میں نادر و شاذ اقوال دروایات
 کی بھی کچھ ہیں نہیں ہے، چنانچہ عورت کی امامت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں

وَشَذَّ ابْنُ قُذَّامٍ وَ الطَّبْرِيُّ فَاجَاذَا
 ابونور اور طبری جمہور سے الگ ہیں اور اس بات کے قائل
 امامتھا علی الاطلاق نہ
 ہیں کہ عورت علی الاطلاق امامت کر سکتی ہے یعنی عورتوں
 اور مردوں دونوں کی،

استحقاق تفصیلت کے بیان میں عورت کی تفصیلت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،
 قال الطبري يبيح اذ ان تكون المرأة حاكمًا
 عورت علی الاطلاق ہر شئی میں حاکم ہو سکتی ہے یعنی یوانی
 علی الاطلاق فی کل شئی نہ
 اور جو عورت کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ وہ بادشاہ بھی
 ہو سکتی ہے،

(۵) محاکمہ میں نہایت متانت و سنجیدگی سے دلائل قایم کیے ہیں، چنانچہ چند مثالیں نمونہ کے طور پر حسب
 ذیل ہیں:-

(۱) رجوع عن الہبۃ کے مسئلہ میں اختلافات وادلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

والرجوع عن الہبۃ لیس من محاسن الاخلاق
 رجوع عن الہبۃ عا من اخلاق میں نہیں ہے اور

والشائع انما العبت لیتیم محاسن الاخلاق

شارع اسلئے مسوئت کے گئے تھے کہ محاسن خلاق کی تعلیم میں

(۲) فقہاء میں ایک مشہور اختلاف یہ ہے کہ بلا ولی کے نکاح جائز ہے یا نہیں، امام مالک اور امام شافعی ولی کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہ اور امام زہری یہ کہتے ہیں کہ اگر عورت نے کفو میں نکاح کیا ہے تو بلا ولی جائز ہے، امام داؤد ظاہری باکرہ کے نکاح میں ولی کو شرط قرار دیتے ہیں اور شبہ کے لیے اس شرط کا انکار کرتے ہیں شارحین بعض آیات قرآنیہ کے طرز خطاب اور حدیث حضرت عائشہ سے استدلال کرتے ہیں مگر بن حشر ابن عباس کی حدیث کو اپنے قول کی سند میں پیش کرتے ہیں اور ظاہری بھی اسی حدیث کے ظاہر الفاظ سے استدلال کرتے ہیں ابن رشد کہتا ہے کہ آیات قرآنیہ کا طرز خطاب کسی فرقہ کی حجت نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ حکم نہیں ہے عمل ہو اور اس اجمال کی تفسیر کا بھی کوئی ثبوت نہیں اور نہ شارع نے اپنے طرز عمل سے اس کی تشریح کی لیکن حدیث ابن عباس کو منکرین نے جو اپنے استدلال میں پیش کیا ہے وہ بھی جابجا نہیں بلکہ اس سے صاف صاف ظاہری کی تائید ہوتی ہے، پھر کہتا ہے کہ حنفیہ نے حضرت عائشہؓ والی حدیث کی جس سے ولی کا اشتراط ظاہر ہوتا ہے تضعیف کی ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بواسطہ ابن جریج زہری سے مروی ہے لیکن جب خود ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو انھوں نے اس حدیث سے لاعلمی کا اظہار کیا، شارحین نے ابن عباسؓ کی ایک دوسری حدیث سے بھی جس کے الفاظ یہ ہیں لا نکاح الا بالی وشاہدی عدل استدلال کیا ہے، لیکن اسکی مروجیت میں کلام ہے اب احادیث و آیات سے قطع نظر کر کے اگر اس مسئلہ پر خود غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سن رشد پر پہنچنے سے عورت کو تصرف مال کا حق شرعاً حاصل ہو جاتا ہے اور یہ نظیر شرعی یہ ثابت کرنے کے لیے بھی کافی ہے کہ عورت کو عقد نکاح کا حق بھی ملنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ اولیا کو انکار فی اور فسخ کا حق دیا جاسکتا ہے کہ اگر غیر کفو میں عورت شادی کرے تو اولیا نکاح کو فسخ کر دین پھر اگر شرعاً ولی کی موجودگی نکاح کے لیے شرط ہوتی تو شارع اس مسئلہ کو خود صاف کر دیتا یعنی وہ ساتھ ساتھ

اصناف اولیاء اور اداون کے مراتب اور اداون کے حدود اختیار کی تشریح بھی کر دیا حالانکہ ایسے اہم مسئلہ میں اس قسم کی کوئی روایت شائع سے قطعاً ثابت نہیں ہے۔

(۶) ابن رشد گوالکی المذہب ہے لیکن محاکمہ میں بے تعصبی کے ساتھ رائے ظاہر کرتا ہے، اپنے مذہب کی حمایت و حمایت کا عقائد جو شہین نظر نہیں آتا، چنانچہ اکثر جگہ حنفیہ کی ضمانت استلال و قوت فقہاء کو تسلیم کیا جو اس قسم کی چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

(۱) شرع میں لعان کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مرد کو عورت پر یا عورت کو مرد پر بد چلنی کا شبہ ہو تو وہ قاضی کے روبرو مخصوص الفاظ سے جن کی تصریح آیات قرآنیہ میں ہے اپنی عینی شہادت پیش کرے کہ بصورت ثبوت دونوں میں تفریق کرادی جائے گی، اور بصورت عدم ثبوت حد قذف جاری ہوگی، یہاں تک تو ائمہ میں متفق علیہ ہے لیکن اگر عورت اپنی عینی شہادت پیش کرنے سے انکار کرے تو آیا عورت کو مجبور کیا جائے گا، یا اس پر حد جاری ہوگی، ائمہ فقہیہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر حد نہ جاری ہوگی اور امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ محض نکول کی بنا پر حد جاری نہیں ہو سکتی وہ جیل خانہ بھی جائے گی، ابن رشد کا فیصلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک صحیح ہے کیونکہ محض نکول کی بنا پر فقہاء بزمانہ کو جب ناپسند کرتے ہیں تو حد نہ لکھتے اس پر جاری کی جاسکتی جو اس کے علاوہ شرع میں اس قسم کی حد کی کوئی نظیر بھی نہیں ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ابوالوعلانی جرجینی نے بھی جو شافعی ہیں کتاب البرہان میں حنفیہ کی قوت فقہاء کو تسلیم کیا ہے،

(۲) مشہور حدیث ربو جس میں چھ چیزیں گنائی گئی ہیں، اس کے متعلق ائمہ میں یہ اختلاف ہے کہ یہ حکم معلل ہو یا غیر معلل پھر اصحاب علل میں بھی یہ اختلاف پیدا ہوا کہ حرمت ربو کی علت کیا ہے حنفیہ نے کس وزن کو علت قرار دیا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصول شرع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ لہذا دین میں عموماً تساو ہی قیمت وزن کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چونکہ مختلف الاوزان چیزوں میں

تساوی اور اوس کے فردق کا صحت اور اک نہیں ہوتا اسلئے زر خام یا مسکوک اسکا معیار قرار دیا گیا
پس یمن دین میں رنج و منفعت کے ساتھ عدل اوسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب تساوی وزن و کیل
کا لحاظ کیا جاوے اسلئے خود اصول عقلی بھی حنفیہ کی علت کی تائید میں ہیں۔

غرض کیا بلحاظ اسلوب تحریر، کیا بلحاظ ترتیب مضامین، کیا بلحاظ جمع اقوال اللہ، اور کیا بلحاظ
مناہات استدلال و قوت نقاہت یہ عجیب بے مثل کتاب ہو اور ہر حیثیت سے دیگر کتب فقہ پر فوقیت
رکھتی ہو، بے شبہ مسوط امام سرخسی، فتح القدیر، امام شعرانی کی فقہ جامع کی کتابیں بھی اسی طرز پر لکھی
گئی ہیں لیکن اختصار کے ساتھ جامعیت جیسی بدایۃ المجتہد میں ہر دسی کسی کتاب میں نہیں، اس کتاب
کے متعلق ابن الابار نے حسب ذیل الفاظ میں حسن ظن ظاہر کیا ہو کہ فیہ اسباب الخلافۃ علی وجہ
خافاد و امتنع بہ ولا یعلم فی دقتہ النفع منہ ولا احسن سیاقا اس میں فقہاء کے اسباب اختلاف اور اوس کے بیان

تہن نے ہر کوئی پڑھا، اس کے ہر کوئی کتابتیں، ابن عیذان الفاظ میں تعریف کی ہو کتاب جلیل معظم محتوم عند الممالک
(عہ ہے اور اکیہ میں منتہ ہے) لیکن میرے خیال میں نہ صرف ہاکیون کے لئے بلکہ تمام علمائے اسلام کے لئے
یہ کتاب از حد مفید ہے، اور اس کا مطالعہ اجتہاد کی استعداد پیدا کرتا ہے،

ابن رشد نے اس کتاب میں فقہ کے متعلق جس واقفیت کا ثبوت دیا ہے اور محدثانہ اور اصولی
طرز پر جس طرح حاکمہ کیا ہے کیا اس کے بعد بھی ذرہ برابر اس میں شبہ باقی رہ جاتا ہے کہ ابن رشد فقہ
میں اپنے وقت کا مجتہد اعظم تھا، یورپ کے لئے تو صرف یہ ذریعہ معلومات کافی ہے کہ وہ ارسطو کا تارخ تھا
لیکن ہمارے نزدیک اوس کا مئمۃ امتیاز حلقہ فقہاء کی صدر نشینی اور اوس کا رتبہ اجتہاد ہو،

اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ ابن سعید نے جس موقع پر اس کتاب کا نام لیا ہے، وہ اہل
اندلس کے مفاد و مناقب کا موقع ہے اور ایسے مواقع پر جن مصنفین یا کتابوں کے نام لئے جاتے ہیں،

ظاہر ہے کہ وہ کس پائے کے ہوتے ہوئے، شفقند کی اسی موقع پر فخریہ کہتا ہے:

وہل لکم فی الفقہ عبد الملک بن حبیب الذی یعمل بافعالہ الی الآن ومثل ابی الولید الباجی
ومثل ابی بکون عربی ومثل ابی الولید بن رشد الاکبر ومثل ابی الولید بن رشد الاصغر
وهو ابن الاکبر بنجوم الاسلام ومصاہیر شریعتہ محمد علیہ السلام،

عبد الملک بن حبیب جو بیک واسطہ امام مالک کے شاگرد ہیں، ابو الولید باجی، ابو بکر بن عربی، وغیرہ اندلس
کے مشہور محدث و فقیہ ہیں، یورپ کے لوگ جو ابن رشد کو بیدین سمجھتے ہیں کیا یہ سننے کی رحمت گوارا
کرینگے کہ ابن رشد کا ایک ہم وطن اس کو مجتہدین فقہاء کی صف میں جگہ دے رہا ہے؟

باب دوم

ابن رشد اور علم کلام

(۱) ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر، مشرق میں فزق اسلامیہ کی پیدائش اور علم کلام، اسپین میں علم کلام، ابن حزم اور اسپین کے دیگر متکلمین، محمد بن تومرت اور اشعریت، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کرنے کے وجہ، ابن رشد کی کلامی تصنیفات اور انداز، ابن رشد کا نیا علم کلام اور اس کے خصوصیات، ابن رشد کے علم کلام کی روح، فلسفہ اور مذہب کی نئے انداز سے تطبیق، تاویل کی بحث، پڑانے متکلمین کی غلطیاں، اور قدیم علم کلام کی بنیاد، عقائد کا قرآن مجید سے ثبوت،

(۲) ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ، حدیث و قدم عالم، اس مسئلہ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف، ابن رشد کا فیصلہ قرآن مجید سے، وجہ و باری پر متکلمین کے دلائل اور اولیٰ کی کمزوری، قرآن مجید کے دلائل اور ابن رشد کا فیصلہ، صفات باری، تنزیہ و تشبیہ کے اصول قرآن مجید سے، صفات باری کے متعلق متکلمین کی بدعتیں اور ابن رشد کا نقد، مسئلہ جبر و قدر پر ابن رشد کی رائے،

(۳) ابن رشد اور غزالی، مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت اور علم کلام عقلی، محدثین اور اشعریہ، علم کلام میں اشاعرہ کے اضافے، اشعریہ اور فلسفہ کا تھوڑا سا، امام غزالی اور فلسفہ، ادوں کی کتاب تہافت الفلاسفہ اور اداس کی نہرست، امام غزالی کے بابت ابن رشد کی رائے میں، تہافت الفلاسفہ کے بابت ابن رشد کی رائے، مسلمانوں کی عادت پر امام غزالی اور ابن رشد کی مقابلہ تقریریں، مذہب و فلسفہ کی تطبیق پر ابن رشد کا فیصلہ، ابن رشد اور امام غزالی کے طرق تطبیق پر نقد و تبصرہ، مذہب و فلسفہ میں باہمی تطبیق کی اصلی صورت،

(۱)

ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک صدی پیش گزرنے پائی تھی کہ عہد صحابہ ہی میں اختلاف عقائد کی دو مسلمانوں میں پھیل گئی، اختلاف پیدا کرنے والے لوگ زیادہ تر یہودی، عیسائی اور عجمی نو مسلم تھے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عرب کے باہر بلکہ خود ان عرب میں صدیوں سے خدا کی ذات و صفات کے عقیدے زیر بحث چلے آ رہے تھے اور یہودی، عیسائی، مگر وہ آتش پرست غرض عہد قدیم کے سارے پیروان ادیان و مل عجیب و غریب خیالی عقیدوں کے متعلق بحث و مناظرہ میں مشغول تھے، اسلام میں سب سے پہلے ابن سبأ کا فتنہ ظاہر ہوا، یہ نو مسلم یہودی تھا اور حضرت علیؑ کے ساتھ عقیدت و ارادت کا اظہار کرتا تھا، اسلام میں سب سے پہلے حلول کا عقیدہ اسی نے پیدا کیا ہے، ابن سبأ کے بعد قاریون اور شیعوں کے اور فرقے پیدا ہوئے، لیکن اب تک اختلاف عقائد کی بنا زیادہ تر ایمان و کفر کے حدود اور حب آل رسولؐ پر تھی، عہد صحابہ میں ایک شخص بوہنس بنوہ پیدا ہوا، یہ عجمی نو مسلم تھا، اس نے قدر کا عقیدہ پیدا کیا، یعنی یہ کہ

انسان اپنے تمام افعال کا مختار ہو، یہ عقیدہ معبد بن خالد جہمی نے پولٹیکل معتمدون سے اختیار کر کے بنی امیہ کے خلاف عوام کو بھڑکانا شروع کیا، معبد کے خلاف ایک دوسرا فرقہ اور تھا جو انسان کو مجبور محض مانتا تھا۔ بنی امیہ اس فرقہ کی تائید کرتے تھے، اور عقیدہ جبر کو اپنے جو رستم کا بہانہ بنا رکھا تھا،

تیسرا فرقہ جہم بن صفوان نے پیدا کیا، اب تک کسی مسلمان کو خدا کی ذات و صفات میں کوئی اختلاف نہ تھا، جہم بن صفوان نے انکار و صفات کی نئی بدعت ایجاد کی، یعنی یہ کہ خدا تمام ایجابی و سلبی صفات سے منزہ ہو، نہ وہ سمیع ہو نہ علیم، نہ قدیر ہے نہ خالق، غرض وہ کچھ بھی نہیں پڑ محض ایک فرضی تخیل ہے، اس فتنہ نے بہتوں کو گمراہ کر دیا، رفتہ رفتہ اسی کشت زار سے معتزلہ پیدا ہوئے، جنہوں نے عقیدہ تعطیل کے ساتھ اور بدعتیں اضافہ کیں، یعنی یہ کہ خدا شر کا خالق نہیں ہے، صرت خیر کا خالق ہے، شر کا خالق شیطان ہے، اس عقیدہ کی رو سے بچیوں کی طرح مسلمانوں میں بھی ثنویت پیدا ہوئی، معتزلہ نے عذاب قبر، شفاعت، اور قیامت کے روز خدا کی رویت کا بھی انکار کیا، اور جبریت کے خلاف عقیدہ قدر کی تائید کی، لیکن ان تمام مسائل میں سے معتزلہ کو عقیدہ قدر انکار و صفات، غیثت خالق، اور خلق قرآن کے عقیدوں پر بڑا اصرار تھا تیسری صدی میں محمد بن کرام سیستانی نے ظہور کیا جو معتزلہ کا دشمن تھا، معتزلہ نے خدا کو تمام صفات سے منزہ کر کے ایک فرضی تخیل تک پہنچا دیا تھا، ابن کرام نے اس کے خلاف خدا کو انسان صورت بادشاہ بنا دیا، یعنی خدا کی جسمیت کا قائل ہو گیا، آخر میں عجم کے زندیقوں نے ظہور کیا، یہ اسلام کے سب سے گمراہ فرقوں میں تھے، یہ کہیں تعلیم، کہیں ملاحدہ، کہیں زنا و تہ، کہیں باطنیہ کہیں اسماعیلیہ کے ناموں سے موسوم تھے، ان کے نزدیک شریعت کے ہر ظاہری حکم کا ایک باطنی رنخ ہے، اس طرح ساری شریعت میں ان لوگوں نے تحریف کر دی، یہ اسلامی فرقوں کی تشلیک و مادیت کی آخری حد تھی اور تمام فرقے اصل شریعت سے دور جا پڑے تھے،

غرض مشرق میں مختلف فرقوں کی موجودگی کے باعث عقیدوں میں عجیب اور بھلاؤ پیدا ہو گیا تھا، اسلامی

فرقوں کے علاوہ بیان مختلف ادیان و ملل کے پیر و کثیر تعداد میں موجود تھے، اور ان سب کا لڑ پھر زندہ تھا اہلبائی
 حرانی، مزدکی، مجوس، دہریہ، طبعیین، عیسائی، یہودی، غرض سب ہی طرح کے لوگ دوش بدوش بستے
 تھے، سیاسی آزادی کی بدولت حکومت کے دروازے ان مسیحوں کے لیے کھلے ہوئے تھے، عربی زبان تقریباً
 سب فرقوں کے لوگ بولتے تھے، خیالات کی اشاعت میں بھی کوئی روک ٹوک نہ تھی، نتیجہ یہ تھا کہ مشرق کی
 زمین علم کلام کی پیداوار کے لیے زیادہ صلاحیت رکھتی تھی، لیکن اسپین میں حالت اس کے برعکس تھی، اسلام
 کے پہلے بھی اسپین میں مذہبی مناظروں کی آواز کبھی نہیں سنی گئی تھی، مسلمان جب آئے تو یہاں مذہبی دنیا میں سننا
 چھایا ہوا تھا، اذکا کوئی حریف میدان میں نہ تھا اور نہ کوئی مقابل لڑ پھر زندہ موجود تھا، جو کچھ تھا وہ مشرق کا چاکچھا
 جو اعتقاد کے قابل نہ تھا، خود مسلمانوں میں بھی مذہبی اختلافات نہ تھے، بالکی مذہب کے اثر سے محدثین کے عقیدہ
 کے سب پیر تھے، ان کا اصل اصول یہ تھا کہ تشابہات میں بحث کی گنجائش نہیں، اس بنا پر یہاں علم کلام کی
 پیدائش کسی طرح نہ ہو سکتی تھی، لیکن یا نہمہ چونکہ مشرق سے علمی تعلقات قائم تھے اس لیے ایک آدھ معتزلی بھی نکل
 آتا تھا، ابن السمین پہلا شخص ہے جو مشرق سے اعتزال اور فلسفہ کے تحفے ساتھ لیکر آندلس آیا، ابن السمین کے
 علاوہ اندلس میں اور بھی معتزلی ہوئے بن، جن کے نام یہ ہیں، خلیل بن ابی، موسیٰ بن جدیر، اور احمد بن جدیر
 آخر الذکر نے اندلس میں اعتزال کی اشاعت کی بھی کوشش کی،

لیکن اندلس میں علم کلام کی سب سے بڑی کامیابی یہ تھی کہ محدثین کے گروہ سے محمد بن حزم ایسا متکلم
 پیدا ہوا، یہ فارسی الاصل تھے ان کے آبا و اجداد دولت امویہ کے بانی عبدالرحمن الداخل کے ساتھ اندلس آئے
 تھے، چنانچہ اوس وقت سے اذکا کا خاندان جاہ و دولت میں ممتاز تھا، اون کے باپ دولت عامر یہ میں وزیر تھے،
 یہ ۳۸۰ھ میں قرطبہ میں پیدا ہوئے، عالم شباب میں اونھوں نے بھی وزارت کا رتبہ حاصل کیا، لیکن طبیعت کو
 علم سے لگاؤ تھا، دنیا داری چھوڑ کر علم کی جانب توجہ کی، حدیث فقہ، انساب و ادب میں متبحر اور فقہ میں مجتہد تھے،

اور کسی تقلید نہیں کرتے تھے، ان کی دو کتابیں ایصال اور محلی فقہ میں بہت مشہور ہیں، شیخ الاسلام عز الدین ابن سلام کا قول ہے کہ یسے علی کے ہم پلہ کوئی کتاب نہیں دیکھی،

فلسفہ و منطق میں بھی کمال پیدا کیا تھا، چنانچہ منطق میں ادن کی کتاب تقریب بہت مشہور ہے جس میں منطق کی غلطیاں دکھا کر اصول فقہ کے طرز پر منطق کو ترتیب دیا ہے اور ہر مسئلہ کی فقہی مثالیں پیش کی ہیں منطق و فلسفہ کے تعلق سے علم کلام میں بھی مہارت حاصل کی تھی، ابن حزم نے علم کلام میں دو کتابیں لکھی ہیں ایک میں توراۃ و انجیل کی تعریف کا بیان ہے، دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل والنحل ہے اس میں دہریہ، فلاسفہ، مجوس، یہود، نصاریٰ کے اصول عقائد بیان کیے ہیں، پھر انکار دیا ہے، اسلامی فرقوں کے عقائد بھی تفصیل سے لکھے ہیں اور ادن پر نقد و تبصرہ کیا ہے زیادہ تر محدثین کے عقائد کی تائید اور معتزلہ و اشاعہ کی تردید کی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ ادن کے زمانہ میں اشاعہ کا مذہب اشاعت پذیر ہو گیا تھا، کیونکہ اس کتاب میں معتزلہ سے زیادہ اشاعہ کی تردید جا بجا ملتی ہے، عبارت و طرز ادا میں آزادی زیادہ ہے، امام ابو الحسن اشعری پر جا بجا حملے بھی ہیں اسلئے ائمہ اشعریہ اس کتاب کو زیادہ پسند نہیں کرتے، چنانچہ اس مباحثہ کی بدولت فقہاء ادن سے ناراض ہو گئے اور شہر بدر کر دیا، خانہ بدوشی کی حالت میں صحرائے یلہ میں شعبان ۴۵۰ھ میں وفات پائی،

ابن حزم کے بعد سے اندلس میں علم کلام کی تیلخ کے صفحہ موحدین کے دور حکومت تک سادہ نظر آتے ہیں، عراق میں امام ابو الحسن اشعری کا مذہب ۳۵۰ھ سے اشاعت پذیر ہونے لگا تھا، رفتہ رفتہ عراق سے شام میں اس کی اشاعت ہوئی، چنانچہ حلب کے زنگی فرمانروا عموماً اسی عقیدہ کے پیرو تھے، سلطان صلاح الدین جو اسی خاندان کا نامک خوار تھا جب مصر میں سربراہ حکومت ہوا تو اس نے مصر میں بھی اس کی اشاعت کی، وہ اور اس کے قاضی صدر الدین مارانی اسی مذہب کے پیرو تھے، اور صلاح الدین نے تو اسی کے اثر میں تربیت پائی تھی، چنانچہ اُس نے اپنے بچوں کو بھی اشعری مذہب کا ایک چھوٹا سا رسالہ حفظ کرایا تھا،

اسی اثنا، میں محمد بن تو مرت جو امام غزالی کا شاگرد تھا یہ تحفہ مشرق سے لیکر مغرب گیا، ابن تو مرت کو
 اشاعرہ کی طرح محدثین سے صفات باری اور تادیل کے بارے میں سخت اختلاف تھا، وہ خدا کی سمیت کا صراحت
 سے انکار کرتا تھا، اور وجہ وید اور اسنوا علی العرش وغیرہ کی تادیل کرتا تھا، محدثین ان متشابہات کی تادیل کو ناجائز
 کہتے تھے اور صراحت سے انکار سمیت کے بھی قائل نہ تھے، مغرب اور اسپین میں اس سے پہلے محدثین ہی کا مسلک
 شائع تھا، چنانچہ جب محمد بن تو مرت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا ہوا مغرب پہنچا تو یہاں کے علما کو سب سے
 پہلے اس کے انہیں عقیدہ دن سے اختلاف پیدا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے مجلس مناظرہ منعقد ہوئی، جس میں محمد بن
 تو مرت فحجاب ہوا، طبیعت میں تعفف زیادہ تھا اسلئے وہ علانیہ مخالفوں کی تکفیر کرتا تھا، محمد بن تو مرت کے بعد عبدالرحمن
 بادشاہ ہوا یہ محمد بن تو مرت کا شاگرد رشید اور اس کے عقائد و اخلاق کا جسم نمونہ تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی
 امیر المومنین کا لقب اختیار کر لیا، چونکہ یہ لوگ خدا کی سمیت وغیرہ کے منکر تھے اسلئے اپنا لقب موحّدین رکھا تھا
 اور چونکہ انکا دعویٰ یہ تھا کہ محمد مصباح کے سچے عقائد و اخلاق کو دنیا میں نئے سرے سے رواج دین، اسلئے ملک میں
 انہوں نے یہ عام اعلان کر دیا کہ ابن تو مرت کے خلاف اگر کوئی عقیدہ اختیار کرے گا تو اس کی جان کی خیریت
 نہیں، چنانچہ اپنے اس زعم کی بنا پر انہوں نے ہزاروں آدمیوں کو تہ تیغ کر ڈالا اور بزدل شمشیر سارے اندلس
 و مغرب میں اشعریت کو رواج دینے لگے، موحّدین کی ان کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین کے مسلک کے بجائے
 اب سارا اندلس اشعری کا پیر و تھا، آزاد خیالی ممنوع تھی اور اندلس کے درو دیوار سے عقیدہ ابن تو مرت ہی کی
 آواز باز گشت آرہی تھی، دوسرے فرقوں کے لوگ ظلم و ستم سہہ رہے تھے، اور اعتزال تو سارے ملک میں بڑا نام تھا
 ابن حزم کی کتاب میں معتزلہ کی ابھی خاصی تردید کی ہے لیکن دوسری بعد ابن رشد یہ کہتا ہے کہ اس جزیرہ میں
 معتزلہ کی کتاب میں تاہید ہیں

یہ وقت تھا اور یہ حالات تھے جب اندلس کی سرزمین میں ابن رشد نے اشاعرہ کے خلاف ایک نئے

تے علم کلام کا علم بلند کیا۔ ابن رشد دیکھتا تھا کہ اشعریت کی مخالفت اندس میں کچھ تکمیل نہیں ہوئی، لیکن اس نے ان حالات کی کوئی پروا نہ کی، وہ اس ذلت آمیز برتاؤ کے لیے پہلے ہی سے تیار تھا، جس نے اس کی زندگی کے آخری ایام کو بے مزہ کر دیا تھا، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کے یوں تو متعدد اسباب موجود تھے، وہ فلسفی تھا اور فلسفہ کے تعلق کی رو سے علم کلام سے بیگانہ نہیں رہ سکتا تھا، دربار کے تعلق سے اس کے لیے علم کلام کی جانب متوجہ ہونا ناگزیر تھا، لیکن ان تمام اسباب کے علاوہ ایک اور سبب تھا جو رہ رہ کے اس کو انہماق حقیقت پر مجبور کرتا تھا، اس کا خاندان اب سے پہلے محدثین کے مسلک کا پیرو تھا، اس کے خیالات خود اسی مسلک کے جانب مائل تھے، نہ کسی کی تقلید کے خیال سے بلکہ وہ چاہتا تھا کہ مسلمانوں میں اختلاف عقائد کی بنا پر جو تفریق و اختلاف پیدا ہو گیا ہو وہ دفع ہو جائے اور مسلمان تمام دوسرے عقائد کو چھوڑ کر صحابہ کی تقلید کرنے لگیں جو عقائد میں بہت کم چھان بین کرتے تھے، اسی بنا پر اس کو محدثین کا مسلک زیادہ پسند تھا، اپنے اس درد دل کو وہ اپنی کتابوں میں جا بجا بہت جوش سے ظاہر کرتا ہے چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہے:

ومن قبل التاویلات نشأت فرقا الاسلام
حتی کفر بعضهم بعضا وبيع بعضهم بعضا
فاوقعوا الناس من قبل ذلك في شتات وتباعض
وحروب وفرقا الشرع وفرقا الناس كل التفرقة
تاویل کی عادت کے باعث اسلام میں بیسیوں فرقے پیدا ہو گئے جو ایک دوسرے کی تکفیر کرنے لگے، یہاں تک کہ مسلمانوں میں اس کی وجہ سے بغض پیدا ہو گیا، تلواریں کھینچ گئیں اور جمعیت اسلام پر آگندہ اور منتشر ہو گئی،

پھر لکھتا ہے:-

فان النفس مما تامل هذه الشريعة من الاهواء
الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الخلل
والنالم والله يسدد لكل ويوفق الجميع
شریعت میں محرف اعتقادات کی وجہ سے جو فساد پیدا ہو گیا ہے اس کو دیکھ کر میں سخت کرب میں مبتلا ہوں، خدا سے دعا ہے کہ وہ سب مسلمانوں کو نیک توفیق عطا کرے اور ان کو

لحمۃ وجمع قلبہ علی المؤمنین لا یرفعہ عنہم

سیدھا راستہ دکھائے اور ادا دین میں باہم مودت پیدا

البغض والشان بقضلہ ورحمۃ

کروے اور ادا دین کے دلوں سے باہمی بغض و عناد دور کرے،

یہی وجہ تھی کہ وہ اظہار حقیقت کے لیے آمادہ ہو گیا، لیکن یہ کوئی آسان کام نہ تھا، حکومت کے خطرہ کے

علاوہ اس زمانہ میں اظہار حقیقت کے لیے یہ نہایت ضروری تھا کہ شریعت کی سادہ سطح پر عقائد فاسدہ کی جو

تہین تے اوپر جم گئی تھیں ادا دین کو ایک ایک کر کے صاف کیا جائے، چنانچہ اس نے یہ کام نہایت خوبی سے انجام

دیا اور حکومت کے خطرہ کو نظر انداز کر کے نہایت دلیری سے اشاعہ کے مقابلہ کو تیار ہو گیا،

تفاوت الفلاسفہ کے علاوہ جس میں ابن رشد نے غزالی اور اشاعہ کا کھلے میدان میں مقابلہ کیا ہے،

اس کی دو کتابیں اور ہیں فصل المقال اور کشف الاول، پہلی کتاب میں یہ سوال زیر بحث قرار دیا ہے کہ منطق و فلسفہ

کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں، نیز تاویل کے شرعی اصول و مواقع کیا ہیں، دوسری کتاب میں پہلے اشاعہ،

صوفیہ، باطنیہ کے معتقدات اور طریقہ استدلال کی غلطی ثابت کی ہے، پھر اثبات باری، توحید، صفات باری

حدوث عالم، بشت انبیاء، تضاد قدر، جور و عدل، اور مواد وغیرہ کے الگ الگ عنوان مقرر کر کے ادنیٰ حقیقت

بیان کی ہے، اور ادا دین پر عقلی و نقلی دلیلیں پیش کی ہیں، یہ دونوں کتابیں اس کے اپنے ایجاد کردہ علم کلام کی ہیں،

اور گو دونوں مختصر ہیں، لیکن بعض خاص باتوں میں ادا دین کو تمام قدیم تصانیف پر امتیاز حاصل ہے اور اس کی

بنیاد پر ابن رشد کو علم کلام کے ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جاسکتا ہے،

(۱) سب سے پہلے ہماری نگاہ مذہب و عقل کے اس نئے انداز تطبیق پر پڑتی ہے جو ابن رشد کے

نئے علم کلام کی جان ہے، وہ محقق فلسفی اور مجتہد فقہ تھا اس لیے مذہب و عقل دونوں کو ساتھ ساتھ چلانا

چاہتا تھا، اور ادا دین سے کسی ایک کے ضعف کو گوارا نہیں کر سکتا تھا،

چنانچہ ایک جگہ صاف صاف کہتا ہے:-

فصل المقال صفحہ ۲۰۰، اس نئے انداز تطبیق پر ابن رشد اور غزالی کی متضاد آرائیاں آگے ایک خاص عنوان میں تفصیل سے بیان ہو گئی،

ولدنا لتقر غنا لهذا المقصد وقد سنا
 عليه وان النساء لله في العبر فستثبت فيه
 قد سنا ما ليس لنا منه فطی ان یحسون الا
 مبدء المین یاتی بعد فان النفس ما تملک
 هذا الشریعة من الالهواء الفاسدة
 والاعتقادات المحرفة فی غایة الحزن لا اله الا
 الخاطیة ما عرض لاسن ذالک من قبل
 من ینسب نفسه الی الحکمة فان الاذیة
 من الصلایة هی اشد اذیة من العدو
 عنی ان الحکمة هی صاحبة الشریعة والاخت
 الریفة فالاذیة ممن ینسب الیهما اشد
 الاذیة مع ما یقع ینهما من العداوة والبغضاء
 لیکن اس بحث کے حل کرنے کی غرض سے اس نے چند سادہ اصول وضع کیے ہیں جن سے بجائے خود اس کی
 تصنیفات میں شان جدت پیدا ہو گئی ہے،

(۲) فلسفہ منطق کے متعلق اس زمانہ میں مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، فقہاء و محدثین کا
 گروہ یہ کہتا تھا کہ فلسفہ منطق کی تعلیم مطلق جائز نہیں، کیونکہ اس سے مذہبی عقائد میں ضعف پیدا ہوتا ہے، دوسرا
 فریق یہ کہتا تھا کہ فلسفہ عین دین ہے، اور شریعت کی وہی تعبیر صحیح ہے جو فلسفہ کرتا ہے، اس لیے کہ ہر ظاہر کا ایک باطن
 ہوتا ہے، شریعت ظاہر ہے اور فلسفہ باطن، شریعت فشر ہے اور فلسفہ مغز،

ابن رشد کے نزدیک یہ دونوں رائیں صحیح نہیں، اس بنا پر اس نے فصل المقال میں اس سوال کی زیر بحث قرار دیکر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلسفہ منطق کا سیکھنا نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و مستحب ہے، کیونکہ قرآن مجید میں خدا نے جا بجا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے، نیز کہیں کہیں یہ الفاظ آئے ہیں کہ فاعبروا یا اولی الابصار، یا فاعبروا یا اولی الالباب جن سے اس طرز استدلال کا وجوب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ عربی میں اعتبار و قیاس ہم معنی لفظ ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہاء اسی قسم کی آیتوں سے قیاس فقہی کا جو ازنا ثابت کرتے ہیں، جب ان آیتوں سے قیاس فقہی کا جو از نکلتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس برہان کیون جائز نہ ہو، لیکن قیاس برہانی کی شکل و ترکیب کا علم منطق و فلسفہ سے حاصل ہوتا ہے، فلسفہ اس کے مواد فراہم کرتا ہے اور منطق اس کی تشکیل و ترکیب کے متعلق ہدایتیں دیتی ہے، اسلئے اس اصول کی رو سے کہ مقدمہ فرض کا فرض اور واجب کا واجب ہوتا ہے منطق و فلسفہ کی تعلیم نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و فرض ٹھہرتی ہے، کسی علم کی ایجاد اور اس کے اصول و فروع کی ترتیب ایک فرد کے بس کی بات نہیں، علم و فن دونوں میں نشو و نما پاتے ہیں، اسلئے جو شخص اس وقت منطق و فلسفہ حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لئے ارسطو کی منطق کا سیکھنا ناگزیر ہے، اسی طرح جو شخص اس وقت علم ہیئت سے واقفیت پیدا کرنا چاہتا ہے اسی کے لئے بطليموس کی جغلیہ کا مطالعہ ضروری ہے، پس منطق و فلسفہ کی تعلیم اگر واجب ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ارسطو کی منطق اور بطليموس کی جغلیہ کا سیکھنا واجب ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ہر مصنف سے غلطیاں ہوتی ہیں، ارسطو اور بطليموس بھی غلطیوں سے پاک نہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ چند غلطیوں کی وجہ سے ہم ان کو نظر انداز کر دیں، ان یہ ضروری ہے کہ ان کے جو اصول ہماری شریعت کے خلاف ہیں ان کو ہم نہ مانیں، لیکن چند فروگزاشتوں کی بنا پر ان کو ضعف اعتقاد سمجھ لینا بھی سخت غلطی ہے،

عام خیال یہ ہے کہ فلسفہ سے لوگ گمراہ ہوتے ہیں اسلئے اس کا سیکھنا حرام ہے، لیکن ابن رشد پوچھتا ہے کہ نفع و ضرر کی متفاد استعداد سے دنیا کی کون چیز مستثنیٰ ہے؟ غذا کا تداخل اور اس کی کثرت سمہ میں بار

پیدا کرتی ہو، پس کیا اس بنا پر ہم یہ طبی قاعدہ مقرر کر سکتے ہو کہ تغذیہ طباً مضرب ہے؛ اصل یہ کہ میدی فلسفہ کی تعلیم کا لازمی نتیجہ نہیں، کیا صرف فلاسفہ میدیں ہوتے ہیں، فقہاء کبھی گمراہ نہیں ہوتے، حالانکہ یہ تجربہ بتاتا ہے کہ فلسفہ سے زیادہ فقہ سے میدی کی اشاعت ہوتی ہو، لیکن فرق یہ ہے کہ نصیحہ کی میدی پر اسکا جبہ و عمامہ پر وہ ڈالے رہتے ہیں، اس کی بد اخلاقیان ہمیشہ مذہبی رنگ میں ظاہر ہوتی ہیں، اسلئے عام لوگوں کی ادنیٰ نظر نہیں پڑتی۔ (۳) اس کے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہو کہ نصوص قرآنی میں تاویل جائز ہو یا نہیں؟ تاویل کے متعلق مسلمانوں

میں دو فرق تھے ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تھا، دوسرا جواز کا قائل تھا، جب تک محدثین کا معتزلہ سے مقابلہ رہا اوس وقت تک یہ بحث معمولی خیال کیجاتی تھی، لیکن سب سے پہلے محدثین کے گروہ دین اشاعرہ نے علمائے سلف سے اختلاف کی بنا دالی، سلف آیات متشابہات میں تاویل کو ناجائز سمجھتے تھے، اشاعرہ نے ان میں تاویل کی اور نہایت شد و حد سے کی، نتیجہ یہ ہوا کہ اشاعرہ کے اختلاف سے یہ مسئلہ معرکہ الارباغیا، بڑی بات یہ تھی کہ فلاسفہ اور علماء نے تاویل کے آدے شریعت کی شکنی شروع کر دی تھی، اس بنا پر ابن رشد کے زمانہ میں فلسفہ و مذہب کے باہمی تعلق کے مسئلہ کی طرح یہ مسئلہ بھی ارکان دین میں شمار کیا جاتا تھا، اور خالص کراہت میں تو ابن قسطلانی کے اثر کی وجہ سے اس کو خاص اہمیت حاصل تھی،

لیکن باوجود اس کے اب تک اس مسئلہ پر صرف کفری نظر ڈالی گئی تھی، یعنی دونوں فریقوں کے نزدیک جواز و عدم جواز کا مدار خود نصوص پر تھا، اشخاص و مخاطب کو اس میں کچھ دخل نہ تھا، تاویل کرتے وقت صرف یہ دیکھ لینا کافی خیال کیا جاتا تھا کہ مخاطب حارکہ اہل عرب یا مخاطب اصول عقلی نفس تاویل قبول کر سکتی ہے یا نہیں اگر اس کا پتہ چل جاتا تو تاویل ہی نفس کی تفسیر قرار پاتی اور ہر مسلمان کو تاویل ہی کی تلقین کی جاتی، اس سے کچھ بحث نہ ہوتی کہ مخاطب بھی یہ تاویل قبول کر سکتا ہو یا نہیں، اور اگر قبول کر گیا تو اوس کے اعتقاد پر کیا اثر پڑے گا،

ابن رشد پہلا شخص تھا جس نے ان پہلوؤں پر نظر ڈالی اور ایک تیسرا پہلو اختیار کیا، وہ یہ کہ تاویل

جن نصوص میں جائز ہے وہ بھی صرف ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو صاحب نظر اور راسخ فی العلم ہیں، عام لوگوں کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہیے اور اگر ادن کو آیت کے معنی میں شبہ لاحق ہو تو ادن کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ آیت متشابہات میں داخل ہے، جس میں کھوج کرنا شرع نے منع کیا ہے، ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عوام ان آیتوں کے حقیقی اور اصلی معنی نہیں سمجھ سکتے، اس لیے ادن کو اصلی معنوں کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار پر جرأت دلانا ہے، مثلاً اگر عوام سے یہ کہا جائے کہ خدا ہے مگر نہ کوئی اوس کا مقام ہے نہ جگہ ہے نہ ہمت ہے وہ قیامت کے دن دکھائی دے گا مگر وہ جسم نہیں ہے تو اس قسم کا دجو و ادن کے ذہن میں نہیں آسکتا، اس لیے یہ کتنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سرے سے ہے ہی نہیں،

(۴) اس بنا پر ابن رشد نے قدیم علم کلام خاص کر اشاعرہ پر سختی سے نکتہ چینی کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ کماطریقہ

کئی وجوہ سے غلط ہے،

(۱) سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اشاعرہ کا طریقہ عقلی نہ نقلی، نقلی اس لیے نہیں کہ وہ نصوص میں تاویل

کرتے ہیں اور محدثین کی طرح نصوص کے ظاہری معنی نہیں لیتے، عقلی اس لیے نہیں کہ جس قدر عقلی دلائل ادن کی کتابتوں مذکور ہیں منطق و فلسفہ کے معیار پر ٹھیک نہیں آتے۔

(۲) بہت سے عقلی مسائل کو ادنوں نے جمع علیہ بلکہ معیار اسلام قرار دیا حالانکہ حقیقت میں وہ ایسے

سطح پر ٹوکنا رہے کہ ابن رشد فلسفہ ارسطو کا پرستار ہے اور اسی کو وہ عقلی دلائل کا معیار خیال کرتا ہے، ورنہ متکلمین کا یہ بڑا احسان ہے کہ ادنوں نے فلسفہ کا رد کیا اور منطق کی دھجیان اڑا دیں افلاک و ہیولی کا ابطال، انکار مسببات، تحقیق زمان و مکان و حرکت وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن میں متکلمین کے خیالات فلاسفہ سے زیادہ اقرب الی الصواب ہیں، ہاں جہان جہان ادنوں نے محض عناوین بنا پر فلسفہ کا رد کیا ہے وہاں البتہ منطق و فلسفہ کے معیار بلکہ کامن سنس (فہم معمولی) کے فیصلوں سے وہ تجاوز کر گئے ہیں اور دراصل علم کلام میں بھی بات گرفت کی ہو شاید ابن رشد کا ارشاد بھی اسی جانب ہے،

تھے مثلاً مسئلہ حدوث و قدم عالم،

(۳۱) بہت سے عقلی مسائل کو انھوں نے ارکان دین میں شمار کر لیا، مثلاً مسئلہ نبوت اعراف

مسئلہ انکار مسببات وغیرہ،

(۴۱) جہان شریعت ساکت تھی وہاں انھوں نے غلط تادل کے ذریعہ سے شریعت میں اضافہ کیا، اور

جہان تادل کی گنجائش نہ تھی وہاں انھوں نے تادل کا دروازہ کھول دیا اور پھر آخر میں اپنے مختصرہ اصول کی بنا پر

وہ عقلی فیصلوں سے بھی انکار کرنے لگے، مثلاً شریعت میں صراحت کے ساتھ حد کی حیثیت سے انکار نہیں کیا گیا ہے

لیکن مشکلیں نے انکار کیا اور اس کے بعد رویت باری کے مسئلہ میں جب اپنے مزعومہ فیصلہ کی بنا پر ادن کو وقت

ہوئی تو وہ عقل کے معمولی فیصلوں کا انکار کرنے لگے،

(۵۱) لیکن ان غلطیوں سے بچنے کا اس کے نزدیک صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ اپنے مزعومہ اصول

و دلائل کے بجائے ہر مسئلہ میں قرآن مجید کو حکم قرار دیا جائے، یعنی یہ دیکھا جائے کہ قرآن مجید کس طرح اور کس

جد تک کسی خاص عقیدہ کی تشریح کرتا ہے اور اس پر کس طرح دلیلیں قائم کرتا ہے، جس حد تک قرآن مجید نے تشریح

کی جو بس اسی حد تک ماننا چاہیے، اور جن باتوں کا فیصلہ قرآن مجید نے نہیں کیا ہے یا جن کو مبہم رکھا ہے انھیں

ہم کو بھی اسی حالت میں رکھنا چاہیے، بڑی بات یہ ہے کہ تقدیر دلیلیں جو قائم کرتے تھے وہ اپنی طرف سے قائم کرتے

تھے یا اپنے مزعومہ اصول کی بنا پر قرآن مجید سے انکار استنباط کرتے تھے اور پھر اس صورت میں بھی صرف انھیں

آیتوں کو لیتے تھے جو مفید مدعا ہو تیں اور جو مدعا کے خلاف ہو تیں ادن کو ترک کر دیتے تھے، یا ادن میں تادل

لے مشکلیں کی جن غلطیوں کی جانب ابن رشد نے اشارہ کیا ہے ادن پر ابن تیمیہ در شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیفات میں تفصیل سے بحث

لیکن تمام مواد کو یکجا فراہم کرنے کے بعد صاف نظر آتا ہے کہ بعد کے لوگوں نے ان مسائل پر جو کچھ لکھا وہ زیادہ تر ابن رشد سے ماخوذ ہے، ابن رشد

کی یہ دونوں کتابیں گو مختصر ہیں لیکن نہایت جامع ہیں، یعنی جن باتوں پر ابن تیمیہ نے فہم جلد و نثر بحث کی ہے وہ سب ابن رشد

کی ان دو مختصر کتابوں میں آگئی ہیں،

کرتے تھے۔ بخلات اس کے ابن رشد نے مسائل عقائد پر جو دلیلین قائم کیں سب قرآن مجید سے اخذ کیں، اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت کیا کہ قرآن مجید کا یہ طرز استدلال محض عقلی نہیں ہے، بلکہ سراسر عقلی ہے ابن رشد کی اس موقع کی تقریر نقل کرنے کے قابل ہے، وہ کہتا ہے۔

”اگر کوئی پوچھے کہ معتزلہ اور اشاعہ کا طریقہ جب جمہور کی تعلیم کے لیے کافی نہیں تو پھر وہ کونسا طریقہ ہے جس کو صحیح سمجھنا چاہیے، تو ہم اس کا جواب یہ دینگے کہ تم متکلمین کے طریقوں کو چھوڑ کر صرف قرآن مجید کو پیش نظر رکھو تو تمام متکلمین حل ہو جائیں گی، گو کون کی تین قسمیں ہیں بعض لوگوں کے لیے ہر بات منطقی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، بعض صرف خطیبانہ انداز سے متاثر ہوتے ہیں اور بعضوں کے لیے صرف وعدہ و وعید کافی ہوتے ہیں، قرآن مجید چونکہ ایک معجزہ کتاب ہے، اور تمام جہان کی ہدایت کے لیے نازل ہوئی ہے اس لیے وہ ان تینوں طریقوں کی جامع ہے، ایک عامی بھی اس سے اسی طرح مطلب سمجھ لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، پس اس بنا پر جو شخص قرآن مجید میں بے موقع تاویل کرتا ہے وہ قرآن مجید کی حکمت نہیں سمجھتا، صحابہ کو دیکھو ان سے بڑھ کر تقویٰ و طہارت میں کون ہو سکتا ہے، باوجود اس کے جہاں تاویلوں سے انھوں نے قرآن مجید کو پارہ پارہ نہیں کیا، لیکن صحابہ کے بعد ایمانوں میں جتنی ضعف پیدا ہوا گیا اتنی نسبت سے تاویلوں کی اشاعت بھی ہونے لگی یہاں تک کہ اب شریعت بالکل منسوخ ہو کر رہ گئی، پس جو شخص شریعت کے بقوتوں سے پاک کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھ لے اور ایک ایک عقیدہ کے دلائل کو الگ الگ جمع کرے تاکہ قرآن مجید نے کوئی تعلیم دی ہے اس کو اسی حد تک رکھے اور کسی آیت میں حتی الامکان تاویل نہ کرے بجز اس صورت کے جب تاویل خود نص سے مفہوم ہوتی ہو کیونکہ قرآن مجید میں یہ تین خاصیتیں ایسی پائی جاتی ہیں جو اور کسی کلام میں نہیں ہیں، اول یہ کہ اس کے دلائل جس طرح اتنا ہی اور خطاب میں، یعنی عام آدمیوں کو اس سے تسلی ہو جاتی ہے، اسی طرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہیں، یعنی منطق کے معیار پر پورے اتر سکتے ہیں،

دوسرے یہ کہ وہ اس قدر صاف ہیں کہ تادیل کی ضرورت نہیں واقع ہوتی، تیسرے یہ کہ اگر تادیل و تفسیر کی ضرورت ہوتی بھی تو خود قرآن مجید ہی کی دوسری آیتوں سے مسئلہ صاف ہو جاتا ہے اور ہمیں کسی آیت کو اس کے ظاہری معنی سے پھیرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

پس اس لحاظ سے کہ ابن رشد کا طریقہ استدلال محض قرآن مجید سے ماخوذ ہے، اس کو تمام طریقین پر تفصیل ہے، محدثین کا بھی عموماً یہی طرز تھا، لیکن مشکل یہ تھی کہ وہ قرآن مجید کے طرز استدلال کو فلسفیانہ معیار پر جانچنے کے ناقابل تھے، حالانکہ قرآن مجید کا طرز استدلال عموماً سادہ اور فطری مقدمات پر مبنی ہوتا ہے، متکلمین کے جھگڑتے تھے اور سب کی غلطی یہ تھی کہ وہ پہلے اپنے ذہن میں چند اصول مقرر کر لیتے تھے اور اس کے بعد اپنے مقصد کے موافق قرآن مجید میں تادلین کرتے تھے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اسلام کے اصلی عقائد ان مزعومہ اصول کے پردہ میں چھپ کر رہ جاتے تھے، اور جن باتوں کی شریعت نے تعلیم نہیں دی یا جہان پر شریعت خود ساکت ہو گئی ہو وہ ان اصول کے تسلیم کر لینے کے بعد خود بخود ایک نیا عقیدہ نکل آتا تھا، ان تمام نقصانات کی جزئیت یہ بات تھی کہ ان تمام فرقوں نے قرآن مجید کو پس پشت ڈال دیا تھا، اور اپنے مزعومہ اصول کے پیچھے قرآن میں تحریف کر دی تھی،

ابن رشد نے جو طریقہ بتایا ہے اس پر عمل کرنے سے یہ تمام نقصانات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں، چنانچہ اس پر عمل کرنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ شریعت نے جن موقوفوں پر سکوت کیا ہے وہ ان ہم نص کی پابندی کرنے سے اختراع و بدعت کے گناہ سے بچے رہتے ہیں، یہ عجیب بات ہے کہ متکلمین نے جس بنیاد پر اتنی بڑی عمارت کھڑی کی تھی آخرین وہ خود ہی اس عمارت کے ڈھانے اور اس بنیاد کے کمزور کرنے کے مجرم ہوتے ہیں، ہر مذہب والے کا یہ پہلا اعتقاد ہوتا ہے کہ انسان کی عقل حقائق اشیاء کی گروہوں کو نہیں کھول سکتی ورنہ اگر خود اس کی عقل ہی کافی ہو تو نبوت کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے، اس سے آگے بڑھنے کی

ہم ہمت نہ کریں، بلکہ اس پر اگر کھسم اس ذات کا دامن پکڑ لیں جسے ہم نے نبی تسلیم کیا ہے، اب اس کے بعد ہم کو یہ حق نہیں رہتا کہ اس کے کلام میں کھوج کریں اور کرید کرید کر کے وہ بھی نبی باتیں پیدا کریں جن کی حقیقت تک ہماری عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ متکلمین کو ابتدائے قرآن مجید کو آگے رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن آخر میں وہ خود اس کو پیچھے چھوڑ کر آگے نکل جاتے ہیں،

ایک بڑی خرابی یہ تھی کہ مسلمان جب تک عقلی علوم سے بے بہرہ رہے اس وقت تک وہ عقلی دلائل سے بے نیاز تھے، لیکن جب ادون میں معقولات کا مذاق پیدا ہوا تو اس وقت اجنبی اثرات کی وجہ سے ادون کو یہ غور کرنے کا موقع نہیں ملا کہ خود قرآن مجید میں جو دلیلین مذکور ہیں وہ بھی منطق کے معیار پر پوری اور ترقی ہیں یا نہیں، ابن رشد پہلا شخص ہے جس نے قرآن مجید پر منطقی حیثیت سے نظر ڈالی، ابن رشد کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ قرآن مجید کے دلائل منطق کے معیار پر پورے اترتے ہیں، لیکن اس سے یہ سمجھنا سخت غلطی ہے کہ منطق یونان کے معیار پر پورے اترتے ہیں، یونانیوں کی منطق چند غلط مسلمات اور لفظی مباحث کے مجموعہ سے عبارت ہے، قرآن مجید میں مباحثات کی قسم کا کوئی تقضیہ نہیں ہے، قرآن مجید میں قیاس اترانی کی کوئی مثال نہیں مل سکتی، قسم ان مجید میں کسی چیز کی تعریف جنس و فصل سے نہیں کی گئی ہے، یونان البتہ جہاں کہیں استدلال کیا گیا ہے تو قیاس تمثیل سے استدلال کیا گیا ہے، منطقین اگر تمثیل کو ناکافی سمجھتے ہوں تو تمحیص کیونکہ منطق کا اصلی معیار یونانیوں کی منطق نہیں بلکہ وہ منطق ہے جس پر عقل سلیم عمل کرتی ہے، قرآن مجید کے امثال، قرآن مجید کے تشبیہات، قرآن مجید کے دلائل و براہین، قرآن مجید کی تسنیں، غرض قرآن مجید کی ہر وہ آیت جس کے اندر دلیل کا شائبہ پایا جاتا ہے اس کی بنا عقلی استدلال پر جو نہ کہ منطق یونان کے معیار پر،

پس جو شخص ابن رشد کی اس بیش قیمت ہدایت پر عمل کر کے علم کلام کا نیا خاکہ تیار کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھ لے اور قرآن مجید کے عقائد کو مع ان کے دلائل و براہین کے

الگ الگ لیتا جائے اور اس کے بعد یہ غور کرے کہ قرآن مجید نے استدلال کیا کیا طرز رکھا ہے اور عقیدہ کی وہ کمان تک تعلیم دینا چاہتا ہے، قرآن مجید کے استدلال پر غور کرتے وقت یہ پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ منطق یونان کے معیار پر اون کو نہ جانچے بلکہ اپنے دل میں کیسوی پیدا کر کے محض ایک سادہ مزاج انسان کی طرح یہ غور کرے کہ وہ خود اگر واقعات کو جمع کر کے استدلال کرتا تو کس طرح کرتا اور اگر وہ خود اس مسئلہ پر غور کرتا تو کس حد تک پہنچ سکتا تھا، غور و فکر کے اس طریقہ میں بڑا مشکل مسئلہ اصطلاحات کا ہے، قرآن مجید میں فلسفیانہ اصطلاحات مذکور نہیں، لیکن مذہب پر عقلی حیثیت سے غور کرنے میں کسی خاص اصطلاح کی پابندی کی کیا ضرورت ہے؟ اصل مطلب سے سروکار رکھنا چاہیے، قدیم فلاسفہ کی طرح باریک بینی اور نکتہ ریزی کی ضرورت نہیں، خود نفس خیالات کی ترتیب اور اون کے تسلسل پر نظر رکھنا ضروری ہے، نیز یہ خیال بھی رکھنا لازمی ہے کہ قدیم فلاسفہ کی طرح خیالات کی بنا محض قیاسی اور فرضی نہ ہو، بلکہ سادہ فطرت انسان کی طرح واقعی اور استقرائی ہونا چاہیے، غرض وہ تمام مخالطات جو متکلمین و فلاسفہ کے طرز استدلال کی جان تھے اون کو اپنے دل سے نکال کر محض قرآن مجید کے دلائل فلسفیانہ صورت میں اگر مرتب کیے جائیں تو اس مجموعہ سے ایک ایسا علم کلام تیار ہو سکیگا جو نقل و عقل دونوں کے مطابق ہونے کے علاوہ فرقہ و اسلامیات سے بھی پاک ہوگا، اور اگر زمانہ حال کے فلسفہ و سائنس سے بھی مدد لی جائے تو کیا عجب ہے کہ یہ اس مذہب فطرت کی ضرورت کو پورا کر دے جس کا خاکہ کانٹ اور دیگر فلاسفہ یورپ نے تیار کیا ہے،

(۲)

ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ

ابن رشد کا یہ دعویٰ ہے کہ اس کے علم کلام کی بنا قرآن مجید پر ہے اسلئے ہمیں ایک ایک مسئلہ کو

انگ انگ لیکر دیکھنا چاہیے کہ ابن رشد کا یہ دعویٰ کہاں تک صحیح ہے، ابن رشد کو ارسطو کی تقلید کی وجہ سے قدم عالم کے مسئلے میں بہت غلط تھا، لہذا سب سے پہلے ہم اسی مسئلہ میں اس کے خیالات جانچتے ہیں،

(۱) مسئلہ قدم عالم

عموماً تمام مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عالم حادث ہے، یعنی پرودہ عدم سے ایک مدت کے بعد عالم وجود میں آیا ہے، لیکن فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم اگرچہ مخلوق ہے، مینے خدا نے اس کو پیدا کیا ہے، تاہم وہ علت العلل یعنی خدا کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہے، اور ہمیشہ رہیگا، وجہ اختلاف یہ ہے کہ اہل مذاہب کے نزدیک مخلوقیت کے لئے ابتدا لازمی ہے، فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، چنانچہ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ مشکلیں اسلام نے اس کو مذاہب کی بنا قرار دیکر یہ فیصلہ کیا کہ قدم عالم کا خیال وجود باری کے عقیدہ کے خلاف ہے، اور کم از کم خالقیت باری کے عقیدہ کو تو ضرور منافی ہے، اشاعرہ کو اس رائے پر بڑا اصرار تھا، ابن رشد نے چونکہ اشاعرہ سے مقابلہ کیا ہے اسلئے وہ اپنی کتابوں میں جا بجا اس مسئلہ پر رائے زنی کرتا ہے،

عام طور پر مشکلیں اسلام نے اس پر غور نہیں کیا تھا کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے اس اختلاف کا کوئی نتیجہ بھی ہے، ابن رشد نے سب سے پہلے اس پیچیدگی کو صاف کیا اور اس کے بعد سب کو نظر آنے لگا کہ اس مسئلہ کو اسلام کی بنا قرار دینا غلط ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصل میں فلاسفہ اور مشکلیں کے اختلاف کا کوئی حاصل نہیں حقیقت یہ ہے کہ عالم کائنات تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے، واجب یا خدا، تعالیٰ، ممکنات بحیثیت انفرادی، اور ممکنات بحیثیت مجموعی، ان تینوں میں سے باری تعالیٰ کے متعلق کسی کا یہ خیال نہیں کہ اس کو کسی نے پیدا کیا ہے، یا اس کے وجود کی کوئی ابتداء ہے، اسی طرح ممکنات بحیثیت انفرادی مینے موالید ثلثہ کے متعلق بھی سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے ہر ایک چیز تدریجاً پرودہ عدم سے عالم وجود میں آئی ہے، اب رہا عالم بحیثیت مجموعی، مینے موجودات کا لگاتار سلسلہ تو اس میں بظاہر تین وصف

نظر آتے ہیں، یعنی یہ کہ اس سارے مجموعہ کو خدا نے پیدا کیا ہے، زمانہ کا وجود اس سے الگ اور اس پر مقدم نہیں ہے بلکہ زمانہ بھی نخلہ موجودات کے ایک ہے، نیز یہ کہ اس کی تخلیق کسی مادہ سے نہیں ہوئی ہے کیونکہ مادہ خود اس سلسلہ کی پہلی کڑی ہے، تشکیل تسلیم کرتے ہیں کہ زمانہ سلسلہ کائنات پر مقدم نہیں ہے، پھر وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مستقبل میں یہ سلسلہ کائنات غیر متناہی ہے، یعنی بہشت و دوزخ اور اون کے ساکنین ہمیشہ باقی رہینگے، البتہ صرف ماضی میں اون کو اختلاف ہے، یعنی اکثر فلاسفہ کے برخلاف وہ سلسلہ کائنات کی ابتدا کے قائل ہیں، فلاسفہ اور متکلمین دونوں کے خیالات بجائے خود واقعیت پر مبنی ہیں، کیونکہ سلسلہ کائنات مستقبل کے اعتبار سے وجود باری سے مشابہت رکھتا ہے، یعنی جس طرح وہ غیر متنتی ہے اسی طرح یہ بھی غیر متنتی ہے، اور ابتدا کے اعتبار سے اسکو موالید ثلثہ سے مشابہت ہے، پس اس بنا پر جو شخص اس کی قدامت کی حیثیت پر نظر کرتا ہے وہ اس کو قدیم کہتا ہے اور جس کی نظر حدوث کی حیثیت پر پڑتی ہے وہ اس کے حدوث کا قائل ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ سلسلہ کائنات نہ محض حادث ہے اور نہ محض قدیم بلکہ اس میں دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں اسلئے متکلمین اور فلاسفہ دونوں کے فیصلے اس بارہ میں یکطرفہ اور ناقابل قبول ہیں،

اب اگر نصوص قرآنی پر غور کیا جائے تو ان سے بھی دونوں طریقوں کے فیصلوں کی تائید نہیں ہوتی، قرآن مجید میں خدا نے جا بجا مخلوقات کے طریقہ پیدائش اور اون کے نشو و نما پر توجہ دلائی ہے، لیکن کہیں یہ صراحت نہیں کی کہ نفس سلسلہ کائنات غیر مستمر ہے، بلکہ اس کے برعکس قرآن مجید میں ایسے اشارات موجود ہیں جسے پتہ چلتا ہے کہ کائنات کا سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوتا مثلاً خدا کہتا ہے **وَالَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ يَأْتِلُّ تَرْتُّبًا** استوی الی السماء وہی دخان فقال لها وللارض انبتا طوعا وادعاً قالتا انبتا طالعین یا مثلاً ان السماوات والارض کانتا ساطقتا ففققناهما وجعلنا من الماء کل شیء حی، ان آیتوں سے صاف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وجود کے پہلے کوئی اور وجود تھا اور کائنات کا سلسلہ کسی وقت بند نہ تھا، اس کے علاوہ ان آیتوں سے

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عالم کی تشکیل مادہ کے ذرات سے ہوئی ہو جو فضائیں اور ہوا و ہر شے مشتمل ہے،

غرض حاصل یہ کہ قرآن عیدین کہیں صراحت نہیں ہے کہ عالم کسی وقت معدوم محض بھی تھا، پس اس بنا پر متکلمین کے خیالات نص قرآنی کے مطابق نہیں اور اپنی عادت کے موافق اس مسئلہ میں بھی اوتھون نے تاویل کی ہے اور لطف یہ ہے کہ متکلمین اپنے فیصلہ کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اگر واقعہ میں ان کے فیصلہ کے اجماع ہو گیا ہو تو نص کے خلاف کوئی اجماعی فیصلہ قابلِ ساعت نہیں اور اگر نہیں ہوا ہے تو ان کا فیصلہ بلا دلیل ہے

(۲) مسئلہ وجود باری

عام طور پر فلاسفہ یونان نے تسلیم کیا ہے کہ سلسلہ عالم منتهی ہے، اور اس کی ایک علت ہے جس نے

ابن رشد کا یہ فیصلہ گویا ایک مینی پر مبنی ہے، تاہم بحیثیت مجموعی ناقابلِ قبول ہے۔ بے شبہ قرآن سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ سلسلہ کائنات غیر منقطع ہے، زمانہ حال کے سائنس نے بھی یہ فیصلہ کیا ہے کہ عالم کی موجودہ ترتیب و نظام کے پیشتر ذرات مادی بصورتِ دھان جس کو وہ مینولا یا ضبابہ کہتے ہیں فضائیں اور ہوا و ہر شے مشتمل تھے، اس کے بعد اُن میں خود بخود ترکیب پیدا ہوئی اور اس ترکیب سے سب سے پہلے نظام فلکی کا ظہور ہوا جس میں کرہ ارض بھی شامل ہے۔ مندرجہ بالا آیت نمبر ۲ ٹھیک سائنس کے اس نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے بظاہر ابن رشد کا فیصلہ زمانہ حال کے سائنس اور قرآن دونوں کے مطابق نظر آتا ہے۔ لیکن ایک فلسفی جب اس بات پر غور کرے گا کہ یہ ذرات مادی خود کیسے پیدا ہو گئے تو فلسفہ و حدیث کی شاخ روحانیت کی جانب سے اس کو صرف ایک ہی جواب ملے گا وہ یہ ہے کہ خدا نے ان کو پیدا کیا ہے، یعنی یہ کہ ذرات مادی ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد عالم وجود میں آئے ہیں اور یہ ٹھیک متکلمین کا آخری جواب ہے۔ پس اس بنا پر اگر آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ اس وجود کے پہلے بھی کوئی وجود تھا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ سلسلہ کائنات پر عدم کبھی طاری نہ تھا، زیادہ سے زیادہ اس سے صرف یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ عالم کا موجودہ نظام عدم سے وجود میں نہیں آیا ہے۔ اور صرف اتنا ثابت ہونے سے متکلمین کے دعویٰ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اس کو پیدا کیا ہے، ارسطو کی دلیل یہ تھی کہ عالم متحرک ہے اور ہر متحرک کے لئے ایک محرک کا وجود لازمی ہے، اسلئے عالم کا بھی ایک محرک ہو گا جو عالم کے سلسلہ میں داخل نہ ہو گا، یہی محرک خدا یا علت العلل ہے، اس دلیل کی بنا اس بات پر تھی کہ کسی چیز میں خود بخود حرکت نہیں پیدا ہو سکتی، اسلئے خارج از عالم کوئی محرک ہونا چاہیے، لیکن یہ محض ارسطو کا ادعا ہے، ایک دہریہ ثابت کر سکتا ہے کہ حرکت ذرات مادی کا خاصہ ہے، اور اس بنا پر خود بخود مادہ حرکت کرنے لگا، غرض اس دلیل سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ محرک عالم خارج از عالم کیونہا متکلیف اسلام نے اس مقم کی وجہ سے ایک دوسری دلیل قائم کی لیکن یہ دلیل سمجھنے کے لئے مقدّمات ذیل ذہن نشین رکھنا چاہئیں،

(۱) عالم اعیان و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ دونوں حادث ہیں یعنی یہ کہ پروردہ عدم سے وجود میں آئے ہیں،

(۲) اعراض کا حدوث ظاہر ہے سکون کے بعد حرکت اور حرکت کے بعد سکون کی پیدائش روزمرہ کا مشاہدہ ہے، لیکن اعیان کے حدوث کی وضیح یہ ہے کہ ان کے ساتھ اعراض کا پایا جانا ضروری ہے مثلاً ہر جسم متحرک ہو گا یا ساکن اور یہ دونوں عرض حادث ہیں،

(۳) جو چیز حادث کا محل ہو وہ خود حادث ہوتی ہے لہذا اعیان بھی حادث ہیں،

یہ مقدّمات تسلیم کرنے کے بعد وہ دلیل یوں قائم کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے لہذا اس کا کوئی پیدا کر نیوالا ہو گا اور وہی خدا ہے۔ لیکن جیسا کہ ابن رشد نے لکھا ہے یہ دلیل بھی خدشوں سے خالی نہیں، ابن رشد نے جو خدشے وارد کئے ہیں وہ سب گویا ہمارے نزدیک قابل قبول نہیں کیونکہ ان کی بنیاد فلسفہ کے اصول پر ہے اور متکلیفین یہ اصول تسلیم نہیں کرتے، لیکن ایک خدشہ ضرور قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اس کا ثبوت کیا ہے کہ جو چیز ہمیشہ اعراض کا محل ہے وہ حادث ہوگی، ایک معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی چیز پر پے درپے اعراض کا درود ہوتا ہو تو اس میں کیا حرج ہے، یہ اعراض متشکک حادث ہونگے، لیکن نفس محل حادث نہ ہو گا وہ قدیم ہو گا اور الی غیر النہایت

پے دیے اعراض کا رد و محال نہیں۔

یہ اعراض تو ہی تھا اسلئے متکلمین نے دوسری صورت اختیار کی، یعنی ایک طرف تو انھوں نے تعاقب اعراض کا انکار کر دیا اور دوسری جانب انھوں نے متعدد دلیلین اس بات پر قائم کیں کہ سلسلہ کائنات غیر متناہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو معترض کا شبہ آپ سے آپ رفع ہو جاتا ہے، لیکن متکلمین کی یہ کوششیں کوہ کنکن کاہ برآوردن کی مصداق ہیں، پہلا دعویٰ تو ادعای محض ہے اور دوسرا دعویٰ بھی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس دعویٰ پر جو دلیلین قائم ہیں وہ دعویٰ سے زیادہ محتاج ثبوت ہیں،

غرض متکلمین کے یہ سب دلائل حیب بوقت ہو گئے تو اساعرہ نے ایک نئی دلیل ادا قیام کی جس کی بنا اس بات پر تھی کہ عالم ممکن یعنی جائز العدم و جائز الوجود ہے اسلئے ایک شخص درج کا محتاج ہے اور شخص و مرجع خدا ہے، لیکن یہ دلیل پہلی دلیل سے بھی زیادہ ناقابل تسلیم ہے اور جو شبہ اس پر وارد ہوتے ہیں انکا جواب متکلمین کے بس سے باہر ہے، بجز اس کے کہ کامن سنس کے فیصلوں سے انکار کر دین یا مقدمات دلیل کے ثابت کرنے کے لئے طول طویل دلائل ایجاد کر کے بحث و مناقشہ کا دروازہ کھول دین،

غرض متکلمین نے جتنی دلیلین وجوہ باری پر قائم کی ہیں وہ علاوہ اس کے کہ منطقی بلکہ کامن سنس کے معیار پر پوری نہیں اترتیں عام لوگوں کی سمجھ سے بھی باہر ہیں اور اسلئے ان کو کفر و اسلام کی کسوٹی قرار دینا سخت غلطی ہے، علاوہ برین ان دلیلوں سے صرف ایک علت العلل یا مخصوص ذبح کے ایک اچٹے سے خیالی وجود کا

سہ چنانچہ متاخرین میں ایک نئی بحث یہ پیدا ہو گئی کہ افتقار علت کی بنا عالم کا حدوث ہے یا امکان اور اس بحث نے یہاں تک طول کھینچا کہ اس پر عظیم ترین کلمہ ڈالی گئیں، لیکن ان تمام مباحث کی خیالی بحثوں سے زیادہ وقت نہیں کیونکہ انکی بنا فلاسفہ کے اس غلط خیال کے تسلیم کرنے پر ہے کہ امکان ایک واقعی حقیقت ہے یہاں تک کہ اس اصول کی بنا پر فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جو وحشی کے پہلے بھی امکان پایا جاتا ہے حالانکہ یہ بات ایک معمولی سمجھ کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ امکان واجب و غیر محض خیالی مفہیم میں جو شے کے وجود کے بعد انسان کے ذہن میں آئے ہیں جو شے کے پہلے امکان کا جو کسے ہو سکتا ہے پس بنا بر عالم امکان کا فیصلہ کرنے کا گناہ یا جو ممکنات ظاہر کے ممکنات کا وجود اس وقت تک نہیں اور خدا کا وجود تو ایسی خود قابل بحث ہے،

ثبوت ہوتا ہے جو فلاسفہ کے خیالی واجب الوجود سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، بخلاف اس کے قرآن نے جو دلیلیں قائم کی ہیں وہ سادہ و مبسوطہ مقدمات پر مبنی ہیں جسے وحشی سے وحشی انسان بھی اسطرح تسکین حاصل کر لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، ان میں کوئی طول طویل مباحث نہیں، کچھ لفظی و اصطلاحی بحثیں نہیں، اور نہ ویسے غامض مقدمات ہیں، جیسے فلاسفہ اور متکلمین کی دلیلوں میں ہوتے ہیں، اس کے علاوہ دوسرا وصف جو ان میں پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مقدمات سب کے یقینی ہیں جن پر مزید استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں، ان تمام باتوں کے علاوہ بڑی بات یہ ہے قرآن کی دلیلوں سے خود بخود ویسے خدا کا ثبوت نکل آتا ہے جو قادر و رحیم و دانا اور یکہ و تنہا ہے، بخلاف فلاسفہ کی دلیلوں کے کہ ان سے محض ایک خیالی خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے جو مزید تفصیل کے بعد کچھ نہیں رہتا اور نہ اس کے ان اوصاف کا حال معلوم ہوتا ہے جو ایک واقعی خدا کے شایان شان ہیں بلکہ ان سے محض ایک ایسے وجود مطلق کا ثبوت ہوتا ہے جو حالت اطلاق میں نہ یہ ہوتا ہے نہ ایسا ہے نہ ویسا اور پھر سب کچھ ہے اور کچھ بھی نہیں اور ظاہر ہے کہ ایسا خدا مذہب کے کس کام کا،

قرآن میں جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں وہ ابن رشد کے خیال میں دو طرح کی ہیں ایک کا نام اس نے دلیل عنایہ رکھا ہے اور دوسری کا دلیل اختراع، پہلی دلیل کی تقریر یوں کی ہے کہ انسان کے علاوہ تمام کائنات انسان کے فائدہ کے لیے بنائی گئی ہے، اور یہ بات بغیر اس کے حاصل نہیں ہو سکتی تھی کہ کسی مرید و عالم سستی نے اون کو پیدا کیا ہو، غرض اس دلیل کی بنیاد کائنات کے جاننے پر ہے اس لیے خدا نے اکثر جگہ آسمان و زمین کی چیزوں میں غور و تدبر کا حکم دیا ہے تاکہ اس ذریعہ سے اون کے صفات کا علم حاصل ہو، اسی طرح دلیل اختراع کی تقریر یہ ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں عدم سے وجود میں آئی ہیں اور ظاہر ہے کہ عدم سے وجود میں لانے کے لئے کسی موجد کی ضرورت ہے، اور وہ خدا ہے، حاصل یہ کہ قرآن مجید کے استدلال کی بنیاد اس اذعان پر ہے جو کائنات میں غور و تدبر کرنے سے انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے ان دلیلوں سے عوام اور علماء و دونوں کو تسکین حاصل ہوتی ہے، گو کائنات کے غور و تدبر میں دونوں کی حالت یکساں نہیں ہوتی، مگر یہ علم جس قدر زیادہ ہو گا

اسی نسبت سے اس اذعان میں بھی مزید قوت ہوگی علما کا اذعان ادن کی کمال واقفیت کی بنا پر زیادہ قوی ہوتا ہے اور عوام اپنی کم علمی کی وجہ سے محض تسکین قلبی حاصل کرتے ہیں۔

(۳) مسئلہ صفات باری

اس مسئلہ میں دو بحثیں ہیں ایک یہ کہ شرع نے تنزیہ و تشبیہ کے کیا اصول بتائے ہیں دوسرے یہ کہ اس بارے میں متکلمین کی بدعتوں کا کیا درجہ ہے؟

بات یہ ہے کہ انسان میں جو اشرف المخلوقات ہے، بہت سے وصف پائے جاتے ہیں جن میں سے بعض محض کمال ہیں، بعض محض نقص ہیں، اور بعض میں دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں، اسی بنا پر انسان کی عقل علی کا فیصلہ یہ ہے کہ خالق کو مخلوق سے برتر ہونا چاہیے، اسلئے مخلوق کے صفات نقص سے خالق یقیناً مبرا ہوگا، لیکن مخلوق کے جسے کمال کے وصف ہیں وہ بھی خالق میں برتر و اشرف حیثیت سے پائے جائیگے، تاکہ خالق میں نقص کا شائبہ تک نہ آنے پائے قرآن مجید نے اس اصول کی جانب بار بار اشارہ کیا ہے، چنانچہ ایک مقام پر جو افعیٰ یخلف لمن لا یخلف یا لیس کے مشلہ شے پس اس اصول کی بنا پر حسب ذیل اوصاف خالق میں ضرور پائے جانے چاہئیں، مگر اسی شرط کے ساتھ مخلوق سے خالق کو مشابہت نہونے پائے، مثلاً صفت علم صفت حیات صفت قدرت صفت ارادہ صفت سمع و بصر صفت کلام، لیکن اس کے خلاف

سے وجود باری پر قرآن میں جو استدلال کیا گیا ہے اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں در نہ بتلانے کی بات یہ تھی کہ اس باب میں قرآن کی دلیلین متفق کے معیار پر بھی پوری اورتی ہیں، ابن رشد کا یہ خیال صحیح نہیں کہ قرآن کی دلیلین انہیں دو طرح کی قسموں میں منحصر ہیں، قرآن مجید میں اکثر جگہ عالم کی ترتیب و تناسب سے بھی وجود باری پر استدلال کیا ہے اور حقیقت میں بھی ایک استدلال ہے جو اس وقت سے لیکر اس وقت تک ناقابل تردید تسلیم کیا گیا ہے، یہاں تک کہ حکماء جو رب نے بھی آخری فیصلہ یہ کیا ہے کہ وجود باری اس استدلال سے بہتر کوئی استدلال نہیں ہو سکتا چنانچہ متاخرین فلاسفہ جو رب نے اس دلیل کی تفسیر کرنے کے بعد اسکی منطقی حیثیت بھی بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ اس کی شکل و صورت طرق استقراء میں سے طریق طرد و منطق ہوتی ہے،

حسب ذیل صفات نقص سے باری تعالیٰ مبرا ہوگا، صفت موت، صفت نوم، صفت نسیان، وخطا پذیری وغیرہ،
مشکلیں خدا کے صفات کے مسئلہ میں حذف و اضافہ، تاویل و تعبیر، تغیر و تفصیل اور حصہ و تعین کے مرکب
ہوتے ہیں، ابن رشد نے اس پر دلیرانہ نقد کیا ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہے:۔

(۱) مشکلیں کی پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ صفات قدیمہ و صفات حادثہ کی تفصیل کرتے ہیں حالانکہ اس کا کوئی
ثبوت نہیں،

(۲) دوسری غلطی مشکلیں کا یہ ایجاد کردہ سوال ہے کہ خدا کے صفات عین ذات ہیں یا زاید از ذات،
فلاصفہ اور معتزلہ عین ذات ہونے کے قائل ہیں اور اشاعہ کہتے ہیں کہ نہ وہ عین ذات ہیں نہ زاید از ذات،
اشاعہ کا یہ قول اپنی لاعلمی کا اظہار نہیں ہے، بلکہ معتزلہ کی طرح ایک تعین ہے، بہر حال اشاعہ کی مراد یہ ضرور
ہے کہ خدا کے صفات کسی زاید از ذات حقیقت کا نام ہیں جو ذات سے الگ ہے، مگر اس سے منفاک نہیں ہوتی،
بن رشد کہتا ہے کہ کیا جمیعت کے معنی اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہیں کہ ایک حامل اور ایک محمول الگ الگ ہوں
اس کے علاوہ نصاریٰ بھی تو اسی طرح گمراہ ہوئے، لیکن ان تمام باتوں کے علاوہ اگر اس پر غور کیا جائے کہ
شریعت اس بارے میں ساکت ہے تو اس بنا پر اشاعہ اور معتزلہ دونوں اس بات کے لازم ٹھہرتے ہیں کہ

۱۔ ابن رشد نے صفات کمالیہ کی تعین جو کی ہے غالباً اس سے حصر مراد نہیں، کیونکہ قرآن مجید میں ان صفات کمالیہ کے
علاوہ اور بھی صفات کمالیہ کا ذکر آیا ہے، مثلاً غضب، عجز، رضا، مقت، منفرة، علم، حکمت، وغیرہ، اس کے علاوہ ان
صفات میں باہم کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے نہ قدم و حدوث کی اور نہ کسی اور طرح کی علاوہ میں جس طرح یہ سات صفات کمالیہ
مشابہ یعنی انسان کی سمجھ سے باہر ہیں اسی طرح دوسرے صفات بھی، اس بنا پر ان سات صفات کمالیہ کو جو ابن رشد نے ذکر
کے ہیں دیگر صفات کمالیہ سے کوئی امتیاز نہیں ہے ۲۔ ابن رشد کا یہ قول صحیح نہیں کیونکہ اشاعہ ان صفات کو خدا کی ذات
غیر منفاک مانتے ہیں، اور نصاریٰ کے انائتم لہ خدا کی ذات منفاک ہو گئے، یہاں تک کہ ان میں سے ایک کا مستقل وجود مسیح میں
سرے کا روح القدس میں اور تیسرے کا خدا میں ظاہر ہوا،

شریعت میں انھوں نے اضافہ کیا، یعنی بالفاظ دیگر اشاعرہ اور معتزلہ دونوں میں سے کوئی بھی اس مسئلہ میں شریعت کے جادہ مستقیم پر قائم نہیں رہا،

(۳) دوسری غلطی یہ ہو کر تشبیہ و تنزیہ کا جو اصول قرآن نے بتایا ہو اسے مشکلیں نے مرعی نہیں رکھا، اور بعض ایسے سلبی صفات خدا کے لیے ثابت کیے جو اس اصول کے خلاف تھے یا اس پر منطبق نہیں ہوتے تھے،

(۴) مشکلیں نے خدا کی حمیت کا انکار کیا حالانکہ شریعت اس بارے میں ساکت تھی، بلکہ قرینہ سے اثبات کا پہلو نفی کے پہلو سے زیادہ قوی نظر آتا ہو، مثلاً خدا نے وجہ دید کا اثبات کیا ہو، لیکن سچی بات یہ ہو کہ ہمیں حمیت کا

نہ سرے سے انکار کرنا چاہیے اور نہ اثبات اور اگر کوئی پوچھے تو یہ کہہ دینا چاہیے ”لیس کشفہ شی“ اور اس کے چند دہن نہ خدا کی حمیت کا انکار نہ کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوتا ہو، اور نہ نقلی سے اور جو دلیلیں مشکلیں نے قائم

کی ہیں وہ منطوق کے معیار سے بھی گری ہوئی ہیں، اور شریعت سے بھی اون کی تائید نہیں ہوتی،

(۵) جمہور کے ذہن میں کسی ایسے موجود کا تحمل پیدا نہیں ہو سکتا جو جسم نہ ہو،

(۶) بڑی بات یہ ہو کہ اگر حمیت کا انکار کر دیا جائے تو پھر بہت سی باتوں کا انکار کرنا پڑے گا، مثلاً

قیامت کے روز رؤیت باری کا،

(۷) اس کے علاوہ اگر حمیت کا انکار کر دیا جائے تو حدیث میں قیامت کے جو حالات مذکور ہیں کہ

خدا عرض پر اس طرح تنگی ہوگا وغیرہ انکا بھی انکار کرنا پڑیگا اور اس طرح ساری شریعت اُدل یا محرت

ہو کے رہ جائیگی اور قیامت کی اس تفصیل سے تہویل وغیرہ کا جو فائدہ حاصل ہوتا ہو وہ بھی جاتا رہیگا،

یہی وجہ تھی کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجال کے حالات کے بیان میں اس کی شناخت بتائی تو یہ

کہا کہ ان ربکم لیس باعدوئہم انہم کہانہ وھو جسم واللہ لیس مجسمہ“ غرض شریعت کی تمام تصریحات

یہ کہیں تہ نہیں چلتا کہ اس نے خدا کی حمیت سے انکار کیا ہو،

(۸) سلف خدا کی جہت کے قائل تھے معتزلہ نے سب سے پہلے اس کا انکار کیا اور پھر اشاعرہ نے

مقرر کی تائید کی، حالانکہ ظاہر شریعت کل کی کل خدا کی جہت کے تسلیم کرنے پر مبنی تھی، فرشتہ آسمان سے وحی لیکر آپ کے پاس آتا ہے، آپ آسمان پر تشریف لجاتے ہیں اور آخر میں خدا سے باتیں ہوتی ہیں، خدا عرش پر جو سب سے اوپر پر متکفل ہوتا ہے، غرض اس طرح کی تصریحات سے شریعت کا کوئی حصہ خالی نہیں، مشکلیں کہتے ہیں کہ جہت کے تسلیم کرنے سے خدا کی حمیت بھی ماننا پڑے گی، لیکن نہ اس میں کوئی حرج ہے اور نہ اس میں کوئی نقصان ہے، اس کے علاوہ جہت کے لیے حمیت کچھ لازم بھی نہیں ہے، حاصل یہ کہ شریعت سے جہت کا انکار کہیں بھی مفہوم نہیں ہوتا،

لیکن اب ابن رشد کے اس تمام نقد و تبصرہ کے پڑھ جانے کے بعد خود فیصلہ کر دو کہ کیا محدثین سلفوں کے اس سے زیادہ کچھ اور بھی خیالات تھے؟

(۴) مسئلہ جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ فلاسفہ کے درمیان ہمیشہ سے معرکہ آرا رہا ہے، میسون صدی کے پیشتر جب اس قسم کے مسائل عموماً مادی منطق سے حل کیے جاتے تھے اس مسئلہ میں دو فریق تھے، لیکن اب طبیعیات کی ترقی و قانون توارث کے اہم مادی و نفسی اکتشافات نے مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہے اور اب علمی حیثیت سے ہر کا مذہب تسلیم کر لیا گیا ہے جو کچھ لٹیکل سائنس کے مصنفین اب بھی انسان کو با اختیار مانتے ہیں، لیکن یہ محض دکان کا ایک مفروضہ خیال ہے جو عملی علوم کے لیے ناگزیر طور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے، ورنہ کوئی علمی دلیل اس پر قائم نہیں ہوئی ہے،

مذہبی پہلو سے اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو انسان کی عقل میں چکا چوند سی پیدا ہو جاتی ہے، عموماً مذہب کا عقائد اب و ثواب آخرت پر ہے، لیکن دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے افعال کا پہلی ذمہ دار ہے، اس کے برعکس مذہب اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ انسان کچھ نہیں کر سکتا، جو کچھ بھی خدا کرتا ہے اور انسان محض ایک بولنے والی مشین سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، قرآن میں بھی

دونوں طرح کی آیتیں موجود ہیں جس کے سبب سے قدرتا مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہو گئے ہیں، معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ انسان کے افعال اس کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اس کے مقابلہ میں جبریتہ انسان کو مجبور محض مانتے ہیں، انشاعہ نے دونوں فریقوں میں مصالحت کے خیال سے کسب کا پردہ ایجاد کیا، لیکن ادن کی یہ کوشش حقیقت مصالحت نہیں بلکہ کسب کی آڑ میں جبر کا مخفی اعتراف ہے، جب انسان کے کسب کو بھی ادھون نے خدا کا خلوق تسلیم کر لیا تو پھر اب جبر کے ماننے میں کونسی کسر باقی رہی؟

غرض جہاں تک اولیٰ سمیعہ کا تعلق ہے اس گروہ کا سچا شکل ہے، بڑی وقت یہ ہے کہ اولیٰ سمیعہ کھٹج عقلی دلیل بھی اس بارے میں متعارض ہیں، علوم طبعیہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان کا ارادہ اس کے خیال کے تابع ہے اور اس کا خیال دیگر اسباب خارجی سے پیدا ہوتا ہے، مثلاً تربیت و تعلیم وراثت عادت وغیرہ، تو اس لحاظ سے انسان کے کل افعال طبعی حیثیت سے محض چند علل خارجی کے مسمول ہیں، جن پر اس کا کوئی اختیار نہیں، دوسری طرف علمی علوم مثلاً اخلاق، قانون، اور پالیٹکس کا تقاضا یہ ہے کہ افعال انسانی کے اغراض الگ الگ متعین کئے جائیں اور انسان پر اس کے افعال کی ذمہ داری عاید کی جائے اور ظاہر ہے کہ یہ انسان کو سراسر غلام تسلیم کرنا ہے، غرض اس شکل کے حل کرنے کی جتنی تدبیریں ہیں سب مایوس کن ہیں اور کسی تدبیر سے انسان کی رسائی اس مسئلہ میں صحیح نتیجہ تک نہیں ہوتی،

ابن رشد کے علاوہ دیگر متکلمین نے جبر و قدر میں سے ایک ایک قول اختیار کر لیا تھا، اور اپنے مخالف فریق کو کفر و شرک کا الزام دیتے تھے، لیکن ابن رشد نے ان سبھوں سے اختلاف کیا اس کی تقریر کا جھل حسب ذیل ہے:-

ارادہ انسان کی ایک کیفیت نفسی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ انسان سے کچھ افعال صادر ہوں لیکن انسان کے ارادہ کی پیدائش اس کے اندر سے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی پیدائش چند خارجی اسباب پر

موقوف ہوتی ہے اور صرف یہی نہیں کہ ان بیرونی اسباب سے ہمارے ارادہ میں استحکام پیدا ہوتا ہو بلکہ ہمارے ارادہ کی تعیین و تحدید بھی انہیں اسباب پر موقوف ہے، ارادہ صرف اس انجذاب قلبی یا ہرب طبعی کا نام ہے جو کسی نافع یا مضر شے کے تحمل یا وقوع خارجی کی وجہ سے ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، تو اس بنا پر خود ارادہ کا وجود بھی ایک حد تک بیرونی اسباب ہی پر موقوف ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی خوش ناچیز چارے ٹکڑے کے سامنے آتی ہے تو ہمیں خواہ مخواہ اس کے جانب میلان ہوتا ہے، یا جب کسی بدٹسا یا پرہیزگاری پر ٹکڑا پڑتی ہے تو طبیعت خواہ مخواہ اس کے جانب کھینچتی ہے، یہی ہرب و انجذاب کی کیفیت ارادہ ہے، لیکن جب تک کوئی ایسی بات پیش نہیں آئی تھی جو ہمارے ارادہ کو اکساتی اس وقت تک خود ارادہ کا بھی وجود نہ تھا۔

لیکن یہ بیرونی اسباب بھی خود بے ترتیب و وقوع پذیر نہیں ہوتے بلکہ اپنی بیرونی علتوں کے تابع ہوتے ہیں، تو اس بنا پر ہمارے اندر ارادہ کی کیفیت بھی بے ترتیب اور بے وقت نہیں پیدا ہو سکتی بلکہ سلسلہ اسباب کی طرح ارادہ کا بھی ایک مرتبہ سلسلہ ہوگا، جس کی ہر کڑی سلسلہ اسباب کی طرح بیرونی کڑی سے ملنی ہوگی، اس کے علاوہ خود ہمارا نظام جسمانی بھی، جس پر ایک بڑی حد تک ہمارے ارادوں کا مدار ہے، ایک خاص نظام کے ماتحت ہے، اور یہ تینوں سلسلہ اسباب و مسببات ایک دوسرے سے جکڑے ہوئے ہیں، اسی کا نام تضافہ و قدر ہے، ان تینوں سلسلوں کے تمام جزئیات و ذروع عقل کی دسترس سے باہر ہیں، ہمارے نظام جسمانی میں جو تغیرات واقع ہوتے ہیں وہ تمام تر ہمارے شعور سے ماورا ہوتے ہیں، اسی طرح بیرونی دنیا میں جو عوامل و مؤثرات ہماری نفسانی حیات پر عمل کرتے ہیں وہ بے انتہا ہونے کے علاوہ غیر شاعرانہ حالت میں ہم پر عمل کرتے ہیں، تو اس بنا پر اکثر ان بیرونی و اندرونی عوامل و مؤثرات کا فراہم کرنا بلکہ ان کا علم حاصل کرنا بھی طاقت بشری سے باہر ہوتا ہے، یہی سبب ہے کہ انسان تضافہ و قدر کے سامنے بیچارہ و سکیس ہے، وہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ حالت شعور میں جو عوامل اس پر اثر کرتے ہیں ان کی بنا پر وہ اکثر کسی خاص بات کا ارادہ کر لیتا ہے،

لیکن یہ نہیں جانتا کہ غیر شاعرانہ طور پر اس پر کون کون عموماً اس وقت اثر کر رہے ہیں، اور ادون کا اثر
آئندہ کیا ہوگا، پس جب ان غصی عموماً کی طاقت زبردست ہو کر اس کے اگلے ارادون میں عظیم انسان
تغیر کر دیتی ہو تو اس وقت اس کو نظر آ جاتا ہے کہ میرا ارادہ عموماً کے مقابلہ میں بالکل بیست و پاشا ہے

(۳)

ابن رشد اور غزالی

مسلمانوں میں جب فلسفہ کا رواج ہوا تو نئی ضرورتوں کی بنا پر ایک نیا علم کلام ایجاد ہو گیا حسین
ملاحظہ اور دیگر غیر مسلم فرقوں کا رد کیا جاتا تھا، یہ نیا علم عقلی کلام تھا، علامہ شہرستانی لکھتے ہیں کہ حقیقت میں
اس علم کلام کا نام علم کلام بھی اسی وقت سے پڑا اور نہ پہلے یہ علم کسی خاص نام سے مشہور نہ تھا، اس علم کلام
کے بانی معتزلی تھے، وہ اسلام میں نئے عقیدوں کے اضافہ کے ساتھ ساتھ فلسفہ و منطق کا رد بھی کرتے جاتے
تھے، اس کے لئے ان کو ضرورت پڑتی تھی کہ فلسفیانہ لب و لہجہ اختیار کریں، چنانچہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا
کہ عقیدہ کے فرق کے ساتھ عقاید کے اصطلاحات و اصول میں بھی فرق ہو گیا، بہت سے نئے مسائل نکل
آئے اور نئی اصطلاحیں پیدا ہوئیں، علمائے سلف یہ تسلیم دیتے تھے کہ خدا کو ایک مانو، لیکن یہ نہ پوچھو کہ

ابن رشد کا یہ فلسفہ تقدیر گوزمانہ حال کے سائنٹیفک اکتشافات کے موافق ہے لیکن اس ساری تقریر کا خلاصہ جس کے
اعتراف کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ صرف ایک معمولی سا پردہ ارادہ کارہ گیا ہے جس کا چاک کر دینا کچھ مشکل نہیں
خصوصاً زمانہ حال میں جب کہ نفسی تحقیقات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ انسان کی حیات انفرادی کا بیشتر
حصہ کیفیات غیر شعوری پر مشتمل ہے اور بقیہ حصہ کیفیات شعوری کا جو بچا بھی ہے وہ بھی قانون مہارت اور قعود و تکرار کے ماتحت
رہتا ہے۔ تو اب اس کے بعد ارادہ کیلئے کوئی انجانی شے ہی باقی نہ رہتی۔

وہ کیونکر ایک ہر، وہ سمیع و علیم و قدیر ہے، لیکن اس کا کھوج مت کرو کہ اس کا علم اس کی سماعت اور قدرت کیسی ہر، خدا کے موعظہ ہر، لیکن یہ نہیں معلوم کہ نہ اچھے کیسے ہیں، نہ بالآخر یہی علم ہے کہ خدا کے صفات ہیں لیکن یہ تہ نہیں لگتا کہ وہ اس کے عین ذات ہیں یا اس سے خارج، غرض علمائے سلف کو اس بات پر بڑا اصرار تھا کہ حقائق شریعت کی گہرین نہیں کھل سکتیں اور نہ جہن کھولنا چاہئیں، لیکن معتزلہ ان مسائل میں صرف بحث کرتے تھے، بلکہ اس بارے میں جوابات جس کی زبان سے نکل جاتی تھی وہ ایک مذہب بن جاتی تھی، اور اس طرح فلسفہ کے اثر ان فرقوں نے شریعت کو بازیچہ بنا رکھا تھا غرض ابتدا میں گو اس علم کی ایجاد اسلئے ہوئی تھی کہ فلاسفہ اور ملاحدہ کار و کیا جائے، لیکن بالآخر فلسفہ کی آمیزش کے سبب سے خود اس علم کی صورت مسخ ہو گئی اور زیر فلسفہ ہو کر رہ گیا، آخر میں جب نوبت یہاں تک پہنچی کہ اعتزال سے گذر کر زندقہ و الحاد پھیلنے لگا تو اس وقت مخدنین کے گروہ میں حرکت پیدا ہوئی، علم کلام نقلی کے جو طریقے پہلے سے مروج تھے وہ اس وبائے عام کے مٹانے سے قاصر تھے، امام ابو الحسن اشعری نے بھی اعتزال کے برخلاف بصرہ میں علم بنیاد بن کر کیا، علمائے سلف اور معتزلہ میں بعد المشتربین تھا، امام ابو الحسن اشعری نے اس بعد خلا کو پُر کیا، تفسیری تشبیہ کے باوجود خدا کے لیے صفات بھی ثابت کیے، تنزیہ میں ایک متوسط طریقہ اختیار کیا، اور معتزلہ کی بہت سی بدعتوں کو رد کیا، غرض علم کلام کے جو طریقے مروج تھے ان کے علاوہ ایک ایسے طریقہ کی بنیاد لی جو نہ بالکل علمائے سلف کے طریقہ کے موافق تھا اور نہ معتزلہ کی بدعتوں کا اس میں نام و نشان تھا، اتفاق سے امام اشعری کی خوش قسمتی یہ تھی کہ ابو بکر باقلانی ان کے طریقہ میں داخل ہو گئے، اب تک اشعریت میں فلسفہ کا میل نہ تھا، لیکن باقلانی نے فلسفہ کی باقاعدہ تعلیم پائی تھی، انھوں نے ایک نئے طریقہ سے اشعریت کی تہذیب و تدوین شروع کی، یعنی عقلی مقدمات کا اضافہ کر کے فلسفہ کا زور توڑنے لگے اور اس جگہ سے فلسفہ پر حملہ کیا کہ اس کے متون ایک بارگی منہدم ہو گئے، مہیوی جو فلسفہ کا کارفرما غیر مسئول تھا کسی سے باطل کیے باطل نہیں ہوتا تھا باقلانی نے اس کو باطل کر کے

جز ولا تجزئ کی تفسیر کی کو زندہ کیا جس سے اسکا مقصود یہ تھا کہ استمرار مادہ کا نظریہ باطل ہو جائیگا نیز
حشر اجساد کے ثبوت میں بھی اس سے آسانی ہوگی، اسی طرح یہ مسائل بھی کھلا محال نہیں ہے، عرض کا
قیام عرض کے ساتھ نہیں ہو سکتا، ایک عرض کا بقا دوزمانوں میں محال ہے وغیرہ باقلانی کے ایجاد کردہ
ہیں، جن پر متاخرین اشاعرہ کے دلائل کی بنیاد ہے، باقلانی کے بعد امام الحرمین ابو المعانی نے اس پر اور
اضافہ کیا اور غزالی نے اس طرز کو اس قدر ترقی دی کہ امام اشعری کے وضع کردہ اصول سے اس کو
کوئی مناسبت نہ رہی،

اشعریہ و فلسفہ کا یہ تضاد عجیب و غریب تھا، کوئی میدان ایسا نہ تھا جہاں یہ دونوں حریف
لڑتے نظر آتے ہوں، ان منازعات میں جن لوگوں نے حصہ لیا وہ حسب ذیل اشخاص تھے، علامہ
اسفرائینی، ابو بکر باقلانی، ابن فورک، امام الحرمین، امام غزالی، امام رازی، امام الحرمین نے جدت
یہ کی فلاسفہ کی منطق پر بھی حملہ آور ہوئے اور قیاس کے مقابلہ میں استقرا کی حمایت کی لیکن اس کے جو اصول
مرتب کیے وہ بیکار یا ناقص تھے، اس کے علاوہ امام رازی بھی مذہب کے اچھے وکیل ہیں لیکن سب سے
زیادہ جن صاحب کی شہرت ہوئی وہ امام غزالی تھے، چنانچہ آج تک وہ فلسفہ کے خطرناک دشمن شمار کئے جاتے ہیں
خاکر ابن رشد نے جب ان کا کھلے میدان میں مقابلہ کیا تو اس وقت صاف نظر آئے لگا کہ امام غزالی
فلسفہ کے مقابلہ میں حجۃ الاسلام ہیں،

امام غزالی ابتداء میں بہت بڑے فلسفی تھے اور از خود مطالعہ سے فلسفہ حاصل کیا تھا اس دور میں
امام صاحب نے منطق و فلسفہ میں بہترین کتابیں تصنیف کیں، محکم النظر اور معیار العلم منطق میں دو مقام ^{سلفہ} بظاہر
فلسفہ میں نادر کتابیں ہیں، لیکن ایک عرصہ کے بعد ان کے خیالات میں تغیر ہوا اور فلسفہ سے نفرت ہو گئی تو علم کلام
کی جانب توجہ کی، مگر اس سے بھی اون کی تشفی نہ ہوئی، آخر الامر تصوف کے دامن میں پناہ لی، لیکن صوفیوں کی

بزم میں آکر اون کے خیالات اسقدر ترقی پذیر تھے کہ عام پسند نہ رہے تھے، چنانچہ اس دور میں جو کتابیں تصنیف کیں اور ان کا نام ہی مضمون بہ علی غیر اہلہ رکھا، ان واقعات کو خود امام صاحب نے ایک رسالہ میں منضبط کیا ہے، لیکن امام صاحب کے اس تغیر خیال کے بابت ابن رشد کی رائے سننے کے قابل ہے شریعت میں تاویل کی وجہ سے جو مفاسد پیدا ہوئے ہیں اور ان کو ایک لطیف تشبیہ میں بیان کرنے کے بعد کہتا ہے،

اسلام میں سب سے پہلے خوارج نے فساد پیدا کیا، پھر معتزلے، پھر اشاعر نے، پھر مویزیہ نے اور سب سے آخر میں غزالی نے، پہلے ادھون نے مقاصد الفلاسفہ ایک کتاب لکھی جس میں حکماء کی رایوں کو کھوکھو کر کے کم و کاست نقل کر دیا، اس کے بعد تہافت الفلاسفہ تصنیف کی جس میں تین مسائل میں فلاسفہ کی اس بنا پر کفر کی کہ ادھون نے خرق اجماع کیا، یہ کتاب مجموعہ اباطیل و دشہات ہے، اس کے بعد جابر القرآن میں غزالی نے خود تصریح کی کہ تہافت الفلاسفہ محض عقل کی کتاب ہے، اور میرے اصلی خیالات مضمون بہ علی غیر اہلہ میں مندرج ہیں، اس کے بعد غزالی نے مشکوٰۃ الاوزار ایک کتاب لکھی جس میں مراتب عارفین کی وضاحت کر کے یہ ثابت کیا کہ تمام عرفاء اصلی حقیقت سے ناواقف ہیں، بجز اون لوگوں کے جو باری تعالیٰ کے متعلق فلاسفہ کے عقیدہ کو صحیح مانتے ہیں، اس تصریح کے باوجود متعدد مقامات پر غزالی نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ علم الہی محض ظن و تخمین کا نام ہے، اور اسی بنا پر منتقد من الضلال میں حکماء پر طعن کیا ہے اور پھر خود ہی یہ ثابت کیا ہے کہ علم غیوت و فکر سے حاصل ہوتا ہے، غرض غزالی کے خیالات اس قدر منتشر و پراگندہ ہیں کہ اون کے اصلی خیالات کا معلوم کرنا نہایت مشکل ہے۔

مذکورہ بالا اقتباس میں ابن رشد نے امام غزالی کے ادوار خیالات کی جو تشریح کی ہے اور اس کی تصدیق ہر شخص کو

ان کی تصنیفات سے ہو سکتی، اور وہ خود بھی اس کے مستوف ہیں، لیکن یہاں ہم کو ان کی تمام تصنیفات میں سے صرف تہافت الفلاسفہ سے بحث ہے، جس میں انھوں نے فلسفہ کی تردید کی ہے، جس بنا پر ان کو یہ کتاب لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور اس کو انھوں نے خود دیباچہ میں لکھا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں،

ہمارے زمانہ میں بعض لوگ ایسے پیدا ہو گئے ہیں جن کو اپنے متعلق پر حسن ظن ہے کہ انکا دل و دماغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے، چنانچہ اس زعم باطل کی بنا پر وہ مذہب کے تودے آزاد ہو گئے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کو محض تقلید نے گمراہ کیا ہے، یعنی سقراط، پلٹا، افلاطون، ارسطو وغیرہ کے نام سنا کر ان پر عجب طاری ہو گیا، اور فلسفہ پڑھ کر ان کو حکماء کے بابت یہ خیال پیدا ہو گیا کہ عقل و فہم میں ان کی کوئی ہمسری نہیں کر سکتا، پس جب انھوں نے یہ دیکھا کہ یہ فلاسفہ باوجود اتنی عقل و دکان کے مذہب کے تودے آزاد تھے تو وہ یہ سمجھنے لگے کہ مذہب لغو و باطل ہے ورنہ فلاسفہ کیوں مذہب سے آزاد رہتے۔

تہمدین اور باتیں بھی بیان کی ہیں جن کو ہم اپنے موقع پر نقل کرینگے اس کے بعد فلسفہ کے پس منسلکوں کو لیکر انکار دیکر دیا ہے، گو اس طویل فہرست میں فلسفہ کے تمام مسائل کھینچ تان کر آگئے، مگر اسے ان میں منسلکوں کی تفصیل یہ ہے،

- (۱) حکماء کے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ازلی ہے،
- (۲) اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم باری ہے،
- (۳) فلاسفہ کا یہ خیال کہ خدا اصانع عالم ہے، دعو کا یہی، ورنہ ان کے اصول کے مطابق خدا اصانع عالم نہیں ہو سکتا،
- (۴) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کا وجود ثابت کرنے سے عاجز ہیں،
- (۵) فلاسفہ خدا کی توحید نہیں ثابت کرتے،
- (۶) فلاسفہ کے اس دعویٰ کا ابطال کہ خدا کے صفات نہیں ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

آخر میں امام صاحب کی یہ ساری کوششیں راگناں ہو گئی، کیونکہ اول تو انھوں نے صرف تین مسائل میں فلاسفہ کی تکفیر کی اور باقی مسائل کے متعلق یہ فیصلہ کیا کہ ان کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں، دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر جگہ تو محض فلاسفہ کی دلیلین روکی ہیں ورنہ فلاسفہ خود ان مسائل کے خلاف نہ تھے، مثلاً مشکلیں کی طرح فلاسفہ بھی خدا کو ایک مانتے ہیں اور اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہیں، مگر امام غزالی نے فلاسفہ کے اس خیال کو بھی رو کیا حالانکہ اس کا رد کرنا بیکار تھا، ابن رشد نے امام صاحب کی اس

(۷) لقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (۷)، حکما کا یہ قول غلط ہے کہ خدا جس و فصل نہیں،

(۸) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا ماہیت ہے،

(۹) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کی جسمیت کا انکار نہیں کر سکتے،

(۱۰) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے،

(۱۱) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جانتا ہے،

(۱۲) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے،

(۱۳) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا،

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالا راہ ہے،

(۱۵) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی غرض جو بیان کی ہے وہ باطل ہے،

(۱۶) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں،

(۱۷) خرق عادت کا انکار باطل ہے،

(۱۸) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض،

(۱۹) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ابدی ہے،

(۲۰) حشر اجساد کا انکار باطل ہے،

کتاب کا رد لکھا ہے، ہم فیصلہ تو آگے چل کر کریں گے کہ امام صاحب اور ابن رشد میں سے کوئی کامیاب ہوا یا نہیں، لیکن یہاں پر وہ رائے سن لینا چاہئیں جو ابن رشد نے اس کتاب کے متعلق جابجا ظاہر کی ہیں، ابن رشد کے ذہن میں اس کتاب کی وقعت یہ تھی کیونکہ وہ اس کے دلائل کو برہان سے کم رتبہ سمجھتا تھا چنانچہ ہم اوں میں سے بعض راویوں کو ایک خاص موقع سے اقتباس کر کے لکھتے ہیں، ایک مقام پر امام صاحب پر یوں حملہ کرتا ہے،

آن مسائل کی تحقیق صرف وہ شخص کر سکتا ہے جس نے فلاسفہ کی کتابوں کا بغور مطالعہ کیا ہو، مطلب یہ کہ امام صاحب فلسفہ میں کچے ہیں، کیونکہ ابن سینا کے علاوہ کچھ نہیں جاننے غزالی جو یہ اعتراض کرتے ہیں اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں یا تو وہ تمام امور سے واقف ہیں اور پھر اعتراض کرتے ہیں اور یہ اشتراک فیصل ہے اور یا ناواقف ہیں اور باوجود اس کے اعتراض کرتے ہیں اور یہ جاہلون کی شان ہے، لیکن غزالی دونوں باتوں سے بری ہیں معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہ غرور و ذہانت ہے جس نے اوں کو یہ کتاب لکھنے پر مجبور کیا اور کیا عجب ہے کہ اس ذریعہ سے وہ لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنا چاہتے ہوں۔

ایک جگہ لکھتا ہے کہ امام غزالی اعتراض و اعتراض کر کے ناظرین کو حیرت میں ڈال کر اپنا نفوذ قائم کرنا چاہتے ہیں ورنہ اوں کے دلائل محض لغو اور سفیانہ ہیں، ایک جگہ لکھتا ہے کہ سفیانہ دلائل و اعتراضات کی ترتیب و تالیف پر امام صاحب شاید اس وجہ سے مجبور ہو گئے ہیں کہ اوں کو اپنی ذات کی برائت مقصود تھی یعنی چونکہ زمانہ پر آشوب اور فلسفہ بدنام تھا اسلئے یہ کتاب لکھ کر غزالی نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ فلاسفہ کے عقائد کو نہیں مانتے،

غرض جابجا ابن رشد نے امام غزالی پر سخت سخت حملے کئے ہیں اور یہ ثابت کیا ہے کہ غزالی فلسفہ کے

دشمن ہیں ابن رشد جو فلسفہ کا وکیل ہے یہ دیکھ کر کس قدر جربز ہوتا ہو گا کہ امام غزالی نے فلسفہ کی دھجیاں
اڑا دیں اسلئے امام صاحب کی نسبت ان درشت کلمات کے استعمال میں وہ ایک حد تک مجبور تھا لیکن
دونوں میں واقعی محاکمہ کی غرض سے ہم مسئلہ خرقِ عادت کو منتخب کرتے ہیں، جس پر دونوں کی تقریریں
مقابلہٴ سُن لینے کے بعد یہ فیصلہ آسانی ہو سیکے گا کہ دونوں میں سے کون حق بجانب تھا،

ایک حکیم جب اختیاراتِ علیہ کے ذریعہ سے اشیاء کی باہمی نسبتوں اور علاقوں کو دریافت کر کے قوانین
فطرت کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو عالم کی تمام چیزوں میں ایک حیرت انگیز ربط و تناسب نظر آتا ہے،
وہ دیکھتا ہے کہ ہر نئے حادثہ کے پہلے بعض حادثے اور بھی ہوتے ہیں جن سے اس نئے حادثہ کی پیدائش ہوتی ہے،
اس بنا پر وہ یقین کرتا ہے کہ عالم کی تمام چیزوں کے درمیان ایک ”لزدی علاقہ“ پایا جاتا ہے جس کا نام علاقہٴ
علیت ہے، لیکن اس کے خلاف جب ایک متکلم اس بات پر غور کرتا ہے کہ دنیا کی کسی چیز میں تولید و خلق کی
قوت نہیں بلکہ تمام چیزوں کا خالق صرف خدا ہے جو باوجود خالقِ عالم ہونے کے عالم و مرید بالذات بھی ہے،
یعنی جو بات کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، وہ کسی ”لزدی علاقہ“ کا پابند نہیں بلکہ ”لزدی علاقہ“ محض اس کی
عادت جاریہ کا نام ہے جو کبھی کبھی نسخ ہو جاتی ہے اور جس کو انسان کی کوتاہ بین عقل غلطی سے لزوم و وجوب
سمجھنے لگتی ہے تو ان تمام باتوں کے غور کرنے کے بعد وہ اس قطعی نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ عالم کسی چیز میں کوئی ”لزدی
نہیں پایا جاتا عالم صرف قادر مطلق خدا کے اشارہٴ چشم پر قائم ہے وہ جو تغیر چاہے کر سکتا ہے، یعنی دوسرے
لفظوں میں تو ان فطرت محض دھوکا ہیں اور عالم کسی ”قانون لزوم“ کا پابند نہیں،

الفرض یہ دو متضاد محو خیال ہیں، فلسفہ نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہے اور ادیان
و مذاہب نے دوسرے کی، مذاہب کی بنیادی اس بات پر ہے کہ نبی سے عجائب و غرائب باتیں ظہور پذیر
ہوتی ہیں، وہ فرشتہ سے بات چیت کرتا ہے، وہ لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہے، پتھر پر اپنی لامٹی دے مارتا ہے،
اور اس سے پانی اُبلنے لگتا ہے، تاہم ایزدی سے اس کو اپنے مخالفین پر فتح حاصل ہوتی ہے، غرض

دنیا میں خود اس کی ذات ہی عجیب و غریب باتوں کا مجموعہ ہوتی ہے، مشکلیں اگر اس سلسلہ میں فلاسفہ کی مخالفت نہ کریں تو مذہب کے ستون منہدم ہو جائیں، چنانچہ غزالی نے بھی تہافت الفلاسفہ میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے، غزالی کہتے ہیں،

فلاسفہ کا خیال ہے کہ علت و معلول کا اقرار جزو ظاہر میں نظر آتا ہے وہ ایک لازمی علاقہ ہے،
 مگر جس کی بنا پر یہ ناممکن ہے کہ علت کے بغیر معلول اور معلول کے بغیر علت پائی جائے، کل
 طبیعیات کی بنا اسی سلسلہ پر ہے لیکن ہم جو اس کے خلاف ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے
 ماننے سے معجزات انبیاء میں قدح ہوتی ہے، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کی ہر چیز
 میں لازمی علاقہ پایا جاتا ہے تو اس صورت میں فرق عادت محال و ناممکن کے رتبہ تک
 پہنچ جائیگا حالانکہ مذہب کی بنا فرق عادت ہی پر ہے۔^۱

مذکورہ بالا آقباس میں امام صاحب نے مشکلیں کے اختلاف کی وجہ بیان کر دی، لیکن اس بحث میں
 سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعہ میں فلاسفہ نے معجزات میں قدح کی ہے یا ابن رشد
 کہتا ہے،

معجزات کے بارے میں قدما سے کوئی قول منقول نہیں، اور ان کے نزدیک جس طرح
 اس بات میں بحث نہ کرنا چاہیے کہ نیکی و بدی کیا چیز ہے، اسی طرح مذہب کے مبادی و اصول
 میں بھی بحث نہ کرنا چاہیے کیونکہ جب مبادی علم بحث و تحقیق سے بالا رہتے ہیں تو مبادی عمل تو
 زیادہ اس کے مقدار میں، ہاں البتہ فلاسفہ اسلام میں ابن سینا نے معجزات سے بحث کی ہے۔^۲

لیکن اگر فلاسفہ نے معجزات میں بحث نہ کی ہو تو اس سے یہ یک لازم آتا ہے کہ وہ معجزہ کے مقررین یا علت
 و معلول میں علاقہ لازم و وجوب کے قائل نہیں، دیکھنا تو یہ ہے کہ فلاسفہ نے لزوم و وجوب کو جو ثابت کیا ہے

اس سے انسان کے اعتقاد پر کیا اثر پڑتا ہی، ظاہر ہے کہ اس کا اثر اس کے سوا اور کیا پڑ سکا کہ،
 قرآن مجید میں جن معجزات کا ذکر ہو، اونکا یا انکار کیا جائے یا کھینچ تان کے اون میں
 تاویل کی جائے۔

یہی وجہ ہے کہ

قرآن مجید میں ایسا ہوتی کاجو ذکر آیا ہو اس کی تاویل ان لوگوں نے یہ کی کہ بارانِ علم سے
 نفوس کی بیماری مراد ہی وغیرہ۔

غرض لزوم و وجوب کے عقیدہ کا یہ خراب اثر جو نفوس انسانی پر ہوتا ہی، اوس کے ازالہ کی بجز
 اس کے اور کوئی صورت نہیں ہو کہ اس عقیدہ ہی کو سرے سے باطل کر دیا جائے اسی وجہ سے ہم
 اس بات کے قائل ہیں کہ،

لغائر اور احترام اور روشنی اور طلوع شمس میں کوئی لزومی علاقہ نہیں پایا جاتا
 بلکہ یہ تمام اسباب و مسببات صحت خدا کی مشیت سے پیدا ہوتے ہیں،

فلاسفہ کو اس مسئلہ پر صرف اس وجہ سے اصرار ہے کہ

جلانے والی چیز یعنی آگ بالیقین نہیں جلاتی، بلکہ اس کی فطرت کا اقتضا ہی یہ ہے
 کہ وہ کپڑے کو جلا دے تو اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہو کہ آگ کپڑے کو جلائے لیکن مسجد کو
 نہ جلائے۔

لیکن سوال یہ ہو کہ تمہیں آگ کی طبیعت اور اوس کے اقتضا کا علم کیسے ہوا؟

ظاہر ہو کہ اس کا کوئی جواب بجز اس کے نہیں کہ آگ جب کپڑے میں لگائی جاتی ہے تو
 ہمارا دوا می مشاہدہ یہ ہو کہ وہ جلا دیتی ہی لیکن اس بار بار کے مشاہدہ سے اگر کچھ معلوم ہوتا ہو

تو وہ یہ کہ آگ نے کپڑے کو جلایا اس کا علم کیسے ہوا کہ آگ ہی جلنے کی علت ہے، مثلاً میں دیکھو
 سب جانتے ہیں کہ عمل زوجیت سے نسل انسانی میں ترقی ہوتی ہے لیکن یہ تو کوئی نہیں کہتا کہ
 فعل بچہ کی پیدائش کی علت ہے۔

حاصل یہ کہ وجوب کا حکم محض ہمارے تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اور تجربہ سے وجوب و علت کا علم نہیں ہوتا،
 صرف تقدم و تاخر اور میت یا شرطیت کا علم ہوتا ہے، تو اس بنا پر علت محض ہمارے تخیل کی پیدا کردہ
 اصطلاح ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں، یہ غزالی کی تشکیک و لا اوریت کی آخری حد ہے، لیکن
 اس کے مقابلہ میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ،

”جو شخص علت کا انکار کرتا ہے اس کو یہ ماننے کی بھی ضرورت نہیں کہ ہر فعل کا صدور
 کسی نہ کسی فاعل سے ہوتا ہے، باقی یہ بات دوسری ہے کہ ان سرسری اسباب کو جو ہمارے مشاہدہ
 میں آئے ہیں کافی خیال کیا جائے، لیکن اس سے علت پر اثر نہیں پڑتا، اصل شبہ یہ ہے کہ
 چونکہ بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جن کے علل و اسباب کا پتہ نہیں لگتا، اسلئے سرے سے علت
 ہی کا انکار کیوں نہ کیا جائے، لیکن یہ ایک تین مغالطہ ہے، ہمارا کام یہ ہے کہ محسوس سے غیر
 محسوس کو تلاش کریں نہ یہ کہ غیر محسوس کی وجہ سے خود محسوس کا بھی انکار کر دیں۔“

اس سے علاوہ

”علم کی غرض کیا ہے؟ صرف یہی کہ موجودات کے اسباب دریافت کرنا لیکن جب اسباب ہی کا
 سرے سے انکار کر دیا گیا تو اب کیا باقی رہا!! علم منطق میں یہ بات بایہ ثبوت کو پہنچائی ہے کہ ہر
 مسبب کا ایک مسبب ہوتا ہے تو اب اگر علل و اسباب کا انکار کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یا تو یہ ہوگا
 کہ کوئی شے معلوم نہ رہے گی یا یہ کہ کوئی معلوم قطعی نہ رہے گا بلکہ تمام معلومات ظنی ہو جائیں گی تو

اس کا کہن نام و نشان نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ موجودات کا سلسلہ وضعی ہو جائیگا، جیسا کہ ابن رشد نے کہا ہے، لیکن کیا علوم انسانی کی حقیقت اس سے بھی زیادہ کچھ ہے کہ انسان کے سامنے جو باتیں گذرتی ہیں اون کے باہمی تعلقات کے بابت انسان کے ذہن میں خیالات کا ایک مرتب سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے، یعنی کیا علم انسانی کی قدر و منزلت محض چند وضعی کلیات سے زیادہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہے جو اکثر غلط اور بہت کم صحیح نکلتے ہیں، اب رہی یہ بات کہ حکیم کی حکمت کا علم کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ محض ان سرسری اور غیر نرذی تعلقات کے دریافت کر لینے سے بھی حکمت کا علم ہو سکتا ہے، یعنی اشیاء کی باہمی نسبتیں معلوم ہو سکتی ہیں جو علم انسانی کی اصلی حد ہے، انسان یہ حقیقت کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ اس کی بے علمی و نادانیت سے اس کی علیت کو مٹہ لگتا ہے، پس اس بنا پر علم انسانی کی یہ حقیقت فرض کیلینا ہی غلط ہے کہ وہ اشیاء کے اصلی علل و اسباب کے جاننے کا تام ہے، اگر لفظ علیت کو لفظ "تعلق" سے بدل دیا جائے تو اس وقت علم کی یہ تعریف مان لینے میں ہم کو کوئی عذر نہ ہوگا، لیکن اس صورت میں فلاسفہ کا اصلی نصب العین پٹ جائیگا،

پس حاصل یہ کہ علاقہ علیت کے انکار سے نہ علم کا ابطال ہوتا ہے اور نہ حکیم کی حکمت میں اس سے کوئی خلل پڑتا ہے، ہاں البتہ مشکلیں کی غلطی یہ ہے کہ وہ علیت کا انکار کرنے کے بعد سلسلہ اسباب و سببات بجائے انسان کی عادت قرار دینے کے خدا کی عادت مان لیتے ہیں، یعنی بجائے یہ تسلیم کرنے کے کہ جب دو چیزیں متعدد ایک ساتھ وقوع پذیر ہوں تو انسان اون میں تعلق عادی پیدا کر لیتا ہے وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیاء کا ہمیشہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہونا خدا کی عادت جاری ہے جس سے ان کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ خدا اپنی اس عادت کو اگر چاہے تو پٹ سکتا ہے، لیکن مشکلیں کا یہ خیال و سیما ہی غلط ہے جیسا فلاسفہ کا عقیدہ علیت، دونوں اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ خدا کی حکمت کو ثابت کریں، لیکن یہ غور نہیں کرتے کہ خدا کی حکمت کا اثبات اسباب و سببات یا عادت ایزدی کے عقیدوں پر موقوف نہیں، اس

مسئلہ میں فلاسفہ متقدمین کی گمراہی کا اصلی سبب یہ کہ اشیاء کی باہمی نسبتوں کے متعلق جو خیالات اون کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں اون کو وہ بجائے اپنا خیال تصور کرنے کے ایک موجود واقعی فرض کر لیتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ معمولی حالت میں اسباب و مسببات کا سلسلہ ہم کو مربوط نظر آتا ہے، لیکن اس کے معنی نہیں ہو سکتے کہ ہم اس مولیٰ ربط کو ”زوم“ یا ”جوب“ یا ”قزودہ“ فرض کرنے لگیں۔ ابن رشد اس خیال سے بے چین ہونے لگتا ہے کہ

اگر سے اسباب و مسببات کا انکار کر دیا جائے یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ
 کائنات کا موجودہ حالت سے کسی دوسری حالت کی جانب منتقل ہو جانا ممکن ہے اور کائنات
 میں کوئی لازمی ربط نہیں تو اس وقت حکیم کی حکمت کے لیے کیا باقی رہ جائیگا، حکمت تو نام ہی
 اس کا ہے کہ ساری کائنات ترتیب و نظام کے ماتحت ہو، لیکن جب انسان کے تمام افعال
 (مثلاً) کیفہ اتفاق ہر ایک عضو سے انجام پاسکتے ہیں، یعنی مثلاً حاسہ بصر سے،
 حاسہ سماعت کو سماعت سے حاسہ ذوق کو ذائقہ سے کوئی لازمی ربط و علاقہ نہیں ہے
 تو انسان کے ڈھانچہ میں خدا کی صنعت و حکمت کا کون سا نمونہ باقی رہے گا۔

فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کے جو عوالم و مؤثرات یا علل و اسباب اون کے حیطہ شعور میں آگئے ہیں
 بس یہی صنعت و حکمت کے مکمل علائم و آثار ہیں لیکن ان کو یہ نہیں سوچتا کہ ان ظاہری علل قریبہ کے
 اندر ابھی کچھ اور خفی عوالم بھی ہیں جو اون کی تنگ نظری اور جمل مرکب کی وجہ سے اون کی بصارت سے
 اوچھل رہتے ہیں، احتیاء ارض کے اندر آنکھیں پھاڑ پھاڑ کے دیکھنے کی ضرورت نہیں، بلکہ صرف
 اپنی آنکھوں پر سے اوجاد و تکلم کے رنگین پردوں کو چاک کرنے کی ضرورت ہے، ابن رشد کے استعجاب
 کی حد نہیں رہتی جب وہ یہ خیال کرتا ہے کہ،

”اگر موجودہ نظام پٹ جائے، یعنی جو چیز مغرب کی جانب حرکت کر رہی ہے وہ مشرق

کی جانب اور جو مشرق کو حرکت کر رہی ہو وہ مغرب کی جانب حرکت کرنے لگے، آگ بجائے

اوپر چڑھنے کے نیچے اترنے اور خاک بجائے نیچے اترنے کے اوپر کو پڑھنے لگے تو پھر کیا ہوگا، کیا

صنعت و حکمت باطل نہ ہو جائیگی،

لیکن اگر وہ آج زندہ ہوتا تو اپنی آنکھوں سے دیکھ اور کانوں سے سن لیتا کہ جس زمین کو وہ ساکن مان رہا تھا وہ ایک بارگی حرکت لٹی کرنے لگی اور جن ٹھوس مادوں کو چکی کے پاٹ کی طرح وہ متحرک دیکھتا رہا وہ ایک بارگی نظر کے سامنے سے غائب ہو گئے، پس کیا ترتیب و نظام اور حکمت و صنعت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اسباب و مسببات میں لزوم و وجوب بھی ہو، فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ اشیاء کی ان باہمی نسب و جہات کا کوئی واقعی وجود بھی ہو یعنی لزوم و وجوب وغیرہ قطعی نسبتیں ہیں یہ کسی ایسی واقعی حالتوں کا نام ہیں جو ہمیشہ اشیاء موجودہ فی الخابج میں یکساں پائی جاتی ہیں، لیکن اس مغالطہ کی بنیاد بھی فلاسفہ کی وہی قدیمی عادت ہے کہ وہ اپنے مفروضہ خیالات کو ہمیشہ موجود واقعی کا رتبہ دینے لگتے ہیں، حالانکہ اکثر اوں کے مفروضات کا خارج میں نام و نشان تک نہیں ہوتا،

ہم بذات خود حکمت و سائنس منکر نہیں اور نہ مذہب و سائنس میں تضاد و تعارض ماننے کے لیے تیار ہیں، لیکن اوس کے ساتھ ہم فلاسفہ کے اس خیال کی بھی تائید نہیں کر سکتے کہ خرق عادت کو تسلیم کر لینے سے سائنس کا ابطال ہو جاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ قدیم فلاسفہ کی حکمت و سائنس بھی اوں کے مابعد الطبیعات کی طرح محض چند مفروضہ اور قیاسی کلیات کے ایک مجموعہ کا نام تھا جسکی بنا عموماً ان مفروضہ نسب و جہات اور قیاسی مماثلت و تضاد کے تصورات پر تھی جو اشیاء موجودہ فی الخابج کے سطحی مطالعہ سے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ اسی بنا پر اونھوں نے چند کلیات قائم کر لیے تھے جنہیں وہ عموماً دنیا کی ہر چیز پر منطبق کیا کرتے تھے، منجملہ ان مفروضہ کلیات کے ”حکمت معلول“ کا لفظ بھی تھا جس کی بنا

اشیاء موجودہ فی الخارج کے استقرائی اختیار و تجربہ پر نہ تھی "لزوم و وجوب" کے قیاسی تصور رات پڑتی
اور حقیقت میں ہم کو علت و معلول کی اس تعریف ہی سے اتفاق نہیں ہے جو فلسفہ کی کتابوں میں عموماً دی جاتی
جاتی ہے، بلکہ ہمارے نزدیک تو علت محض چند شرط کے مجموعہ کا نام ہے، جس میں سوائے علاقہ قبلیت و
بعدیت یا معیت کے وجوب و لزوم کی قسم کا کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا، اس پر بھی اگر یہ خیال دل سے کسی سطح
پر نکلتا ہو کہ علت و معلول کے ابطال سے سائنس کا ابطال ہو جائیگا تو آج کل کے سائنس دانوں کی استقرائی
منطق کا مطالعہ کر کے دیکھ لو کہ وہ علت و معلول کی تعریف کیا کرتے ہیں، حقیقت میں سائنس کی بنا لزوم
و وجوب پر نہیں ہے، بلکہ محض اشیاء کے نسب و تعلقات پر ہے جو متعدد و متنوع اختیارات و تجربات کے
بعد استقرائی اذعان کا رتبہ حاصل کر لیتے ہیں اور یہی استقرائی کلیات کا مجموعہ لا آت نیچر، کہلاتا ہے،
جو انسان کے حدود و علم اور قوانین استقرائے کے لحاظ سے تو یقینی قطعیت کا رتبہ رکھتا ہے، لیکن اصلیت
و واقعیت کے اعتبار سے اس کی قطعیت ہمیشہ معرض بحث و شک میں رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آج کل
کوئی بڑے سے بڑا سائنس دان بھی کسی مقبول قطعی قانون فطرت کو بھی قطعیت و اذعان اور ادعا
و حکم کے ان الفاظ سے کبھی ادانہیں کرتا جسے عموماً فلاسفہ متقدمین اپنے سطحی سے سطحی کلیات و قوانین کو
اداکیت کرتے تھے، پس ابن رشد کو اپنے اس اصول پر کہ عقیدہ علت و معلول کے ابطال سے
سارا علم محض ضمنی و اصطلاحی ہو جائیگا، بیجا اصرار ہے اور ایک قسم کا ادعا و حکم ہے، حجۃ الاسلام
کے اس احسان سے فلسفہ کبھی سبکدوش نہیں ہو سکتا کہ زمانہ حال کے اجلہ فلاسفہ مثلاً ہیوم، مل،
اسپنسر، اور کامٹے، سے سینکڑوں برس پہلے انھوں نے علت و معلول کے اس غلط عقیدہ کا عقلی دلیل سے
مقابلہ کیا جو صدیوں سے فلسفہ یونان کے ذریعہ مبتلائے جہل باشندگان ارض کے نفوس پر تسلط کیے
ہوئے تھا اور جس نے علم و تحس کے اضافہ کی راہ میں بھی چند مشکلات و موانع حائل کر دیئے تھے،
جن سے بحالات موجودہ دنیا کا نجات پانا محال ہو گیا تھا، پس ابن رشد کے ادعا و حکم کے مقابلہ میں

حجۃ الاسلام کا یہ منصفانہ دعویٰ سائنس دانوں اور اہل مذاہب و دونوں کے لیے پیش نظر رکھنے کے قابل ہے

”ان المقترنات فی الوجود اقترانھا لیس بطریق التلازم بل العادات یجوز

خرقھا فیحصل بقدرۃ اللہ ہذا الامور (ای البعث و حشر الاجساد) دون و جی

اسبابھا قد یکون ذالک باسباب و لکن لیس من شرطہ ان یکون ان السبب

ھو المہود بل فی خزانۃ المقدمات عجائب و غرائب

غرض حاصل یہ کہ سلسلہ اسباب و مسببات (جس کو فلاسفہ ہمہ گیر قانون کہتے ہیں اور جس پر

اون کے علوم طبعیہ کی بنیاد ہے) کے متعلق فلاسفہ و تکلمین کے نقطہ نظر میں مشرق و مغرب کا فرق ہے،

فلاسفہ اسباب و مسببات کو لزوم و وجوب کے رشتہ سے وابستہ کرتے ہیں، لیکن تکلمین اون کے درمیان

محض تعلق عادی قرار دیتے ہیں، فلاسفہ کے نزدیک علت و معلول میں کوئی استثناء نہیں ہو سکتا،

لیکن تکلمین استثناء کے امکان و وقوع و دونوں کے قائل ہیں،

اس اختلاف کا بڑا نتیجہ یہ ہے کہ گواہن رشد اور غزالی و دونوں علم و مذہب میں تطبیق دینے

کی کوشش کرتے ہیں، لیکن تطبیق میں دونوں کا اصولی اختلاف ہو گیا، ابن رشد مذہب کو علم کے

تابع سمجھتا ہے، اور غزالی علم کو مذہب کے تابع، ابن رشد نے تطبیق کے لیے حسب ذیل قاعدہ مقرر کیا

”مذہب میرا کوئی بات علت و معلول کے قاعدہ کے خلاف نظر آئے تو مذہب میں تاویل کرنا واجب

فصل المقال میں کہتا ہے،

جب کوئی بات برہان سے ثابت ہو گئی ہو اور مذہب

و نحن نقطع قطعاً ان کل ما ادی الیہ البرہان

میں اس کے خلاف ہو تو مذہب میں تعینی تاویل کی جاوے گی

و مخالفہ ظاہر لشرع ان ذالک الظاہر یقبل الشان

(۱۲) دوسرا قاعدہ اس نے یہ بیان کیا ہے کہ

۱۔ نہایت الفلاسفہ صفحہ ۸۸، ۸۹، ۹۰ کشف الاولہ صفحہ ۸،

(۱) ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها
 لان تخرج كلها من ظاهرها بالنظر الى
 (۲) والسبب في هذا هو ان الشرع فيه الظاهر
 الباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين فهمهم
 في التصديق

(۱) نہ تو شرع کے کل الفاظ کو ظاہر معنی پر رکھنا
 چاہیے اور نہ کل میں تاویل کرنا چاہیئے،
 (۲) شرع میں ظاہر و باطن الگ الگ اس وجہ سے
 ہیں کہ لوگوں کی نظر میں مختلف اور طبائع
 جدا ہیں،

(۳) والسبب في هذا هو ان الظاهر المستعمل في الشرع
 هو تنبيه الرايحين في العلم على التاويل الجاهل بينهما
 (۴) واذ اقر ذلك فقد ظهر ان ههنا ظاهرا
 في الشرع لا ينبغي ان يولد فان كان تائيدا في المبدأ
 فهو كفر ان كان في ما بعد المبادئ فهو بدعة
 وههنا ايضا ظاهرا يجب ان يولد على اهل البرهان
 وحملهما ايا على ظاهره كفر وتاويل غير اهل البرهان
 له اخراجه عن ظاهره كفر في حقهم او بدعة
 (۵) ولذلك ما نرى ان من الناس من قرأه
 الايمان بالظاهر لتاويل في حقه كفر لانه في
 الى الكفر ولهذا يجب ان لا يثبت التاويل الا في
 كتب البرهين لم يصل اليها الا من
 اهل البرهان له

(۳) ظاہر میں تعارض کا نشانہ ہے کہ راہنہ میں علم
 تاویل کی کوشش کریں اور متعارضین میں جمع کریں،
 (۴) پس معلوم ہوا کہ بعض ظاہر شرع کی تاویل جائز نہیں
 مبادی شرع کی تاویل کفر ہے اور ما بعد المبادی کی
 بدعت، اور بعض ظاہر کی تاویل اہل علم پر واجب ہے
 اور ان کے لئے اس کو ظاہر معنی پر رکھنا کفر ہے،
 اور غیر اہل علم کے لئے ان کی تاویل اور ظاہر معنی
 سے پھیرنا کفر یا بدعت ہے،
 (۵) اسی بنا پر ہماری رائے یہ ہے کہ بعض لوگوں
 کے لئے ظاہر پر ایمان فرض ہے اور اس میں تاویل
 کفر، اسی لئے تاویلات کا تذکرہ صرف کتب
 علوم میں کرنا چاہئے تاکہ ان پر اہل علم ہی کی
 نظر پڑے،

حاصل یہ کہ ابن رشد کے نزدیک فلسفہ و مذہب میں تطبیق دینے کے مقدم اصول یہ ہیں کہ
(۱) ہر مذہب کے دو پہلو ہوتے ہیں ظاہری اور باطنی، خاص دلگ اور علماء دونوں سے
واقع ہوتے ہیں اور عامی لوگوں کو صرف ظاہر کی واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۲) مذہب کا جو عقیدہ اپنے ظاہری پہلو کے لحاظ سے عقل کے موافق نہ ہوگا اوس میں تاویل
کیجاو گی بشرطیکہ یہ عقیدہ اصول مذہب میں سے ہو،

تو گویا ان دونوں اصولوں کا نتیجہ یہ ہو کہ مذہب بجائے خود اہمیت نہیں رکھتا، اس کو انسان کے
حاصل کردہ علوم پر قطعاً منطبق ہونا چاہیے، اور اگر منطبق نہ ہوگا تو زبردستی تاویل کی جائیگی، اگرچہ بظاہر
یہ نظر آتا ہو کہ اس طرز سے تطبیق کا فائدہ حاصل ہو جائیگا، لیکن غور سے دیکھو تو صاف پتہ چلیگا کہ مذہب کو تاویل
ایسے باطنی پہلو کے تابع کر دیا گیا ہو جو ہمیشہ فلسفہ کے مطابق ہوگا اور یا تاویل جائز کر دی گئی ہو جس سے
مذہب کی اصلی روح کمزور ہو جائیگی، یہی وجہ ہے کہ شکمیں بار بار کہتے ہیں کہ اہل فلسفہ جن باتوں کو
عقل کے خلاف سمجھکر اوں کی تاویل کرتے ہیں، وہ دراصل عقل کے خلاف نہیں ہیں، شکمیں کا اصلی سوال
یہ ہے کہ خلاف عقل ہونے کا معیار کیا ہو، ابن رشد اس کے جواب میں ساکت ہو، لیکن امام غزالی دوسرا
اصول مقرر کر کے اس منفذ کو بند کرنا چاہتے ہیں، ان کا اصول یہ ہے کہ عینک اول نظیر کسی عقیدہ کا خلاف عقل
ہونا ثابت نہ ہو جائیگا اوس وقت تک تاویل نہ کی جائیگی، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو کہ امام غزالی کے
زودیک یہ بات کسی قطعی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی کہ رویت کے لیے بعض خاص شرائط کی ضرورت ہے،
لیکن ابن رشد کے نزدیک رویت کے شرائط کا انکار نہایت مضحکہ انگیز ہو، غزالی کے اصول کی بنا پر
محال سے محال بات خدا کے اختیار میں ہو، لیکن ابن رشد کے نزدیک محال عقلی کا وجود ہی نہیں ہو سکتا،
امام غزالی کے نزدیک خرق عادت کا وجود ممکن ہو کیونکہ علت و معلول میں علاقہ و وجوب نہیں ہوتا،
لیکن ابن رشد کے نزدیک علت و معلول میں علاقہ و وجوب ہوتا ہے، اس لیے خرق عادت کا وجود

حال ہی، ذیل کی عبارتوں سے امام غزالی کے مطلب کی وضاحت ہوگی،

- (۱) يقول الفلاسفة ان بعث الاجساد بالروح
(۱) فلاسفہ کا خیال ہے کہ بعث و اجساد - نار و جنّت -
الى الابدان فحي والنا لا الجسمانية فحي الجنة
جسمانی اور اس طرح کے اور مواعد امثال میں جن کا
والحي بالعين و سائر مواعد به الناس امثال
نشا ثواب و عقاب و حائی کو لوگوں کے ذہن نشین
ضربت العام الخلق لتفهم ثواب عقاب و
کرنا ہے جو جسمانی ثواب و عقاب سے بالاتر ہیں اور یہ
سماحین ہا اعلیٰ رتبة من الجسمانيين وهذا مخالف
مسلمانوں کے اعتقاد کے خلاف ہے
لا اعتقاد المسلمين،
(۲) والالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأني
(۲) عرب میں استعارات کا اس طرح رداج ہے کہ ان
على عادة العرب في الاستعانة ولكن ما ورد في
مواقع پر جو کلمات تشبیہی استعمال کیے گئے ہیں وہ یقیناً
وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال
تحتل تاويل من مكر كثرة اوصاف وتفصيلات کی وجہ سے
بلغ مبلغاً لا تتحمل التأويل فلا يبقى الا حمل
الكلوم على التلبیس بتخیل نقيض الحق لمصلحة
الخلق و ذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة
و ما من عد من امور الآخرة ليس بخلاف في
قدرة الله فيجب البحرى على ظاهر الكلام
بل على فحواه الذي هو صريح فيه،
چاہیے،

امام غزالی یہ بہت صحیح کہتے ہیں کہ اگر مذہب کے ان عقائد میں جو خلاف عقل نظر آتے ہیں
معنوی تاویل کی جائیگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذہب گویا دھوکہ دے دے کہ لوگوں کو نیکی کی جانب

راغب کرتا ہی، ظاہر ہو کہ اہل مذہب اتنا بڑا الزام کیسے سن سکتے ہیں، اس کے علاوہ بقول امام صاحب
 کے ان خلاف عقل باتوں کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل بھی نہیں قائم ہوئی ہے، بلکہ مذہب نے خدا کے
 اوصاف جو بتائے ہیں اُن کے لحاظ سے تو یہ باتیں قطعاً محال نہیں رہتیں، ابن رشد کا یہ جواب قطعاً
 بیفائدہ ہو گا کہ حشر اجماد کا مسئلہ اصول مذہب سے ہے اور اس لئے ہم بھی اس میں تاویل کو جائز نہیں سمجھتے،
 یہاں پر حشر اجماد کا مسئلہ حقیقت میں محوث فیہ نہیں ہے، یہ مسئلہ تو مثال کے طور میں ضمناً آگیا ورنہ سوال تو
 یہ ہے کہ خلاف عقل اور محال ہونے کا جب کوئی معیار نہیں مقرر کیا گیا تو اس صورت میں باوجود اس کے کہ تاویل
 مخصوص لوگوں کے لئے جائز قرار دی گئی ہے پھر بھی بے موقع تاویل کے انسداد کی کیا صورت ہوگی، ظاہر ہے کہ
 ابن رشد کے اصول کی بنا پر علماء و مجتہدین کی ترکیب ہوں گے، پس اس کا علاج اگر کچھ ہو سکتا ہے تو وہ یہ ہے
 کہ امام غزالی کے اصول کی بنا پر سرے سے تاویل ہی سے احتراز کیا جائے، تاوقتیکہ اولہ قطعیت تاویل کرنے پر
 مجبور نہ کر دیں، لیکن کیا امام غزالی کی یہ شرط ابن رشد کے خلاف عقل اور محال عقلی کی شرطوں سے کچھ کم مہم ہے؟
 پس اگر ابن رشد کے اصول سے قطع نظر کر کے امام غزالی کے اصول پر عمل کیا جائے تب بھی تو مشکل
 حل نہیں ہوتی، کیونکہ جیسا اور پر گزر گیا ان اولہ قطعیت کی قطعیت کو ثابت کر لیا؟ اس کے علاوہ فرض کرو
 کہ اولہ قطعیت سے یہ ثابت ہو گیا کہ تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے، مگر امام غزالی کے اصول کی بنا پر اب بھی
 یہ ممکن نہیں کہ اہل مذہب مطمئن ہو جائیں یہی بات تو یہ ہے کہ خود غزالی مطمئن نہیں ہوتے وہ خود التفرقہ بین
 الاسلام والزندہ میں ہر چیز کے پانچ وجود قرار دیکر علی الترتیب ادن میں سے کسی ایک کے ماننے پر
 زور دیتے ہیں جس کا دوسرے لفظوں میں یہ مطلب ہے کہ اگرچہ کسی خلاف عقل بات کے انکار پر کوئی قطعی دلیل
 قائم نہ ہو تاہم اگر تم اس کے وجود حقیقی کے علاوہ اس کا وجود شبہی یا وجود جسمی یا وجود خیالی یا وجود عقلی مان لو گے
 تو مذہب کی عدالت سے بری ہو جاؤ گے، تو اب اس بنا پر اگر بغرض محال ابن رشد یہ کہتا ہے کہ حشر اجماد
 وغیرہ کی تفصیلات محض استعارات ہیں یعنی حقیقت یہ چیزیں واقعی نہیں ہیں بلکہ محض انکار وجود شبہی ہے،

تو غریب ابن رشد حجۃ الاسلام کی عدالت سے کیوں مورد الزام بتا ہے؟

اصل یہ ہے کہ خود امام غزالی کو اپنے قائم کردہ اصول پر اطمینان نہیں ہو ورنہ وہ اس قدر انوارِ ڈول نہوتے، لیکن بقول ابن رشد کے امام غزالی کا یہ تلون طبع فلاسفہ کی بیدینی سے زیادہ مذہب کے لیے خطرہ ہے، کیونکہ اس طور پر تو فلسفہ کے مسائل ثابت ہوتے ہیں اور نہ مذہب کی پوری تائید ہوتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دونوں میں تشکیک پیدا ہو جاتی ہے،

پس اب آخرین ہمارے لیے یہ سوال نہایت دشوار ہو جاتا ہے کہ آیا ابن رشد کا اصول صحیح مانکر ہر خلاف عقل بات میں تاویل کرنے لگیں یا امام غزالی کی اتباع میں ان خلاف عقل ظاہری عقیدوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیں اس لئے کہ تفصیل تلک الاحوال بلغ مبلغہ لا یحتمل لثبات زمانہ حال میں یہ بہت مشکل ہے کہ عقل کو ان خلاف عقل باتوں میں بحث کرنے سے باز رکھا جائے، گذشتہ زمانہ میں عقل کی طرف سے عام بے پردائی مذہب کی سطوت کو برقرار رکھتی تھی، کیونکہ مذہب کو انسان کی معاشرتِ غلبہ حاصل تھا، لیکن ہمارے زمانہ میں مذہب کا غلبہ بتدریج فنا ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب عقل کی طرف سے بے پردائی کا قائم رکھنا مشکل ہو گیا ہے، اب عقل کا دعویٰ انسان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ کیا میرا ساتھ داور سائنس کے بے پناہ اور زبردست انکشافات کے زیر سایہ سر بلندی اور تفوق حاصل کر دے، اور یا میری قوت کے سامنے عجز کا اعتراف کر دے اور تہذیب و تمدن کو تیرا دیکھ کر ہمیشہ کے لیے انحطاط و گناہی کے قعرِ ندامت میں اپنے تئیں جھونک دے، ظاہر ہے کہ عقل کے اس ادعاء و حکم کے سامنے ابن رشد کی یہ پست آواز کہاں تک اتر ڈال سکتی ہے کہ مذہب کے طلسم میں عقل کی مداخلت غیر سودمند اور مضرب ہے،

حقیقت یہ ہے کہ تشکیک کا یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ وہ علم و مذہب میں تطبیق کر دینگے بلکہ اس سے زیادہ یہ خیال بھی قطعاً غلط ہے کہ مذہب و علم میں تضاد ہی علم اگرچہ عالم کے سربستہ سے سربستہ راز و نون کے

کھولنے کی کوشش کرتا ہو، لیکن آخر میں ایک حد ایسی بھی ہے جس سے آگے بڑھنے کی عقل سمیت نہیں کرتی، مثلاً فلسفہ کی سب سے آخری حد یہ ہوتی ہے کہ وہ مادہ کے تشکلات کے لیے خود مادہ کا اور کوائف نفسانیہ کے لیے خود نفس کا وجود تسلیم کرتا ہو، لیکن اگر یہ پوچھو کہ مادہ نفس کی حقیقتیں کیا ہیں تو شاید عقل کو اپنے عجز کے اعتراف میں پس و پیش نہوگا، یہی حال فلسفہ کے تمام نظریات کا ہے کہ جہاں تک اشیاء کے علل ترقیہ کا تعلق ہے وہ تمام گریں کھولتا ہوا چلا جاتا ہے اور جہاں عالم کے مبادی اولیہ کا سوال آیا پس نور عقل بے بس ہو کر رہ جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عقل چاہے جہاں تک بڑھتی چلی جائے وہ مبادی عالم کے حل کرنے میں قاصر ہے، لیکن اب عقل کی ختم ہو جانے کے بعد ایک نیا عالم اور پیدا ہوتا ہے جس کا وظیفہ نظر و فکر نہیں ہے بلکہ تاثیر و تاثر ہے یعنی وجدان جس طرح عقل چیزوں کی نسبتوں کو دریافت کرتی تھی، اسی طرح وجدان اشیاء کے حسن و قبح اور نفرت و رغبت کے اصول دریافت کرتا ہے ایک فلسفی عجیب سے عجیب خارق خارق عادت کی توجیہ تک جا کر کجا گیا، لیکن انسان کا وجدان خرق عادت کے سبب سے بحث نہیں کریگا، بلکہ وہ خرق عادت کا مشاہدہ کر کے محو حیرت بن جائیگا، اور اس طلسمی کارنامہ پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرنے لگے گا،

اصول بالابیش نظر رکھ کر مذہب و فلسفہ کے عمیق مطالعہ سے یہ عقدہ صاف کھل جاتا ہے کہ عقل کا دائرہ اشیاء کی باہمی نسبتوں اور اون کے علل و اسباب کا دریافت کرنا ہے، بلا لحاظ اس کے کہ ان اشیاء انسان کے قلب پر کیا اثر پڑتا ہے، اور مذہب کا دائرہ یہ ہے کہ انسان کو ہر چیز کے حسن و قبح سے آگاہ کرے، ہر چیز کے خواص و نتائج کی تشریح کرے، بشرطیکہ انسان کے فعل و عمل کو ان نتائج سے کوئی تعلق ہو ظاہر ہے کہ نتائج کے علم سے انسان کے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، لیکن اذکار و دایات کو ناعمل کرنے سے پیشتر انسان کو ہلاکت سے بچالیتا ہے،

پس اس بنا پر مذہب و فلسفہ میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسری سرحد میں قدم رکھے

عقل مذہب کے نظری حصہ سے بحث کر سکتی ہے، لیکن نہ اس غرض سے کہ آخری فیصلہ کا اختیار اپنے ہاتھ میں رکھے، بلکہ صرف اسلئے کہ مذہب کو بھی عقل کی سرحد میں طبع آزمائی کی اجازت دی گئی ہے، یعنی دوسرے لفظوں میں عقل کو مذہبی اعتقادات کے متعلق فیصلہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ ان وجدانی دلیلوں کو سمجھنے سے قاصر ہے جو مذہب اپنے دائرہ میں قائم کرتا ہے، اسی طرح مذہب کو بھی یہ حق حاصل نہیں کہ عقل کے دائرہ میں قدم رکھ کر عقلی دلیلوں پر نظر ثانی کرنے لگے، بلکہ اگر اجازت ہو تو مذہب کی خدمت میں یہ معروفہ پیش کرنا اشد ضروری ہے کہ وہ عقلی فیصلوں پر نا سمجھی سے نکتہ چینی کے علاوہ عقل کی طرف سے نفی کے بیج جو دلوں میں بوتا ہے یہ اس کی شان سے از حد بعید ہے، مذہب کا دائرہ چونکہ سراسر وجدانی ہے اسلئے اس کی نظر علم و عقل پر بھی اسی حیثیت سے پڑتی ہے کہ یہ اس کے منافع میں کمان تک سدا رہا ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جتنے شدید نفی و تعصب کا اظہار عقل کے خلاف مذہب کی جانب سے ہوتا ہے بچاری عقل اسکا عشر عشر بھی جواب نہیں دے سکتی،

غرض ہماری رائے میں ابن رشد اور غزالی دونوں کی بڑی غلطی یہ ہے کہ پہلے وہ مذہب و عقل میں تصادم فرض کرتے ہیں، اس کے بعد اس تصادم کو چند مفروضہ اصول کے ذریعہ سے دفع کرنا چاہتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے سے زیادہ کشادہ ہو جاتی ہے، خاص کر ابن رشد نے تو غضب یہ کیا کہ مذہب کے مقابلہ میں عقل کی سراسر طرفداری کی، اگر بجائے اس کے وہ اپنے مقصد کو اور زیادہ واضح کر دیتا تو شاید اس کے خلاف ان سازشوں کا طوفان نہ بلند ہوتا جس کی بدولت وہ اپنی دنیاوی زندگی میں بھی ناکام رہا،



باب سوم

ابن رشد کا فلسفہ

- (۱) ماہیت مادہ و تخلیق عالم ابن رشد کا فلسفہ ماہیت مادہ اور تخلیق عالم کے مسئلہ میں مذہب فلسفہ کا تصادم، ارسطو کی ایجاد کردہ قوت و فعلیت کی تفریق، وجود کی دو قسمیں بالقرہ اور بالفعل، تکوین کی دو حالتیں، صنع باری اور صنع مخلوق کے باہمی فرق، قدامت و تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن رشد کی تفصیلی رائے، اس مسئلہ کی تفویضات
- (۲) نفوس فلکیہ و روحاہر مجردہ کی تصوری، ابتدائے دور تمدن کے انسانی عقیدے، طالیس ملٹی کے فلسفہ میں یونانیوں کے علم الاقسام کا اثر، ارسطو کی تصوری نفوس فلکیہ کے متعلق، اور اس کا تعلق یونان کی میتھالوجی سے، نفوس فلکیہ کا نظریہ ابن رشد کے فلسفہ میں، نظام عالم کی ترتیب و مدارج، اخلاک کا نظریہ، عرب فلسفہ اور ارسطو کے نظریہ کا فرق، مافوق الفطرت کے دور اور دور عقلیت کے فرق اور ان کے اثرات،
- (۳) نفس ناطقہ کا نظریہ مشائی فلسفہ میں، ماہیت روح یونان کے قدیم فلسفہ میں، ارسطو کے فلسفہ میں، روح نفس کا باہمی فرق، روح حسی اور نفس ناطقہ کا

فرق جسم اور نفس ناطقہ کا فرق، نفس ناطقہ کی دو قسمیں: فعلی و انفعالی، عقل فعلی و انفعالی کے
بابت ارسطو کی مختلف رائیں ادن کی تطبیق اور اوس پر نقد، نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت
ارسطو کے شاگردون کی رائے، اسکندر افروڈیسی کا نظریہ، وحدت عقل اور عقل فعال کے مسئلے
مشائی فلسفہ میں،

(۴) **ابن رشد کا علم النفس**، عربون کا نفسیاتی فلسفہ، ابن رشد کے فلسفہ
کے تین اہم مسئلے،

(۱) وحدت عقل کا مسئلہ عقل کی پانچ قسمیں، ادن کی ماہیتون کے بابت ابن رشد اور
یونانی مفسرین کا اختلاف رائے، عقل فعلی و انفعالی کی بحث اور اس مسئلہ میں ابن رشد کا
نقد، وحدت عقل کا مسئلہ، اس نظریہ کے نقائص،

(۲) عقل مفارق سے عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ، ارسطو کے فلسفہ میں اس کی تشریح،
ابن رشد کے خیالات، اس کے حصول کے ذرائع کے متعلق فلاسفہ کا اختلاف، اسکندریہ
کے فلاسفہ اور اہل تصوف کی رائے، ابن رشد کے خیالات،

(۳) یہ بحث کہ عقل منفعل عقل مفارق کا ادراک کر سکتی ہو یا نہیں، اس مسئلہ میں ارسطو کی
خاموشی۔ ابن رشد کا نظریہ، ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ،

(۵) **حیات بعد الممات**۔ نفس انفعالی کی فنا پذیر ہی اور نفس فعلی کی ازلیت،

اس کے اوصاف کی ازلیت، حیات بعد الممات کے افسانوں کی نسبت ابن رشد کا اظہار
خیال، حشر اجساد کا انکار عربی فلسفہ میں، حشر اجساد کے دو عقیدے اور ابن رشد کے
خیالات، اعادہ معدوم کے مسئلہ کا انکار۔ حشر اجساد کے باب میں ابن رشد کی صریحی

عبارتیں اور اس باب میں تاویل کا انکار،

(۶) ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم السیاستہ، علم اخلاق اور علم سیاست کے جانب سے مسلمان فلاسفہ کی بے توجہی اور اس کا سلب، علم اخلاق اور علم سیاست عربی فلسفہ میں، ابن باجہ کا سیاسی نظریہ، ابن رشد کی شرح جمہوریت، ابن رشد کے سیاسی خیالات، قرون متوسطہ میں ابن رشد کے جانب ایک ظالمانہ سیاسی نظریہ کا اقتساب،

(۱)

ماہیت مادہ و تخلیق عالم

ابن رشد کا فلسفہ کوئی نیا فلسفہ نہیں، بلکہ ارسطو کے فلسفہ کی شرح ہے، ارسطو کے فلسفہ کے مبادی سب کے سب وہ تسلیم کرتا ہے، البتہ ارسطو کے فلسفہ میں جہان کہیں ابہام رہ گیا ہے، اس کی وہ تشریح کر دیتا ہے، یا جن مسائل کو ارسطو نظر انداز کر گیا ہے، ابن رشد وہاں نئی تحقیقات کا اضافہ کرتا ہے، لیکن نئی تحقیقات کے سلسلہ میں وہ اکثر مشائی فلسفہ کو مذہب افلاطونیہ جدیدہ کے مسائل سے غلط کر دیتا ہے، بہر حال جہاں تک مبادی اور اصول کا تعلق ہے، ابن رشد تراشائی اور ارسطو کا مقلد ہے، اس باب میں ہم اس کے فلسفہ پر تفصیلی نظر ڈالنا چاہتے ہیں،

ابن رشد کے فلسفہ کی صحیح تشریح مشکل ہے، کسی مصنف کے خیالات پر اسی وقت نظر ڈالی جاسکتی ہے جب اس کی سب کتابیں پیش نظر ہوں، لیکن ابن رشد کی اہم تصنیفات کا تو کیا ذکر اس کی عمومی کتابیں تک دستیاب نہیں ہوئیں، سب کتابیں تقریباً لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہو کر یورپ کے عظیم الشان کتب خانوں کی زینت بنی، ہوئی ہیں، انگلستان میں آکسفورڈ کی بوڈلین لائبریری میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے، میں نے ایک دوست کے ذریعہ سے کوشش کی کہ وہاں سے کچھ اقتباسات حاصل کروں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ابن رشد کا فلسفہ و مسئلہ پرتبی ہو قدامت و ازلیت عالم، اور وحدت عقل، اول الذکر مسئلہ پر اسلام کے متکلمین سے اس کو مقابلہ کرنا پڑا اور ثانی الذکر مسئلہ پر مسیحی متکلمین نے اس سے نبرد آزمائی کی،

تخلیق عالم کے مسئلہ میں عقلاء نے ہمیشہ سے تین راہیں اختیار کی ہیں، ایک فریق کہتا ہے کہ عالم ایک مجتمع الصفات ہستی کا پیدا کردہ ہے، اس ذات نے نہ صرف عالم کا ابتدائی ڈھانچہ تیار کیا، بلکہ دنیا میں جتنی چیزیں پیدا ہوتی ہیں اسی ذات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، اسباب و مسببات محض خیالی و محسوس ہیں، ورنہ آسمان و زمین بیکر موی موی چیزوں تک کی تخلیق و تشکیل محض اسی ذات کے ارادہ و مشیت سے ہوتی ہے، وہ عالم اکل اور غیب دان ہے، اوس کا ارادہ سب پر حاوی اور مشیت اٹل ہے، یہ اہل ادیان اور متکلمین کی رائے ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) لیکن آخر الامر یہ معلوم کر کے سخت افسوس ہوا کہ یہ سارا ذخیرہ عبرانی میں منتقل شدہ ہے اور اسلئے اون کی علمی و دسترس سے باہر ہے، صرف ایک چھوٹی سی کتاب البعد الطبیعیہ کے نام سے مصر میں چھپی ہے اور اس کے علاوہ تہافت الہامیہ فلسفہ کے مسائل پر کچھ تقریریں ہیں پس مواد کے فقدان کی حالت میں اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ یورپ کے مستشرقین کی تصنیف کی جانب رجوع کیا جاتا، اس موضوع پر یون تو جرمن اور فرینچ میں بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے، لیکن تین کتابیں نہایت مشہور ہیں ایک پروفیسر منک کی کتاب "تطبیق فلسفہ عرب و یہود"، دوسری رینان کی "ابن رشد اور اسکا فلسفہ"، اور تیسری مولر کی "ابن رشد اور اس کے فلسفہ کے مبادی و نیو"، پروفیسر منک خود یہودی ہے اور ابن رشد اور اس کے یہودی شارحین کی کتابوں کا حافظہ، رینان اور مولر نے متعدد کتب خانوں کے قلمی نسخوں کی مدد سے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اسکے علاوہ اس موضوع پر قلم اٹھانے والے یہ بھی نہایت وفتا کردار اسطو کی کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا، چنانچہ اس سے اس کے مواد سے جو نتائج اخذ کیے گئے ہیں متن کے صفحات میں کر کے جاتے ہیں جن مقامات پر خود ابن رشد کی کتابوں سے قبلاً سافراہم کیے جاسکے وہ ان خود اسی کا حوالہ دیا گیا ہے، اور جہاں فساد است اور فقدان مواد کی تریکی چھائی ہوئی ہو وہ ان رینان یا مسٹر مولر یا پروفیسر منک کی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے،

دوسرا گروہ قائل ہے کہ عالم کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، مادہ قدیم ہے خالق عالم اس کی کمین کا باعث نہیں ہوا، بلکہ اس نے مادہ کو تشکل اور ذمی صورت کر دیا ہے اور اسی کا نام تخلیق ہے، عالم کی تمام چیزیں قانون علیت کی تابع ہیں اور عالم کے تمام تغیرات اسی قانون کی ماتحتی میں انجام پاتے ہیں، کسی نئی چیز کی پیدائش کے وقت خدا کو خلل دینا نہیں پڑتا، بلکہ قانون علیت کی ماتحتی میں پیدائش کا سلسلہ برابر جاری ہے، اس مذہب کی بنا پر خالق عالم کا درجہ بہت پست ہو جاتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس فریق نے دوسرا ذمی وجود تسلیم کر لیے ہیں ایک مادہ جو اپنی تخلیق میں کسی سبب کا محتاج نہیں اور دوسرا محرک یا خالق عالم جو مادوں کو حرکت میں لاتا ہے اور از خود علت سے بے نیاز ہے،

تیسرے گروہ نے محرک کی شق کو بالکل اڑا دیا، یعنی یہ کہ مادہ جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج نہیں، اسی طرح تشکل و حرکت میں بھی علت سے بے نیاز ہے، حرکت دائمی اس کا خاصہ ہے اور اسی سے شکیں اور صورتیں پیدا ہوتی ہیں، یہ مادہ پرست طبعیین کا خیال ہے،

بہر حال مذہب کے مقابلہ میں فلسفہ کے تمام فریق اس بات میں متفق ہیں کہ خالق عالم کے علاوہ مادہ بھی ایک ناقص ہستی ہے جو کم از کم اپنے وجود میں خالق سے بالکل بے نیاز ہے، اسی مقام پر اگر فلسفہ کا مذہب سے تصادم ہوتا ہے، کیونکہ مادہ کو وجود میں علت العلل سے بے نیاز ماننے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ خالق عالم کا وجود بیکار محض اور معطل تسلیم کر لیا جائے، باقی رہی مادہ کی تشکل و حرکت تو یہ جیسا کہ طبعیین کا خیال ہے خود مادہ سے نتیجہ مانی جاسکتی ہے، محرک کی ذات سے محرک کا خارج اور غیر ہونا کیا ضروری ہے، اگر یہ کہا جائے کہ مادہ بے شعور ہے اور تشکل و تحریک کسی ذمی شعور عقل کا کام تو خود مادہ ہی کہ ہم عقل کیون نہ تسلیم کر لیں، یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کے مقابلہ میں شکیں کو مادہ اور ازلیت عالم کے انکار پر بڑا اصرار ہے اور یہی سبب ہے کہ ابن رشد بھی جا بجا اسی مسئلہ پر خامہ فرسائی کرتا ہے، ارسطو کے پیشتر فلاسفہ صرف خارجی موجودات (مثلاً آگ پانی وغیرہ) پر نگاہ رکھتے تھے اور

انہیں کو اصل کائنات سمجھتے تھے، لیکن یہ چیزیں بذاتہ متغیر اور فنا پذیر ہیں، ان سے عالم کے مبادی کا
 پتہ نہیں لگ سکتا، لہذا ارسطو نے نہایت دقت نظر سے یہ بات ایجاد کی کہ وجود کی دو قسمیں ہیں وجود بالفعل
 اور وجود بالقوہ، وجود بالقوہ سے مراد وہ استعداد و صلاحیت ہے جو وجود بالفعل سے مقدم ہوتی ہے،
 ارسطو کا یہ کلیہ ایک مشاہدہ پر مبنی ہے،

فرض کر دہم آگ کو حار کہتے ہیں، کیونکہ اس سے حرارت صادر ہوتی ہے اور یہی آگ بالواسطہ یا بلا
 واسطہ پانی بھی بجاتی ہے، یعنی اس میں برودت پیدا ہو جاتی ہے، تو کیا ان دو متضاد حالتوں کی بنا پر
 یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آگ بالفعل ان دو متضاد کیفیتوں کی حامل یعنی بار و حار دونوں ہے، ظاہر ہے کہ یہ
 محال ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ آگ میں دو توہین ہیں ایک فاعلہ دوسری منفعلہ، یا ایک بالقوہ اور دوسری
 بالفعل یعنی ایک استعداد اور دوسری فعلیت، حرارت جو اس سے اس وقت صادر ہو رہی ہے وہ بالفعل
 اور برودت کی جو صلاحیت اس میں ہے وہ بالقوہ ہے، قوت فاعلہ کو وہ صورت کہتا ہے، اور قوت
 منفعلہ کو مادہ،

مادہ کے متعدد مدارج ہیں کائنات کے اندر وہی سلسلہ میں مواد بیدہ کا سلسلہ جاری ہے
 جس کی انتہا مادہ اولیٰ یعنی ہوتی پر ہوتی ہے، مادہ اور صورت دونوں الگ الگ نہیں پائے جاسکتے، مادہ
 صورت کا محتاج ہے اور صورت مادہ کی، صورت یعنی وجود بالفعل، مادہ یعنی وجود بالقوہ، پر بالزمان اور
 بالذات دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتی ہے، بیچ جو زمین میں بویا گیا ہے ظاہر ہے کہ وہ پیدا ہونے والے درخت یا
 بالزمان مقدم ہے، لیکن بعض حیثیتوں سے مادہ بھی صورت پر بالزمان مقدم ہوتا ہے، مثلاً پیدا ہونے والے
 درخت کی استعداد خود اس درخت سے مقدم ہوتی ہے،

مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، یعنی عدم سے وجود میں نہیں آتے ہیں، البتہ ان سے ملکر جو

سلفہ البعد بطبیعتہ ارسطو کتاب ہنرمانی اول، سلفہ ایضاً کتاب دوازدهم باب سلفہ ایضاً کتاب ہنرمانی سہم، سلفہ ایضاً کتاب ہنرمانی سہم، سلفہ

جزیرن بنتی ہن، یعنی اشخاص جزئیہ (مثلاً زید عمر و کبر و غیرہ) وہ مخلوق ہن، نئی کالاشئی سے پیدا ہونا محال ہے،
یہی وجہ ہے کہ شئی کے وجود کے پیشتر مادہ موجود ہوتا ہے اور اسی پر صورتوں کا توار دہوتا رہتا ہے،

اقتباسات بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہے کہ ارسطو کے نزدیک مادہ محض استعداد و قابلیت کا نام ہے،
اور یہ کم و بیش ہر چیز میں وجود کے پیشتر ہی پائی جاتی ہے، اس بنا پر عالم کا مادہ یقینی ابدی اور غیر مخلوق ہوگا،
لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ مادہ پر عدم محض کی یہ حالت ہمیشہ طاری رہے، یعنی چونکہ مادہ کے لئے یہ بھی
ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں متشکل ہو، اسلئے یہ استعداد ایک مدت تک عدم کی حالت میں نہیں
رہ سکتی، بلکہ فعلیت میں وہ ضرور آئیگی، اسی انتقال حالت کا نام حرکت ہے، گویا عالم ازل سے حرکت کی
حالت میں ہے اور حیات کا نشا ہی حرکت ہے، حرکت یا تکوین کی چار علتیں ہوتی ہن، علت مادی، علت
صوبی، علت غائی، اور علت فاعلی، لیکن ان میں علت تامہ صرف علت فاعلی ہے کہ بغیر اس کے حرکت
پیدا نہیں ہو سکتی، عالم کا اندرونی سلسلہ لگاتار علت و معلول کے مجموعہ کا نام ہے جس کی انتہا خالق کل پر
ہوتی ہے، درمیان کی علتیں ایک حد تک ناقص ہن، کیونکہ ان میں قوت و استعداد یعنی مادہ کا بھی
شائبہ پایا جاتا ہے، بخلاف خالق عالم کے وہ فعل ہی فعل ہے، قوت کا شائبہ تک اس میں نہیں پایا جاتا،
وہ فعل محض غیر تغیر پذیر، قدیم، غیر متحرک، ذمی حیات، کامل، غیر متجزی، اور خارج از عالم ہے،

صانع عالم اور غیر صانع طبعی کی حالت تکوین و تخلیق میں بعض حیثیتوں سے مختلف ہے، مادہ کی
دونوں کو احتیاج ہوتی ہے، لیکن صانع غیر طبعی ایک عرصہ تک غیر صانع رہتا ہے، یعنی جب تک مشق و
تمرین کے ذریعہ سے وہ تکوین کی استعداد اپنے میں نہیں پیدا کر لیتا ہے، اس وقت تک اس سے تکوین کا
ظہور نہیں ہو سکتا، بخلاف صانع طبعی کے کہ وہ چونکہ فعل محض ہے یہ ناممکن ہے کہ اس سے تکوین کا صدور نہ ہو،
یہی وجہ ہے کہ صانع غیر طبعی مصنوعات پر بالزمان اور بالسببیت دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتا ہے، لیکن

صانع طبعی صرف بالسیبیتہ مقدم ہوتا ہے اور زمانادہ اپنے مصنوع کا بمصر ہوتا ہے یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا کہ عالم قدیم ہے، یعنی اپنے خالق کے ساتھ اس کو معیت زمانی حاصل ہے، اور اگر فرض کر دو کہ صانع عالم اپنے مصنوعات پر بالزمان مقدم ہو بھی تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ تقدم و تاخر زمانی تو خود زمانیت میں سے ہیں، پس یہ تقدم یا تو زمانہ میں ہوگا یا زمانہ میں نہ ہوگا، اگر زمانہ میں یہ تقدم نہیں ہے تو اس سے صریحاً لازم آگیا کہ صانع عالم کو اپنے مصنوعات پر تقدم زمانی حاصل نہیں، اور اگر دوسری شق اختیار کرو، یعنی یہ کہ زمانہ میں اس کو تقدم زمانی حاصل ہے تو یا تو زمانہ کو غیر مخلوق ماننا پڑے گا اور باہم اس دوسرے زمانہ میں اگلے سوالات عائد کرینگے، غرض اگر ہم یہ مان لیں کہ صانع عالم کو بھی صانع غیر طبعی کی طرح اپنے معلولات پر تقدم زمانی حاصل ہے تو بعض ایسے شکوک پیدا ہوں گے جن کا جواب ناممکن ہے، اس معلوم ہوا کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق و ازلی ہیں، یعنی خالق عالم بالسیبیتہ ان سے مقدم ہے، لیکن زمانادہ دونوں خالق عالم کے بمصر ہیں،

یہ مسئلہ ارسطو اور ابن رشد کے فلسفہ میں بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اس لیے کہ اہل ادیان کی جانب سے اس کے مقابلہ میں ہمیشہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ ارسطو کا مادہ محض ایک ذہنی مفہوم ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور جب ہوگا تو وہ مادہ نہ رہے گا بلکہ مادہ اور صورت سے ملکر ایک تیسری چیز پیدا ہو جائیگی، نیز یہ بھی عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ فاعل کو بحیثیت فاعل ہونے کے مفعول پر تقدم زمانی حاصل نہ ہو، باقی رہا تقدم بالسیبیتہ یا باصطلاح فلاسفہ تقدم بالذات تو یہ بھی محض ایک ذہنی مفہوم ہے، ورنہ فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت کے جہان اور خارجی آثار ہوتے ہیں ایک خارجی اثر یہ بھی ہونا چاہیے کہ فاعل (بحیثیت فاعل) مفعول (بحیثیت مفعول) پر بالزمان مقدم ہو، ابن رشد نے ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعہ کے بارہویں باب کی شرح میں اس مسئلہ پر نہایت

وضاحت سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے،

”تخلیق عالم کے مسئلہ میں فلاسفہ نے اصولاً دو متضاد راہیں قائم ہیں، ایک فرق تخلیق کا
انکار کرنا اور قانون ارتقا کی ہمہ گیری کا مدعی ہے، اور دوسرے فرق کو ارتقا سے انکار اور
ابداع تخلیق پر اصرار ہے، تاہم ارتقا کا خیال یہ ہے کہ تخلیق کی حقیقت بجز اس کے کچھ نہیں ہے
منتشر ذرات مجتمع ہو کر ترکیب و تالیف اختیار کر لیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں علت
فاعل کا فعل صرف اس قدر ہو گا کہ ذرات مادی کو تشکل کر کے اودن میں باہم امتیاز پیدا کرے،
یعنی گویا اب اس حالت میں فاعل خالق نہ رہا، بلکہ اوس کی حیثیت گر گئی، اور محض حرکت
درجہ پر وہ رہ گیا، اس کے مقابل تخلیق و ابداع کے مؤیدین کا خیال یہ ہے کہ خالق عالم نے
بدون مادے کی احتیاج کے عالم کو پیدا کیا ہے، یہ ہمارے تشکیل اور سبھی فلاسفہ کی رائے ہے،
چنانچہ مسیحی مشکل جان فیلوپن کہتا ہے کہ مشابہ استعداد و قوت کے جو قائل ہیں تو یہ استعداد
خود موجودات میں نہیں ہوتی، بلکہ علت فاعلی یا خالق عالم میں ہوتی ہے جس بنا پر وہ طرح
کی چیزیں پیدا کیا کرتا ہے،

ان دونوں نظریوں کے علاوہ اور بھی چند مذہب ہیں جن میں کم و بیش ان دونوں میں سے
کسی ایک خیال کی جھلک پائی جاتی ہے مثلاً ابن سینا کو تاہم ارتقا سے اس بات میں
متفق ہے کہ تخلیق محض مادہ کی تشکیل و تصویر کا نام ہے، لیکن صورت کی تخلیق کے مسئلہ میں اس کو
ارسطو سے اختلاف ہے، ارسطو قائل ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، لیکن ابن سینا
مادہ کو غیر مخلوق اور صورت کو مخلوق مانتا ہے، اسی وجہ سے خالق عالم کا نام اس نے قوت معنویہ
رکھا ہے، گو یا اس مذہب کے مطابق مادہ محض انفعال و تاثر کا نام ہے یعنی تخلیق فعل کی مطلق
اس میں صلاحیت نہیں، اس کے مقابل ثامسطیوس اور فارابی کا مذہب یہ ہے کہ بعض

حالتوں میں خود مادہ بھی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے، میسر اندھب ارسطو کا ہے، اس کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے، کہ خالق نے محض مادہ کا خالق ہے اور نہ محض صورت کا، بلکہ ان دونوں سے ملکر جو چیزیں بنتی ہیں، ان کا خالق ہے، یعنی مادہ میں حرکت پیدا کر کے اس کی شکل اور صورت وہ اس حد تک بدل دیتا ہے کہ جو استعداد قوت کے وجہ میں ہوتی ہے، وہ فعلیت میں آجاتی ہے، پس محض یہی خالق کا فعل ہے، تو اس بنا پر تخلیق کے فعل کے معنی یہ ہوئے کہ مادہ کو حرکت دیکر قوت سے فعل میں لے آنا یعنی محض تحریک تخلیق کی حقیقت ہے، لیکن حرکت بدو ن حرارت کے نہیں پیدا ہو سکتی، یہی سبب ہے کہ کرہ آبی وارضی میں جو حرارت پہناتے ہیں، اس سے رنگ بزمات و حیوانات کی پیدائش ہوتی رہتی ہے، قدرت کے یہ تمام افعال نظم و ترتیب کے ساتھ، انجام پاتے ہیں، جس کی بنا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ کوئی عقل کامل اس کی رہنمائی کر رہی ہے، حالانکہ طبیعت حس و شعور سے مطلق ہے بے بہرہ ہے، حاصل یہ کہ ارسطو کے نزدیک خالق عالم صورت و اشکال کا خالق نہیں ہے، اور اگر ہم اس کو ان کا خالق مانیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ شے کا وجود لاشئ سے ہو گیا، ابن سینا کی غلطی یہ ہے کہ وہ صورتوں کو مخلوق مانتا ہے، اور ہمارے متکلمین کی غلطی یہ ہے کہ وہ شے کو لاشئ سے موجود مانتے ہیں یہی غلط اصل یعنی لاشئ سے شے کا موجود ہونا تسلیم کر کے ہمارے متکلمین نے خالق عالم کو ایک ایسا مطلق الاختیار فاعل فرض کر لیا، جو بیک وقت متضاد و متباہن اشیاء پیدا کیا کرتا ہے، اس مذہب کی بنا پر نہ آگ جلاتی ہے اور نہ پانی میں سیلان و رطوبت کی قابلیت ہے، جتنی چیزیں ہیں، وہ اپنے فعل میں خالق عالم کی دست اندازی کی محتاج ہیں، مزید برآں ان لوگوں کا خیال ہے کہ انسان ایک ڈیویلا جس وقت اوپر کو پھینکتا ہے، تو یہ فعل اس کے اعضاء و جوارح از خود انجام نہیں دیتے، بلکہ خالق عالم اس کا موجود و محرک ہوتا ہے، گویا اس طرح ان لوگوں نے انسان کی قوت عمل کی بنیاد منہدم کر دی۔

دوسرے مقام پر لکھتا ہے،

”تخلیق محض تحریک کا نام ہے، لیکن حرکت کے لئے ایک متحرک کا وجود ضروری ہے ہی متحرک جو محض استعداد و قوت کے درجہ میں ہے اس کا نام مادہ اولیٰ ہے جس پر ہر طرح کی صورتیں پہنائی جاسکتی ہیں، گو یہ خود اپنے مرتبہ ذات میں ہر قسم کے صورت و اسکال سے مطلق عریان رہتا ہے، اس کی کوئی منطقی تعریف نہیں کی جاسکتی، وہ محض استعداد و قوت کا نام ہے، یہی سبب ہے کہ عالم قدیم و ازلی ہے، کیونکہ عالم کی تمام چیزیں اپنے وجود کے پیشتر استعداد و قوت کے درجہ میں تھیں، لاشعے سے شے کا وجود نہیں ہو سکتا۔“

ایک مقام پر لکھتا ہے،

”مادہ مطلق غیر مخلوق اور ناقابل فنا ہے، عالم میں پیدائش کا غیر متناہی سلسلہ جاری ہے، جو چیز استعداد و قوت کے درجہ میں ہوتی ہے وہ فعلیت میں ضرور آتی ہے، ورنہ عالم میں بعض چیزوں غیر فاعل بھی ماننا پڑے گا، حرکت کے پہلے سکون یا سکون کے پہلے حرکت نہیں ہوتی، بلکہ حرکت خود ازلی و دائمی ہے، اس کا فاعل سکون نہیں ہے بلکہ اجزاء حرکت خود ایک دوسرے کی علت بنتے ہیں زمانہ کا وجود بھی حرکت ہی سے قائم ہے، ہمارے جسم کے اندر جو طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے ہیں انھیں سے زمانہ کا ہم اندازہ لگاتے ہیں اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمیں ہیں، اگر عالم ایک بجان مشین کی طرح ساکن ہو جائے تو ہمارے دماغ سے زمانہ کا خیال بھی نکل جائیگا، حالت خواب میں ہم زمانہ کا اندازہ اپنے دماغ و تخیل کی حرکتوں سے کرتے ہیں اور جب خواب شیریں میں ہم غافل ہو جاتے ہیں تو اس وقت زمانہ کا خیال بھی ہمارے دل سے نکل جاتا ہے، غرض یہ حرکت ہی کا کرشمہ ہے جو تقدم و تاخر کے خیالات ہمارے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں

”تہ تعلیقات“ ابن رشد، بقول از رینان،

اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو عالم میں پیدائش کا یہ لگاتار سلسلہ جو جاری ہے، اس کا وجود بھی نہ ہوتا،
یعنی دنیا میں کوئی چیز موجود نہ ہو سکتی۔

”خدا علت العلل اس معنی میں مختار و بارادہ نہیں ہے، جس معنی میں متکلیف اس سے بااختیار ہے، میں
عالم کی پیدائش اس سے فیضان وجود کے طور پر ہوئی ہے، چونکہ وہ خود خیر وجود محض تھا اسلئے وہ
مجبور تھا کہ عالم کو وجود میں لائے، وہ علم رکھتا ہے، لیکن محض کلیات کا، جزئیات کے علم سے وہ مطلقاً
بے بہرہ ہے، جزئیات کے تغیرات سے وہ محل حوادث ہو جائیگا، ناممکنات پر اس کو قدرت حاصل نہیں،
اس سے صرفت جو او خیر کا صدور ہو سکتا ہے، شر و فساد اس کا فعل نہیں ہیں، لیکن دنیا میں خیر کے پہلو
بہ پہلو شر کا جو وجود ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودات میں خود انحلال و فساد کی قابلیت موجود ہے بالفاظ
دیگر شر خیر کا ویسا ہی مقابل ہے جیسے دن رات ایک دوسرے کی جانب مقابل ہیں، موجودات چونکہ
دو چیزوں سے مل جل کر پیدا ہوتے ہیں اسلئے اول میں قدرتنا اس بات کی صلاحیت موجود
رہتی ہے کہ کسی وقت میں ان کے اجزاء پر اگندہ و منتشر ہو جائیں، یہی چیز فساد و شر کا باعث
ہوتی ہے، در نہ خدا کا منتہا یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس کی پیدا کردہ مخلوق شر و فساد کا نشانہ بنی رہے۔“



(۲)

نفوسِ فلکیہ ورجو اہر مجرہ کی تھیوری

انسان کے دورِ جہالت کے عقیدے دورِ تمدن کے عقیدوں سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، دورِ جہالت میں جب وہ کائنات کے عجیب و غریب مظاہر، نیلگون آسمانوں، سرفلک پہاڑوں، بھیلی اور کشادہ زمینوں، ہیبت ناک سمندروں، ننھے ننھے ستاروں، اور روشن آفتاب و مہتاب پر نگاہ ڈالتا تو اس وقت تک پہلے جو خیالات اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہوتے ہیں کہ ان تمام مظاہر کائنات کے اندر غیر مرئی روحیں کارفرما ہیں، گذشتہ زمانہ کی تمام قوموں کا بالعموم یہ خیال تھا کہ ان غیر مرئی روحوں کا مسکن زمین سے کسی بلند مقام اور شاید کہ آسمانوں پر ہی، مظاہر پرستی کے یہ عقیدے دنیا کی تمام اگلی قوموں میں مسلم رہ چکے ہیں، اہل یونان کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ آسمان مختلف قسم کے دیوتاؤں کا مسکن ہے، بہشت بھی آسمانوں پر واقع ہے، البتہ جہنم زمین کے اندرونی زیرین حصہ میں ہے، دنیا میں صرف ایک خطہ یونان پر آدمیوں کی آبادی ہے، ورنہ سارے جہان میں طرح طرح کی مضرت رسان مخلوق بستی ہے، جو انسان سے عداوت و دشمنی رکھتی ہے، یونان کی سرزمین کو ایک بڑا وسیع سمندر گھیرے ہوئے ہے، اور دنیا کے تمام دریا اسی سمندر میں آکر گرتے ہیں،

یونان میں سب سے پہلے آئوٹک فلاسفی کا ظہور ہوا، جس کا بانی طالیس ملٹی تھا، اس کا خیال تھا کہ پانی سے تمام چیزوں کی پیدائش ہوئی ہے، سورج اور ستاروں کے متعلق اس کا خیال تھا کہ ان میں ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہے، اور یہ زندہ اجسام ہیں، غبار اور مقناطیس کو بھی وہ اس بنا پر کہ ان میں حرکت کی قابلیت پائی جاتی ہے، زندہ جسم خیال کرتا تھا، زمین اس کے نزدیک چاروں طرف مضرت رسان مخلوق سے بسی ہوئی ہے، غرض طالیس کا فلسفہ سراسر پانوپانیمون کے جاہلانہ توہمات پر تھا،

طائیس مطلق سے لیکر ارسطو تک یونان میں جتنے فلسفی پیدا ہوئے وہ سب تقریباً یونانیوں کے قومی عقائد سے اثر پذیر تھے، ارسطو پہلا فلسفی ہے جس نے مشاہدات و تجربات کو علم کی بنا قرار دیکر فلسفہ کو علم انضمام سے جدا کیا، افلاک اور اجرام علویہ کے متعلق (جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے) آئینک فلاسفی میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ یہ جاندار اجسام ہیں اور ان میں غیر مرئی رو میں حلول کیے ہوئے ہیں، لیکن ارسطو کے دماغ کے لئے غیر مرئی روح کا تخیل ناقابل فہم تھا، اور حقیقت میں ارسطو کو روح کی اس باہیت ہی سے احتلان تھا جو اگلے یونانیوں کے ذہنوں میں تھی، نفوس فلیکہ و اجرام علویہ کے بابت ارسطو کی تھیوری کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

”جو ہر کی تین قسمیں ہیں، محسوسات حادثہ، محسوسات قدیمہ، اور جو ہر غیر متحرک، ان میں سے اول الذکر دو جو ہر طبیعیات سے تعلق رکھتے ہیں، اور تیسرا محض بالعدا الطبیعیاتی حقیقت رکھتا ہے، حرکت اور زمانہ دونوں قدیم ہیں، سب قسم کی حرکتیں نہیں بلکہ صرف حرکت اپنی اور اوس میں بھی صرف حرکت دوری، لیکن حرکت خود قائم بالذات نہیں بلکہ محسوسات قدیمہ اس کے حامل ہوتے ہیں، محسوسات قدیمہ اسلئے کہ حرکت قدیم ہے اور اس کا تعلق محسوسات حادثہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا، یہ محسوسات قدیمہ کئی ایک ہیں، اپنی سیارگان سب جمعہ جلی الارقام دوری حرکت کر رہے ہیں اور ان کے علاوہ ایک پورے عالم کی حرکت ہے، پس چونکہ ہر متحرک کے لئے ایک محرک اور متحرک قدیم کے لئے محرک قدیم ہونا ضروری ہے، نیز ایک محرک سے ایک ہی حرکت صادر ہو سکتی ہے لہذا ان تمام حرکتوں کے لئے الگ الگ بالذات غیر متحرک قدیم کا ہونا لازمی ہے، ان میں سے پہلا محرک سارے عالم کا محرک ہے اور وہی علت العلل ہے، لیکن اگر ان حرکات قدیمہ کیلئے محرکات قدیمہ کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو یونانیوں کے قومی عقائد کے بموجب یہ ماننا پڑے گا کہ عالم ظلمت و تاریکی سے وجود میں آیا ہے اور یا لاشے سے شے کا وجود ماننا پڑے گا، یہ حرکات قدیمہ ظاہر کہ آسمانوں اور سیاروں کی ہیں جو دوری حرکت کر رہے ہیں، اور یہ صرف محض تخیل نہیں بلکہ مشاہدہ

اس بنا پر افلاک اور اجرام علویہ اپنی حرکتوں سمیت قدیم و ازلی ہین اور ان کے حرکات نے
ان کے نفوس بھی قدیم ہیںؑ

نفوس فلکیہ کے بابت ارسطو کا یہ طویل بیان ہے جس میں اس نے گو فلسفہ کو یونانیوں کے
توہمات سے پاک کر لیا ہے تاہم اب بھی اس بیان میں توہمات کی جھلک صاف نظر آ رہی ہے، سیاروں کی
حرکتیں اور ادن کے نفوس یہ وہی اگلے یونانیوں کے متعدد دیوتا ہین جن میں سے ہر ایک کا خاص چیزوں سے
تعلق تھا، مثلاً مریخ جنگ کا دیوتا اور زہرہ حسن و جمال کی دیوی،

ابن رشد نے اس مسئلہ کو متعدد مقدمات کا اضافہ کر کے وضاحت سے تحریر کیا ہے، چنانچہ لکھتا ہے،

”کائنات کا باہمی ربط و نظام دنیاوی حکومتوں کے انتظامات سے مشابہ ہے جہاں تمام اعمال
بادشاہ کے فرمان کے بموجب صادر ہوتے ہیں، لیکن سب کا تعلق خود بادشاہ کی ذات
براہ راست نہیں ہوتا، بلکہ بادشاہ کے مقرر کردہ عامل حکومت ادن کو انجام دیتے ہیں، خدا نے
اس ربط و نظام کو قرآن میں ان الفاظ سے ادا کیا ہے کہ فاقحی فی کل سماء امھا یفین
خدا نے آسمانوں کو احکام کی وحی کیؑ“

علت العلل سے ان فلک کا تعلق یہ ہے کہ،

”وہ علت العلل کے حکم کے تابع ہیں اور ادن کی ہستی کا بجز اس کے کوئی مطلب نہیں کہ
علت العلل کی اطاعت و فرمانبرداری کریں، لہذا خود ادن کی ہستی بھی علت العلل سے وابستہ
قرآن میں یہ تعلق ان الفاظ سے ادا کیا گیا ہے فاما مینا کالکہ مقام معلیٰؑ نے دنیا کی ہر چیز
ایک متعین مقام و درجہ میں ہم سے وابستہ ہےؑ“

کوئی معدوم محض بدون کسی موجود بالفعل کے توسط کے حالت وجود میں منتقل نہیں ہو سکتا اور نہ یہ

مکن ہو کہ علل و اسباب کا سلسلہ الی غیر النہایت جاری رہے، بلاشبہ عالم کے اندرونی حصہ میں یہ سلسلہ کسی وقت نہیں رکتا، پانی بادلون سے گرتا ہے، بادل بخارات لطیفہ سے بنتے ہیں اور خود پانی بخارون کو پیدا کرتا ہے، علی ہذا درخت و درخت اور آدمی آدمی سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ سلسلہ ہمارے دہم و خیال کے لحاظ سے غیر منتهی ہے، لیکن اس سلسلہ کی کوئی علت ہونی چاہیئے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت اولیٰ ہر حقیقت سے واحد بسیط ہے، کثرت صرف عالم میں ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کثرت کا کیا باعث ہے، انکسائوس کہتا ہے کہ اس کا باعث مادہ ہے، بعضوں کا خیال ہے کہ کثرت آلات اس کا باعث ہے، اور بعضے کہتے ہیں کہ علت متوسطہ اس کا باعث ہیں، افلاطون کا یہی خیال ہے، اسفل سے اعلیٰ کے جانب عینی ترقی ہوتی جاتی ہے، کثرت و ترکیب کا انتر زائل ہوتا جاتا ہے اور وحدت و بساطت زیادہ نمایان ہوتی جاتی ہے، عالم اسفل میں جو کثرت ہو وہ بیہوشی اور صورت اور اجرام سادہ اور دیگر علل قریبہ و بعیدہ کی وجہ سے ہے، مگر اجرام علویہ میں صرف اون کے حرکات کی وجہ سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اسلئے کمیت و کیفیت میں وہ اسفل کی کثرت سے مختلف ہے، لیکن آخرین یہ کثرت بالکل زائل ہوگئی ہے اور فلک اول کا فاعل ایک ابدی ذات ہے جو غیر متجزی و بسیط، ارسطو کی اصطلاح میں وہی عقل اول ہے اس سے صرف ایک چیز کا صدور ہوا ہے اور وہ فلک اول کی حرکت ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ عرب فلاسفہ یعنی ابن سینا اور فارابی کی یہ غلطی ہے کہ وہ علت اولیٰ کو فلک اول کا محرک نہیں سمجھتے بلکہ فلک اول کا محرک اون کے نزدیک اور ہے جو علت اولیٰ کا مفعول ہے، عرب فلاسفہ میں ابن رشد کے سوا تمام فلسفی اس بارے میں ارسطو سے مختلف الراء ہیں،

اجرام علویہ بیہوشی اور صورت سے مرکب نہیں کیونکہ یہ جسم سفلی کی خاصیت ہے اور اجرام علویہ اجسام سفلیہ سے اشرف ہیں، اجرام علویہ کا بعد غیر متناہی ہے، حرکت انکا خاصہ لازمہ ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی کوکب ان سے ٹکرا جائے تب بھی ان کی حرکت میں فرق نہ آئیگا، اور اگر کبھی ان کی حرکت بند ہو جائے تو وہ بارہ اون میں حرکت نہیں پیدا ہو سکتی، کارخانہ حیات ان کی حرکات مستدیرہ کی بدولت

مستمرا قائم ہے، اون کی حرکت اگر روک دی جائے تو تمام کارخانہ مہم و برہم ہو جائے،
 آسمان نہ صرف یہ کہ تمام اجسام مظلمہ غیر حیہ سے اشرف ہیں، وہ ایک جاندار مستہی بھی ہیں،
 ان کے ویسے ہی قومی و اعضاء ہیں جیسے انسان کے ہیں، ابن رشد یہ مسئلہ اس طرح ثابت
 کرتا ہے کہ دیکھو آسمانوں اور سیاروں سے کیسے کیسے فائدہ مند افعال انجام پاتے ہیں، ایک آفتاب
 ہی کو لو، اس کے کیسے کیسے عجیب و غریب منافع ہیں، آفتاب ہی کی حرکت سے چاروں فصلیں پیدا
 ہوتی ہیں، اس کی حرارت سے تمام جاندار نشوونما پاتے ہیں، وہ جب پھم کی سمت ہوتا ہے تو اتر سمت
 ٹھنڈی ٹھنڈی ہوائیں چلتی ہیں اور بارش ہوتی ہے، اور اس کے برعکس پھم کی سمت بارش کم ہوتی ہے،
 علیٰ ہذا القیاس، اس کی حرکات قریبہ و بعیدہ کی وجہ سے طرح طرح کے تغیرات عالم میں ہوتے ہیں،
 یہی حال قمر اور دیگر سیاروں کا ہے، اور اس سے بڑھکر فلک اول کی حرکت ہے جس سے دن اور رات
 پیدا ہوتے ہیں، غرض اجرام علویہ سے ہر ہر جرم کے منافع عجیب و غریب، اون کی حرکتیں متعین
 اور حرکتوں کی سمتیں معلوم، اور خاص خاص اغراض معین ہیں، تو جبکہ ہم ذرا اور اسے رشتے والے کیڑوں کو
 دیکھتے ہیں جن میں زندگی ہوتی ہے مگر منفعت و غرض کے لحاظ سے اون کی زندگی عبث ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ
 اجرام علویہ کے بے بڑی بڑی منفعت رکھنے والے اور خاص خاص اغراض پورا کرنے والے جسم
 کس طرح مردہ اور بجان ہو سکتے ہیں، اور اگر آسمان ہی بجان ہوں تو دنیا میں کون چیز جاندار ہوگی
 لیکن جاندار کی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمارے ایسے اون کے اعضاء اور جوارح ہیں بلکہ یہ کہ
 ہمارے طرح اون میں بھی ایک غیر مرئی روح ہوتی ہے، یہ روحین علی الترتیب انلاک کی حرکتوں اور
 اون کے افعال کی خالق و فاعل ہیں اور محبت و عشق روحانی کا جذبہ اون کے اعمال کا محرک ہوتا ہے،
 بہتر سے بہتر اور نفع مند سے نفع مند چیز کی پیدائش اون کے عمل کی غرض ہوتی ہے، اون کا نفس ناطقہ
 کبھی نہیں تھکتا اور نہ انسان کی طرح اون میں بصارت و سماعت و احساس کی قابلیت ہے، ابن سینا کا

خیال ہو کہ افلاک قوت تخیل کے بھی حامل ہیں، مگر ابن رشد کو اس سے انکار ہے، افلاک اپنی ذات کے بھی مدرک ہیں اور عالم میں جو کچھ گزرتا ہے اس کا بھی اون کو علم ہوتا ہے،

عرب فلاسفہ کی اصطلاح میں نفوس فلیکہ ہی ملائکہ ہیں اور وحی والہام اور دیائے صادقہ وغیرہ انھیں نفوس فلیکہ کے جانب سے ہوتے ہیں، مگر ابن شدان تمام اختراعات کا انکار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ فلسفہ کو ان مسائل سے کوئی سروکار نہیں،

اگر غور سے دیکھو تو یہ سارا نظریہ یونانیوں کے علم الاضنام سے کچھ زیادہ با وقعت نہیں، یونان کے علم الاضنام کی طرح اس میں بھی غیر مرئی روحیں تسلیم کی گئی ہیں، البتہ اس کی ترتیب میں خوش سلیقگی کا زیادہ لحاظ کیا گیا ہے، اور یہ خوش سلیقگی بھی محض اس وجہ سے پیدا ہو گئی ہے کہ اس کی ترتیب میں سامی اقوام کے مذہبی خیالات کا میل ہو گیا ہے، یہی سبب ہے کہ عرب فلسفہ میں اگر اسطو کے نظریہ کا نقشہ بالکل بدل گیا ہے، تصویر کی بلند پروازی اور مدارج کی ترتیب کے لحاظ سے عربی فلسفہ کا یہ نظریہ اسطو کے نظریہ سے بدرجہا فائق ہے، اسطو کے نظریہ میں تصور نہایت سادہ اور خیالات کی ترتیب نہایت سست اور پست ہے، بخلاف عربی فلسفہ کے کہ اس میں یہ تمام خامیاں رفع کر دی گئی ہیں اور اعلیٰ سے اسفل تک کے تمام مدارج علی التسلل جڑے ہوئے نظر آتے ہیں، فلسفہ نے عالم کے سر بہتہ رازوں کو غیر مرئی روحوں اور غیر محسوس مبادی کے ذریعہ سے حل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے اس کا سبب ابن رشد یہ بتلاتا ہے کہ محسوسات کی دنیا میں تعدد و استعداساری ہے کہ ان کو ایک کلیہ یا ایک علت کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا جب تک محسوسات کی دنیا سے آنکھ بند کر کے غیر محسوسات کی دنیا میں مبادی کی تلاش نہ کی جائے، ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ قدما و کی طرح انسان ظلمت و نور اور خیر و شر کے جال میں پھنس کر رجائیکا اور معلومات کثیرہ کی علتوں کا راز نہ کھل سکیگا، ابن رشد کہتا ہے کہ محسوسات سے محسوسات کی تلاش تو ہر عامی سے عامی بھی کر لیتا ہے، اگر ہم نے حقائق اصلیہ کا اور اک نہ کیا تو علم و تعلیم کا ثمرہ کیا نکلا،

اس میں شک نہیں کہ عالم کے مادی کے سرستہ راز کھولنے کے لیے بجائے محسوسات کے غیر محسوسات کو ایک حد تک عالم کی بنا قرار دینا پڑتا ہی، لیکن ایک متمدن انسان کی نظر میں جو حقیقت ان غیر محسوسات کی ہوتی ہو، وہ اس سے بالکل مختلف ہوتی ہو جو ایک وحشی کی نگاہ میں ہوتی ہے، ایک وحشی جب کائنات کے مختلف مظاہر پر نگاہ دوڑاتا ہے تو اس کو اون میں جذبہ انتقام رکھنے والی روحوں کا جلوہ نظر آتا ہی، لیکن جب ایک متمدن انھیں مظاہر کی ماہیت و نوعیت پر غور کرتا ہو تو یہ دین دفعہ نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتی ہیں، اور وہ بجائے ان غیر محسوس روحوں کے اپنے ذہن میں چند اصول قائم کرتا ہو جن کو وہ تمام حوادث عالم کی توجیہ کے لیے کافی خیال کرتا ہو، مثلاً جب وہ اس بات پر غور کرتا ہو کہ آسمان و زمین کو کوئی چیز اپنی جگہ پر معلق قائم کیے ہوئے ہو تو وہ بجائے اس کے کہ ایک وحشی انسان کی طرح یہ خیال کرتا کہ زمین سطح آب پر ایک گائے کے سینک پر قائم ہے، اور آسمان کے اندر ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہو، اس حادثہ کی توجیہ اس کے ذہن میں یہ آتی ہے کہ آسمان و زمین دونوں ایک قانون قدرت کے ماتحت ہیں جس کا نام قانون جذب و کشش ہے، ابتدائے دور متمدن میں انسان نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہو، اور عقلی جنبی انسان کی عقل روشن ہوتی گئی اسقدر فوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں پر قانون قدرت کی ہمہ گیری اور مابعد الطبیعیاتی اصول و نظریات سے حوادث عالم کی توجیہ کرنے کا خیال زیادہ غالب آتا گیا،

یہی وجہ ہے کہ افلاک و اجرام علویہ اور کائنات ارضی کے بابت جو خیالات ہمارے ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں وہ ان خیالات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جو قدما و ان کے بابت قائم کرتے تھے، زمانہ حال کے سائنس اور قدما کے فلسفہ میں جو بات صد فاصل ہو وہ یہی ہے کہ قدما کے افکار و خیالات پر مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدے غالب تھے، بخلاف اس کے آج کل کی سائنس حقیقی مشاہدات اور قانون قدرت کی ہمہ گیری کے خیال پر مبنی ہے، اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ کے لیے مادیت آمیز

روح کا تخیل محض کافی خیال کیا جاتا تھا، بخلاف اس کے موجودہ دور میں حوادث عالم کی توجیہ چند
 باعد الطبیعیاتی اصول کی بنا پر کیجاتی ہے، اگلے زمانہ میں انسان پر تخیل پرستی کا رنگ اتنا غالب تھا کہ
 ہستی اور ذات و تشخص لازم و ملزوم خیال کیئے جاتے تھے، لیکن اس کے برعکس زمانہ حال کے فلسفہ کو
 ہستی کا اقرار ہے اور ذات و تشخص کا انکار، اگلے زمانہ میں تشخص پرستی انسان کے عقائد کا جزو اعظم تھی،
 لیکن اب قانون قدرت کے مجموعی نظام کے خیال نے تشخص پرستی کی جگہ حاصل کر لی ہے، غرض اگلے زمانہ
 میں حوادث عالم کی توجیہ بافوق الفطرت اور منطابہر پرستی کے عقیدوں سے کی جاتی تھی، لیکن موجودہ
 دور میں بافوق الفطرت کا خیال ولوں سے بالکل نکل گیا ہے اور بجائے اس کے حوادث عالم قانون قدرت
 کے ماتحت خیال کیئے جاتے ہیں، بے شبہہ اگلے زمانہ کی تخیل پرستی اور موجودہ دور کی قانون پرستی دونوں کی
 حقیقت گو ایک باعد الطبیعیاتی غیر محسوس رمز سے زیادہ نہیں اور اس لحاظ سے دونوں عقیدوں کی
 حالت یکساں ہے کہ دونوں انسان کو محسوسات کی دلفریبیوں سے نکال کر غیر محسوسات کے ظلمت کدہ میں
 پھینک دیتے ہیں، تاہم ان میں بہت بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر عقیدے سے انسان کے دل پر جو اثر
 پڑتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ انسان حوادث عالم کے علل قریبہ تک کا پتہ نہیں لگا سکتا، کیونکہ حقیقی باتیں انسان کی
 نگاہ کے سامنے سے گذرتی ہیں، وہ غیر محسوس روحوں کا کرشمہ عمل ہوتی ہیں، گویا اس طرح علم کا دروازہ
 انسان کی عقل پر بند کر دیا جاتا ہے اور انسانی عقل کو اس بات پر مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ مضمرات سے محفوظ
 رہنے اور منافع کی تحصیل کے خیالات دل سے نکال کر ان غیر مرئی روحوں کے قبضہ اقتدار میں اپنے
 سینے دیدے، غیر مرئی روح کا تخیل خود ایک سرسبستہ راز ہے، پس اگر معمولی حوادث عالم کی توجیہ
 میں یہ کہا جائے کہ یہ حادثے غیر مرئی روحوں کے کرشمہ عمل ہیں تو ظاہر ہے کہ اب انسان کی عقل کیلئے
 دریافت طلب کو نسبی بات رہ جائیگی، بخلاف اس کے جب حوادث عالم کی توجیہ قانون قدرت کے
 تخیل کی بنا پر کی جاتی ہے، تو انسان کی عقل میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اس کے دل میں طرح طرح کے

سوالات پیدا ہوتے ہیں اور وہ برابر تمام حوادث عالم کو ایک سلک میں منسلک کرتا چلا جاتا ہے جس کی ہر لڑھی ایک دوسرے میں پروئی ہوئی ہے اور اس مجموعہ سے اس کو کائنات کی باہمی نسبتیں اور تعلقات معلوم ہو جاتے ہیں جو علاوہ اس کے مافوق الفطرت کے تخیل میں ناقابل حصول تھے، ان کی بنا پر جلب منافع اور دفع مضرات میں بھی انسان کو سہولت ہوتی ہے،

(۳)

نفس ناطقہ کی ماہیت مشائی فلسفہ میں

ابن رشد کا علم النفس سمجھنے کے لئے ارسطو کے علم النفس سے واقفیت ضروری ہے اور ارسطو کا علم النفس بیان کرنے سے قبل قدیم فلاسفہ یونان کا علم النفس بالاجمال پیش نظر رکھنا لازمی ہے، قدیم یونانی فلاسفہ میں سے اپیکیورس، لیوکرٹس، انکسورس، امباڈکلس، زناکرٹس، اور افلاطون، نے ماہیت روح وغیرہ کے مسائل سے بحث کی ہے، ان میں سے بعض مادہ پرست ہیں مثلاً اپیکیورس اور امباڈکلس، اور بعض روح اور مادہ کو دو جدا جدا نوعین قرار دیتے ہیں مثلاً انکساغورس اور انسلاطون،

یونان کے قدیم فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روح کی دو خاصیتیں ہیں جو اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتیں، یعنی تصور و عقل اور از خود بلا مدد غیر سے حرکت کرتے رہنا، آئیمون کہتا ہے کہ روح دائمی حرکت میں رہتی ہے اور اجرام علویہ کے مانند وہ بھی قدیم و ابدی ہے، ہیریکلیٹس کا خیال ہے کہ روح جملہ عناصر سے اشرف و لطیف ہے اور اسی بنا پر اس میں ہر قسم کی تغیر پذیر اشیاء کے جاننے کی قدرت پائی جاتی ہے، ڈیوجینس کی رائے ہے کہ روح کا اصلی عنصر ایک قسم کا ہوائی مادہ ہے جس میں

لطافت اور تمام چیزوں کے علم کی قوت ہو، دیکھو اٹیس روح اور ناریت کو مثال قرار دیتا ہے، صرف
 ذوق یہ ہے کہ روح ہمیشہ حرکت میں رہتی ہو سکون کبھی اسپرطاری نہیں ہو سکتا اور دنیا کی اور چیزیں
 اسی کے ذریعہ حرکت میں آتی ہیں، اما بذاتِ نفس کے نزدیک دنیا کے دیگر مرکبات کے مانند روح بھی
 عناصرِ اربعہ سے مرکب ہے،

نظریات بالا میں روح اور مادہ میں مماثلت ثابت کی گئی ہے، زینا کرٹیس رجور روح کو اعداد
 کے تجسس ایک شے قرار دیتا ہے اور فیثاغورثی فرقہ (رجور روح کو اعداد سمجھتے ہیں) کے سوا یونان کے
 تمام قدیم فلاسفہ روح اور مادہ کو الگ الگ نوع نہیں سمجھتے تھے، افلاطون نے زیادہ زور اسی
 بات پر دیا کہ روح و مادہ الگ الگ نوع ہیں، اس کا فلسفہ ایک قسم کا تحلیلی فلسفہ ہے جس میں ترکیب
 بساطت کے جانب تنزل کیا جاتا ہے، چنانچہ افلاطون انسان کو عالمِ اصغر قرار دیکر اس کی تحلیل یون
 کرتا ہے کہ مادی جسم کے علاوہ انسان میں تین قسم کی رو حیں پائی جاتی ہیں، ایک روح عقلی ہے جو انسان
 کے دماغ کے اندر پوشیدہ ہے، یہ ہر دم غیر منظم حرکت میں رہتی ہے، خدا کی نعمت انسان کو بعض خاص
 مصالح کی بنا پر عطا کی گئی ہے، دماغ سے اتر کر قلب کے جوت میں ایک اور فانی روح ہے اس سے انسان
 میں جو امردی اور غصہ کی پرورش ہوتی ہے، اس کو روح حیوانی کہتے ہیں، اس سے اتر کر جسم کے
 اندرونی حصہ میں ایک اور روح ہے جو روح طبعی کہلاتی ہے بھوک پیاس اور انسانی خواہشوں کا
 تعلق اسی روح سے ہے، یہ دونوں رو حیں معمولی حالات میں روح عقلی کے تابع رہتی ہیں لیکن بشری
 زندگی کے اکثر لحظوں میں یہ قدرتی نظام درہم دبرہم ہو جاتا ہے، اور جذبات انسانی سے عقل شکست
 کھا جاتی ہے،

ارسطو کو قدیم نظریات کی طرح افلاطون کے اس نظریے سے بھی اختلاف ہے، وہ انکساغورس

اس بارے میں متفق ہے کہ روح دنیا کی ساری مادی چیزوں سے الگ ایک جوہر ہے، مادہ کی خصوصیت امتداد ہے مگر روح کا خاصہ فکر و نظر ہے، حرکت دونوں میں پائی جاتی ہے مگر ایک امتداد کی صورت میں نظر ہوتی ہے اور دوسری فکر و نظر کی صورت میں، اس کے علاوہ روح کو مادہ سے کوئی مماثلت نہیں،

ارسطو کا بڑا اعتراض قدیم فلاسفہ پر یہ ہے کہ روح کی ایسی ماہیت بتلانا چاہیے جو روح انسانی روح نباتی، روح حیوانی، اور روح فکلی سب پر صادق آئے لیکن قدیم فلاسفہ (جنہیں فلاطون بھی شامل ہے) روح کی ایسی ماہیت بتلانے سے قاصر ہیں،

مادہ اور صورت کی جو اصولی تفریق ارسطو نے کی ہے اسی سے ارسطو نے ماہیت روح کا عقدہ بھی حل کیا ہے، یعنی مادہ اور صورت کا یہ البعد الطبعیاتی فرق حیاتیات میں آکر روح و مادہ کی صورت میں نمایان ہوتا ہے، مادہ انفعال محض کا نام ہے مگر روح فعل محض یعنی صورت ہے، مادہ اور صورت یعنی مادہ اور روح باہم متلائم اور ایک دوسرے کے تکمیلی اجزاء ہیں اور ان دونوں کا مجموعہ جسم طبعی کہلاتا ہے، مادہ کی نسبتی آمیز تارکی کو روح اجاگر کر دیتی ہے، لیکن دوسری حیثیت سے روح بھی مادہ کی محتاج ہوتی ہے، یعنی اس سے انھیں قوتوں کا ظہور ہو سکتا ہے جن کی استعداد مادہ میں پہلے سے موجود ہے،

روح کی متعدد قسمیں ہیں، ایک روح نباتی جو پھلون پھولوں اور درختوں میں پائی جاتی ہے، اس سے صرف بالیدگی نشو و نما اور تناسل کا ظہور ہوتا ہے، دوسری روح حیوانی جو تمام جانداروں میں پائی جاتی ہے، یہ روح نباتات کی قوتوں کے علاوہ ایک اور قوت کی بھی مالک ہوتی ہے، یعنی حس و ادراک کی قوت اس سے ظہور میں آتی ہے، اس سے اوپر انسانی روح کا درجہ ہے جو مابقی قوتوں کے علاوہ تعقل اور فکر و نظر پر بھی مشتمل ہے، روح کا یہ سب سے اعلیٰ درجہ ہے، روح کی یہ ترتیب کچھ اس طرح پروجہ ہوئی ہے کہ بالائی منازل کا اس وقت تک ظہور نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ زیرین منازل طے نہ کرے۔

تہ کر لیے جائیں، یہی سبب ہے کہ انسان اپنی خاص قوتوں کے علاوہ ان تمام قوتوں کا بھی مالک ہے جو حیوان
 میں پائی جاتی ہیں، علیٰ ہذا القیاس حیوانات اپنی خاص قوتوں کے علاوہ نباتات کی قوتوں کی بھی ملکیت
 رکھتے ہیں، لیکن یہ واضح رہنا چاہیے کہ ان تمام روح کا ظہور صرف افراد میں ہوتا ہے، اور افراد ہی کے ساتھ
 ان کا قائمہ بھی ہو جاتا ہے، کیونکہ روح کا وجود مادہ سے الگ نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ ارسطو طبیعتی زندگی میں
 روح و مادہ کی ماہیت بتلا کر نفسیات کے دائرہ میں آگے قدم بڑھاتا ہے، ارسطو کے فلسفہ کا یہ حصہ اب تک
 ناقابلِ نہم اور لایحل ہے، کچھ اس وجہ سے کہ خود موضوع ہی متعلق اور عسیر الفہم تھا اور کچھ اس وجہ سے کہ
 اس حصہ میں ارسطو کے بیانات اس قدر باہم متناقض ہیں کہ مفسرین بھی ان کو نہ حل کر سکے اور اسی بنا پر
 اتباع ارسطو میں متعدد فرقوں کی بنیاد پڑ گئی جو نفسیات میں حدود و مختلف الارہیں،

اگلے یونانی فلاسفہ مثلاً دیمقراطیس اور انکساغورس وغیرہ نفس ناطقہ اور روح کو ایک ہی
 سمجھتے تھے، افلاطون نے پہلے پہل نفس ناطقہ اور روح میں تفریق ثابت کی اور ہر ایک کے حدود اور
 مستقر متعین کیے، مثلاً نفس یا روح عقلی کا مستقر دماغ، روح حیوانی کا مستقر قلب اور روح نباتی کا مستقر
 انسان کے جسم کا زیرین حصہ، ارسطو اس تفریق میں تو اپنے استاد سے متفق ہے، مگر نفس ناطقہ یا روح عقلی
 کے مستقر کو بے معنی سمجھتا ہے، دماغ اس کے نزدیک محض ایک بار و طب غیر حساس عضو ہے جس سے نفس
 ناطقہ کا کوئی تعلق نہیں، اس کے نزدیک نفس ناطقہ اور دیگر روحوں میں فرق یہی ہے کہ نفس ناطقہ اپنے
 وجود و فعل میں جسم یا جسم کے کسی حصہ کا محتاج ہے اور نہ جسم اور جسمانی قوتوں پر اس کے فعل و عمل کا
 انحصار ہے،

نفس ناطقہ کا اصلی مستقر اجرام علویہ میں ہے جو تمام زیرین اشیاء سے انشرف و برتر اور تمام
 چیزوں کے مدبر ہیں، گویا عالم زیرین میں نفس ناطقہ چند اغراض پوری کرنے کے لیے بھیجا جاتا ہے،
 ورنہ اس عالم کے شخصیات سے اس کو علاقہ نہیں، نفس ناطقہ کا وظیفہ عمل محض کلیات و صور کا اور

کرتا ہے انسان کو نفس ناطقہ محض یہی غرض پوری کرنے کے لیے عطا کیا گیا ہے، یعنی اس لیے کہ انسان
 حیات کی دنیا سے محکم معقولات کے ادراک کی قابلیت اپنے میں پیدا کرے، لیکن معقولات کا صحیح
 تصور صرف اجرام علویہ کے عقول کو ہوتا ہے جو مدبر عالم ہیں، اس بنا پر انسان کے نفس ناطقہ کی حیثیت
 محض آئینہ کی سی رہتی ہے کہ اس کے ذریعہ وہ اجرام علویہ کے اندر کی صورتیں اور نقوش دیکھ سکتا ہے،
 اجرام علویہ میں جزئیات کی صورتیں نہیں آتیں وہ صرف کلیات کا ادراک کرتے ہیں، اسی
 بنا پر نفس ناطقہ کو بھی صرف کلیات کا تصور ہوتا ہے، جزئیات کے تصور کے لیے ہم میں ایک اور قوت
 موجود ہے جس کو نفس حسی کہتے ہیں نفس حسی بھی ایک ادنیٰ قسم کا نفس ناطقہ ہے، یہ سن شعور کے قوت
 انسان میں اپنا فعل کرتا رہتا ہے، یعنی جو چیزیں انسان کے محیطہ شعور میں آتی ہیں ان کے نقوش
 ذہن میں کندہ ہوتے رہتے ہیں، لیکن نفس ناطقہ کے فعل کا طور عمر گزرنے پر ہوتا ہے، نفس ناطقہ اور
 نفس حسی میں ایک موٹا فرق تو یہ ہے کہ نفس حسی سے جزئیات کا تصور ہوتا ہے، اور نفس ناطقہ سے
 کلیات کا، یعنی آگ کو چھو کر اوس کی گرمی محسوس کرنا نفس حسی کا فعل ہے اور نفس حرارت کا ادراک
 تشخصات و جزئیات کو حذف کر کے یہ نفس ناطقہ کا فعل ہے، ایک بڑا فرق یہ ہے کہ حس کی قوت
 خاص خاص اعضا میں ودیعت رکھی گئی ہے، ہر ایک کی استعداد معین ہے اور بغیر بیرونی مہیات
 کی موجودگی کے ان قوتوں کا طور نہیں ہو سکتا، مزید برآں ان کے فعل کے لیے حاسہ اور
 محسوس کے درمیان خاص قسم کی زمانی تمکافی اور کمی و کیفی شرائط کا پایا جانا بھی ضروری ہے، مثلاً بہت
 تیز آواز اور بہت شوخ رنگ کا حس نہیں ہوتا، بخلاف اس کے نفس ناطقہ نہ تو کسی عضو یا جسم کے
 کسی حصہ میں حلول کے ہوئے ہیں، نہ کہیں جسم کے اندر اس کا مستقر ہے، نہ اس کو بیرونی مہیات کی پابندی
 اور نہ اس کے فعل کے لیے زمانی یا مکانی یا کمی و کیفی شرائط کی بندشیں ہیں، وہ مادی اشیاء سے ہر طرح
 بے نیاز ہے اور یہی سبب ہے کہ اس کا فعل محدود و غیر متعین ہے،

اس فرق سے یہ بات باسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ نفس ناطقہ اور جسم میں بھی بہت بڑا فرق ہے، روح جسم کی قوتوں کو نہان کر نیوالی ایک قوت ہے، اس بنا پر گور روح و جسم الگ الگ چیزیں ہیں، تاہم جسم کے ساتھ روح کا فنا ہو جانا لازمی ہے، کیونکہ حجب جسم نہ رہا تو اس کی استعدادیں نہان کیسے ہوں گی، لیکن نفس ناطقہ کی حالت روح سے جداگانہ ہے، وہ جس طرح اپنے فعل کی ابتدا میں جسم کا محتاج نہیں ہے اسی طرح جسم کے فنا ہو جانے سے بھی اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، یہ بات ارسطو کے نزدیک مسلم و ثابت شدہ ہے کہ روح حسی کی طرح نفس ناطقہ کا فعل محدود و متعین نہیں ہے، نیز جہانی نظام سے بے نیاز ہونے کے سبب اس میں از ازل تا ابد باقی رہنے کی صلاحیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں نفس ناطقہ اس عالم کا زائیدہ ہی نہیں ہے، وہ عالم علوی کا مخلوق ہے، لیکن مادہ اور نفس میں تلازم ہے یعنی دونوں الگ ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کی طرح جسم کے ساتھ نفس ناطقہ بھی فنا ہو جاتا ہے، حالانکہ ارسطو نفس کو غیر فانی سمجھتا ہے، اس عقدہ کو ارسطو اس طرح حل کرتا ہے کہ ابدیت و جزئیت میں منافات ہے، یہ صحیح ہے کہ سقراط و بقراط کے جزئی نفس ناطقہ فانی ہیں، مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نوع انسان کا نفس ناطقہ بھی فانی ہے، اجرام علویہ تناسل نوعی کے ذریعہ ہر دم نفس ناطقہ کی تولید میں مشغول رہتے ہیں،

یہاں سے ارسطو کے علم النفس کی ایک معرکہ الاراجبت کی بنیاد پڑتی ہے، یعنی یہ کہ وہ نفس ناطقہ کلی میں فعلی و انفعالی کی تفریق کرنا چاہتا ہے، فعلی سے مراد وہ نفس ہے جو چیزوں کو معلوم و مدرک ہونے کے قابل بناتا ہے، یہ اجرام علویہ کا نفس ناطقہ ہے جس کی حصہ دار نوع انسان بھی ہے، انفعالی سے مراد وہ نفس ہے جو مدرکات سے اثر پذیر ہو کر اون کے نقوش ذہن میں حاصل کرتا ہے، یہ افراد انسانی کا

لہ یہ واضح رہے کہ عربی نفس و انانی لفظ (Nousse) ناؤز کا معرب ہے اور عربی لفظ ناطقہ لفظ سے مشتق نہیں بلکہ و انانی لفظ (Noette) نوٹیک کا معرب ہے جس کے معنی نقل و ادراک کرنے والی قوت کے ہیں،

نفس ہے، پہلے نفس کی خاصیت فعل و تاثیر اور دوسرے کی اثر پذیری و تاثر ہے، افراد انسانی میں یہ دونوں عنصر موجود رہتے ہیں اور نفس انفعالی کا ظہور نفس فعلی کے بعد ہوتا ہے لیکن اپنی نفس حقیقت کے اعتبار سے نوع انسانی میں دونوں معاصر ہیں، نفس فعلی نفس انفعالی سے برتر و اشرف ہے، کیونکہ نفس فعلی خالص عقلی قوت ہے اور نفس انفعالی میں اثر پذیری کی وجہ سے جسم کا بھی میل ہے، فعلی بیرونی اثرات سے متاثر نہیں ہوتا اور انفعالی متاثر ہوتا ہے، فعلی قدیم ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد اس سے جدا ہو جاتا ہے اور انفعالی حادث ہے اور جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، اور گو افراد انسانی ان دونوں نفس کے حصہ دار ہیں تاہم فعلی کا ظہور عمر گزرنے پر ہوتا ہے جب انفعالی کا عمل مکمل ہو چکا ہے اور حافظہ و دھم کے ذریعہ جن کا تعلق نفس انفعالی سے ہے انسان کے دماغ میں مفاہیم و معلومات کا ذخیرہ فراہم ہو لیتا ہے،

ارسطو کی فعلی و انفعالی کی یہ تفریق جن میں سے فعلی افراد انسانی سے جدا بھی ہے اور ان کے اندر بھی ہے، یہ ایک ایسا معممہ ہے جو زمانہ حال کے دماغوں کے لئے ناقابل فہم ہے، انسان ہر وقت مدرک نہیں ہوتا، بلکہ ایک زمانہ ایسا بھی گزرتا ہے جب اس میں محض ادراک کی استعداد ہی استعداد ہوتی ہے، اس پر اگر ارسطو کی مراد نفس انفعالی سے استعداد کی یہ حالت ہے تو جب ادراک کا ظہور ہوگا تو اس حالت کو نفس فعلی کہنا چاہیئے، حالانکہ ارسطو نے نفس فعلی کو قدیم اور جسم سے الگ مان کر اس کی ماہیت کو ایک معممہ بنا دیا ہے،

علاوہ برین ارسطو کے بیانات خود مغلق اور باہم متناقض ہیں، ارسطو بار بار اس بات کی تکرار کرتا ہے کہ عقل و معقول متحد الماہیتہ ہیں، عقل کے فعل کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب وہ معقول سے متحد ہو جاتی ہے، نیز عقل انسان سے جدا رہتی ہے، با اینہم اناطیقا الثانیہ میں اس کی یہ تحریر بھی موجود ہے کہ یہ پوری تفصیل ارسطو کی کتاب الحيوة "The Anima" کے متعدد فصول اور مقال فی الروح کے تفسیر سے باہر ہے۔

کہ عقل کے نفس کا حاصل بحر اس کے کچھ نہیں ہے کہ جو اس کے ذریعہ جو معلومات فراہم ہوئے ہیں اذن سے کلیات اخذ کرنا اور کلیات کا استقصاء کر کے اذن پر ایک حکم کلی عائد کرنا سبھا لفاظ دیگر تجنیس و تنویع اور استقرار، لیکن ان دونوں بیانات کو دیکھیں قدر مطلق اور متناقص ہیں، استقرار کرنے والی عقل جسم کے فنا کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کو معقول سے اتحاد کب ہوتا ہے، وہ انسان سے جدا کس وقت ہوتی ہے اور اگر ان صفات سے متصف کوئی اور عقل ہے تو وہ عقائد مغرب کے مانند لاپتہ ہے،

عقل فعلی و انفعالی کی تفریق کا جو حاصل ہمارے دماغ میں آسکتا ہے وہ یہ ہے کہ علم و ادراک کے وقت دو حرکتیں دماغ کے اندر پیدا ہوتی ہیں،

(۱) نفس اعصاب حسی کے ذریعہ کسی بیرونی شے سے اثر پذیر ہوتا ہے،

(۲) اس کے بعد نفس کی خود ایک جمعی حرکت ہوتی ہے یعنی وہ اس اثر کو ادراک کی صورت میں منتقل کر لیتا ہے، یہ دونوں فعل ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں اور گویا اس صورت میں نفس انفعالی یعنی عمل حس مادہ سے مشاغل ہوتا ہے اور نفس فعلی یعنی عمل ادراک صورت سے، اگر ارسطو کے نظریہ کی تشریح کی جائے تو گویا فلسفیانہ خفیت سے یہ تشریح بجا تو نہوگی مگر ارسطو کے کلام کی صریحی تحریف ہو جائے گی، کیونکہ ارسطو کی تصریحات علی الاعلان اس قسم کی تشریحات کی متحمل نہیں ہیں، بہر حال ارسطو کے کلام سے عقل یا نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت حسب ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں،

(۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق،

(۲) نفس فعلی کی قدمت اور نفس انفعالی کا حدوث و فنا پذیری،

(۳) نفس ناطقہ فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، یہ تین نتائج ارسطو کے کلام میں تبصریح موجود

ہیں لیکن ارسطو کو ان تین باتوں پر یقینا اصرار ہے اسی قدر یہ تینوں باتیں ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں، ارسطو کے کلام کے متناقض ہونے کے باعث مفسرین میں سخت اختلاف ہو گیا ہے بعضوں نے

محض عقل انفعالی کی اصلیت، مگر عقل فعلی کا مطلق انکار کر دیا اور بعض دونوں کو مانتے ہیں، ثنوی فراسٹس
 ارٹاگزینس اور اسٹراٹن عقل فعلی کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک عقل انفعالی نظام جسمانی کے
 ساتھ نشوونما پاتی ہے اور اوسے کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کے علاوہ کسی ایسی عقل کا وجود نہیں
 جو غیر محدود، ناقابل فنا، غیر متجزی اور انسان سے الگ ہو، مشائی فرقہ کے مفسرین میں صرف چار
 شخص ہیں جو ارسطو کے نظریہ پر ایمان رکھتے ہیں، یعنی اسکندر فردوسی، تاسطیوس، سمپلس
 اور فیلوپون،

اسکندر فردوسی نے عقل انفعالی کی اصطلاح بدل دی ہے، اس کو وہ عقل مادی یا عقل
 بالمادہ سے تعبیر کرتا ہے، یہ عقل محض استعداد عقل کا نام ہے، یہ حالت انسان پر جب طاری ہوتی ہے تو
 اس وقت انسان کے ذہن میں کسی اور کی نقش و صورت کا وجود نہیں ہوتا، عقل فعلی انسان کے
 اندر نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ خدا یا علت العلل کا دوسرا نام ہے، ادراک کرتے وقت علت العلل ہمارے
 قواسمے ادراکی کو علم و ادراک کا وسیلہ بنا دیتا ہے، اور اس طرح ادراک کا فعل محض ایزدی مدخلت
 کی بدولت ہمیشہ انجام پاتا ہے، اگر خدا داخل نہ کرے تو ہم کسی چیز کے عالم و درک نہیں ہو سکتے،
 تاسطیوس اسکندر فردوسی سے اس بات میں متفق ہے کہ عقل مفارق انسان سے بالکل ایک
 الگ ہستی ہے، لیکن تاسطیوس پہلا شخص ہے جس نے پہلے پہل مشائی فلسفہ میں یہ سوال پیدا کیا کہ افراد
 انسانی میں ایک عقل پائی جاتی ہے یا متعدد عقلیں ہیں، ارسطو نے بے شبہ یہ ثابت کر دیا تھا کہ عقل فعلی
 دینے وہ عقل جو افراد کی نہیں بلکہ نوع کی ملکیت ہی قدیم اور ناقابل فنا ہے، وہ افراد سے خارج بھی ہے
 اور ان میں داخل بھی ہے ایک قدم بڑا کر یہ ثابت ہو سکتا تھا کہ افراد انسانی میں متعدد عقلیں نہیں
 بلکہ ایک ہی عقل ہے یعنی وہی عقل نوعی یا عقل فعلی، کیونکہ افراد اپنی نوع کی تمام خصوصیتوں کے برابر
 کے حصہ دار ہوتے ہیں، اس بنا پر تمام افراد کی عقل بھی ایک ہی ہوگی، لیکن ارسطو نے اس موقع پر

خاموشی اختیار کی، تا مسطیوس کے اس جدید اضافے کے لئے راہ صاف تھی، اس بنا پر قدرۃً تا مسطیوس نے
 یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل اپنے منبع و مبدیہ کے اعتبار سے ایک ہی یعنی ذات خداوندی میں جو افراد کی عقلوں کا
 خالق اور جو عقل واحد بسیط محض ہے لیکن افراد انسانی میں عقلیں متعدد ہیں گویا اس وحدت و کثرت کی مثال
 آفتاب کی سی ہے جو ذات واحد ہونے کے باوجود ہزاروں لاکھوں کروٹوں سے دنیا کو منور کرتا ہے عقل انفعالی
 ناقص و غیر مکمل ہے اس لئے وہ کمال کا درجہ حاصل کرنا چاہتی ہے، یعنی عقل فعلی سے اتصال حاصل کرنا اس کا
 اصلی کمال ہے، گویا اس لحاظ سے اسکندر زوسی اور تا مسطیوس دونوں کو ارسطو سے اس بارے میں اختلاف ہے
 کہ عقل فعلی کا وجود انسان کے اندر ہے بلکہ اس کے برعکس دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ عقل فعلی انسان سے
 ایک جدا گانہ ہستی ہے جس کو تا مسطیوس عقل مفارق کہتا ہے اور وہی اسکندر کی اصطلاح میں علت العلل ہے،
 سبب علی ارسطو کے نظریہ میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کرتا، اس کا سارا زور محض اس مسئلہ پر صرف
 ہوا ہے کہ عقل انفعالی فاسد پذیر ہے اور جب وہ حالت فعل میں آتی ہے تو معقول سے متحد ہو جاتی ہے، یہ دونوں
 باتیں ارسطو کے کلام میں خود موجود ہیں، فیلوپون کے کلام میں کوئی خاص بات نہیں ہے، وہ ارسطو سے
 لفظ بلفظ متفق ہے، اوس کے نزدیک عقل ناقابل تقسیم، بسیط، قدیم، غیر فنا پذیر، اور غیر مادی جو ہر ہے،
 ارسطو کی بعض مشتبہ کتابوں میں ایسے خیالات بھی مندرج ہیں جن کو مشائی فلسفہ سے ادنی علاقہ
 بھی نہیں، مثلاً یہ کہ عقل فعلی کا عمل محض یہ ہے کہ محسوسات کو ادیت کی آمیزش سے پاک کرنا اور ادون معقول
 و مدبرک بننے کی صلاحیت پیدا کرنا، یا مثلاً یہ کہ خدا نے لفظ "کن" سے عالم کو پیدا کیا، خدا کی پہلی مخلوق عقل اول
 عقل اول نے نفس انسانی کو بنایا، یعنی جسم میں روح پنا دی اور اسی طرح درجہ بدرجہ خدا کے نور سے
 تمام عالم کی پیدائش ہوئی، مشائی فلسفہ کے جانب ان خیالات کی نسبت قطعاً غلط ہے، اس قسم کے
 خیالات یقیناً اسکندریہ کے بعد کے فلاسفہ کے زائیدہ ہیں جن کے فلسفہ میں یہودیت اور عیسائیت اور
 افلاطونی فلسفہ کے اقانیم ملتہ کا میل ہو گیا تھا، یہ ممکن ہے کہ فورفورس نے جو عیسائی خاندان میں پیدا

ہوا تھا، ارسطو کی تصنیفات کی شرح میں ان خیالات کا اضافہ کر دیا ہو جو ان دنوں اسکندریہ میں عام طور پر
مشہر تھے، فور فور یوس کا اشراقی فلسفہ سے تعلق تھا، یعنی اُس فلسفہ سے جو افلاطونی اتانیم ثلثہ کی بنیاد پر
یہودیت اور عیسائیت سے مخلوط کر کے ایجاد کیا گیا تھا، اور اوس نے اسی طرز پر ارسطو کے کلام کی شرح کی ہے،
فور فور یوس کی یہ شرحیں جب مسلمانوں میں رائج ہوئیں تو وہ فور فور یوس کے انداز کو ارسطو کا کلام سمجھنے
لگے، باہمہ مستند مفسرین مثلاً ابن رشد وغیرہ فور فور یوس کو ناقابل اعتبار سمجھتے تھے اور اسی بنا پر ابن شدکی
تفسیر ارسطو کے حقیقی خیالات سے قریب تر ہوتی ہے،

(۴)

ابن رشد کا علم النفس

عرب فلاسفہ نے ارسطو کے فلسفہ کے ساتھ وہی سلوک کیا جو ان سے پیشتر یونانی مفسرین کر چکے
تھے، یعنی چونکہ ارسطو کا فلسفہ اصاح اور مطلق تھا اور ایک مسئلہ پر متعدد پہلوؤں سے اس طور سے بحث
کرتا تھا کہ ہر پہلو سے تناقض و تباین نتائج اخذ ہوتے تھے اس بنا پر مفسرین یونانی بالعموم ان مختلف
بیانات میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے تھے اور جب تطبیق ناممکن ہو جاتی تھی تو ایک نتیجہ مان کر
دوسرے کا انکار کر دیتے تھے، عرب فلاسفہ بھی بالعموم یہی کرتے ہیں، یعنی بعض مسائل کا انکار کرتے اور
بعض مسائل کی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح ارسطو کے فلسفہ میں تحریف ہوتی چلی جاتی ہے،

اس کے علاوہ عربوں نے مزید اضافہ کیا کہ ارسطو کے فلسفہ میں خال خال بے ربطی اور پراگندگی
یا ترتیب کی ہستی جو رہ گئی ہے اس کو انھوں نے نئے مقدمات کا اضافہ کر کے دور کر دیا، مثلاً نظریہ فلاک
کی بحث میں گزر چکا ہے کہ اس کے نئے مقدمات یکسر عربوں کی ایجاد ہیں، ارسطو کے فلسفہ میں انکا مطلق

ذکر نہیں، یا اگر ارسطو کسی مسئلہ میں خاموش رہ گیا ہو تو عربوں نے ان مسائل کی تکمیل کر دی ہے،
 غرض عربی فلسفہ کے علم النفس میں اس قسم کی ایجادات و اختراعات نہایت روشن و جلی نظر آتی
 ہیں، ارسطو نے صرف تین باتوں سے بحث کی تھی (۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق (۲) نفس فعلی کی قدامت
 اور نفس انفعالی کی فنا پذیری (۳) نفس فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، لیکن عربوں نے ان کے
 علاوہ اور مسائل بھی ایجاد کیے، مثلاً وحدت عقل کا مسئلہ، یا عقل کے پانچ اقسام جن کا ذکر ارسطو کے
 کلام میں کہیں نہیں ہے،

عربوں کے علم النفس کے مہمات زیادہ تر ابن رشد کی اختراع و ایجاد کے رہیں منت ہیں، ابن رشد
 جن مسائل پر خصوصیت سے بحث کی ہے وہ تین ہیں، (۱) وحدت عقل کا مسئلہ یعنی یہ تمام انسانوں میں
 ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، (۲) عقل منفعل عقل مفارق (یعنی عقول اطلاق و عقل فعال) سے اتصال حاصل
 کر سکتی ہے یا نہیں اور کیونکر؟ (۳) انسان مقولات مفارقة کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں؟

(۱)

وحدت عقل کا مسئلہ

قبل اس کے کہ ہم وحدت عقل کے مسئلہ پر ابن رشد کے خیالات نقل کریں یہ بتادینا ضروری ہے
 کہ ابن رشد نے عقل انسانی کے کیا مدارج رکھے ہیں، اس سے یہ بات بالاطمال معلوم ہو سیکے گی کہ ابن رشد
 کس عقل کی وحدت کا قائل ہے،

ارسطو نے عقل کی صرف دو تفریقیں کی تھیں، یعنی عقل فعلی و انفعالی، لیکن ابن رشد نے عقل کے
 مسئلہ پر جن جن پہلوؤں سے بحث کی ہے اور ان سے عقل کی پانچ قسمیں اخذ ہوتی ہیں، (۱) عقل ہیولانی یا عقل
 بالماذہ (۲) عقل استفادہ (۳) عقل مدرک (۴) عقل انفعالی (۵) عقل بالفعل، ان کی ماہیتوں کی بابت
 مفسرین یونان سے اس کو سخت اختلاف ہے، مثلاً عقل ہیولانی اسکندر کے نزدیک بعینہ عقل انفعالی ہے

اور دوسرے عرب فلاسفہ بھی دونوں میں فرق نہیں کرتے، یعنی استعدادِ ادراک کا نام وہ عقلِ ہیولانی یا عقلِ انفعالی رکھتے ہیں، مگر ابن رشد کی تصریح نہایت متعلق ہے، کہ میں وہ اسکندر اور عرب فلاسفہ کے خلاف عقلِ ہیولانی کو عقلِ فعلی کے معنوں میں لیتا ہوں اور اسی کے مانند عقلِ ہیولانی کو بھی ازلی اور غیر مخلوق مانتا ہوں اور کہیں وہ نہایت صراحت سے ساتھ کہتا ہے کہ ادراک کی فعلیت کے بیشتر اکی استعداد کا وجود ہوتا ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے تمام انسانوں میں یکساں مشترک اور شخصیات و عوارض کی بنا پر متعدد ہے، لیکن اسی استعداد ہی کا نام تو اسکندر نے عقلِ ہیولانی رکھا ہے، اسی طرح عقلِ مستفاد اور عقلِ مدرک کی ماہیتوں میں اس کو تا مسطیوس سے اختلاف ہے، تا مسطیوس دونوں کو ایک سمجھتا ہے، اور اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ کوئی ذمی ادراک جو ہر غیر ذمی ادراک شے کا مخلوق نہیں ہو سکتا، یعنی عقل کو عقل ہی پیدا کر سکتی ہے، مادہ اس کا خالق نہیں ہو سکتا، اس بنا پر ذمی ادراک اشیاء صرف عقلِ فعال کی مخلوق ہو سکتی ہیں، لیکن ادراک کی قوت افراد میں اون کی استعداد کے موافق پیدا ہوتی ہے، یعنی جس نسبت سے کسب ادراک کی وہ مشق کرینگے اُسی نسبت سے اون کے ادراک میں ترقی ہوگی، تو اب اس کے بعد عقلِ مدرک اور عقلِ مستفاد میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنی عقلِ مدرک وہی ہے جو کسب و استفادہ سے حاصل ہوتی ہے،

ابن رشد نے اس موقع پر عجیب غریب غلط بحث کر دیا ہے، یعنی ایک طرف تو اس نے دونوں میں فرق کیا ہے دوسری جانب عقلِ مستفاد میں بھی دو حیثیتیں پیدا کی ہیں، ایک حیثیت سے وہ خدا کا فعل ہے اور اس بنا پر ازلی اور غیر فنا پذیر ہے اور دوسری حیثیت سے وہ انسان کے کسب کا نتیجہ ہے اور اس بنا پر وہ مخلوق و فانی ہے ظاہر ہے کہ تا مسطیوس کا بیان اس غلط بحث سے بالکل پاک ہے،

ابن رشد کو اسکندر سے ایک اور مسئلہ میں سخت اختلاف ہے، اسکندر نے انسان کے اندر عقلِ فعلی کے وجود کا انکار کر دیا ہے، یعنی وہ صرف اس بات کا قائل ہے (جیسا اوپر گزر چکا ہے) کہ انسان میں

محض عقل کی صلاحیت ہے، باقی اس کی فعلیت خدا کے جانب سے حاصل ہوتی ہے اور اس بنا پر خدا ہی عقل فعلی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ عقل چونکہ متعدد و مختلف صورت و اشکال قبول کرنے والی قوت ہے، اسلئے اس کو نفس ذات کے مرتبہ میں ہر ایک شکل و صورت سے معرا ہونا چاہیے، یعنی عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں محض استعداد ادراک کا نام ہے، لیکن اس کے کوئی معنی نہیں کہ محض استعداد کا وجود تسلیم کر کے انسان سے عقل فعلی کا انکار کر دیا جائے، انسان میں عقل فعلی کا وجود ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں کسی خاص شکل و صورت سے تشکل ہو گئی، فعلیت محض اظہار استعداد کا نام ہے کسی خاص شکل و صورت سے تشکل ہو جائے گا نام نہیں ہے، اس بنا پر اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ذہنی امکان و استعداد کا وجود تسلیم کیا جائے اور خارجی فعلیت و ظہور کا انکار کر دیا جائے، تو اب اس صورت میں علم و ادراک کی حقیقت یہ ٹھہری کہ محض استعداد ادراک کا نام علم نہیں، بلکہ ادراک کی کیفیت نام ہے ذہنی یا انفعالی اور خارجی یا فعلی عقولوں کی باہمی تاثیر و تاثر کا، یعنی جب تک قوت و فعلیت دونوں یکجا نہ ہوں گی اس وقت تک ادراک کا وجود نہیں ہو سکتا، ہاں بے شبہ عقل انفعالی میں کثرت و تعدد ہے اور وہ جسم انسانی کے مانند فنا پذیر ہے اور عقل فعلی اپنے منبع و مبداء کے لحاظ سے انسان سے الگ و غیر فنا پذیر ہے، اب رہا یہ سوال کہ جب عقلی فعلی اپنے منبع و مبداء کے لحاظ سے انسان سے بالکل الگ ہے تو پھر انسان میں دونوں عقولوں کی یکجائی کس طرح ہوگی؟ اس کا جواب ابن رشد یہ دیتا ہے کہ دونوں کی یکجائی کا نہ تو یہ مطلب ہے کہ عقل فعلی جو تعدد کی متحمل نہیں اس میں افراد کے تعدد سے تعدد پیدا ہو جائے، اور نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ افراد جو سر تا پا تعدد ہیں ان کا تعدد فنا ہو جائے اور وہ عقل فعلی کی وحدت میں ضم ہو جائیں بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ عقل فعلی کے حصوں میں جو خود بھی قدیم و ازلی ہیں انسانیت کی تقسیم ہو گئی ہے، یعنی دوسری لفظوں میں عقل فعلی و انفعالی کی یکجائی کے صرف یہ معنی ہوئے کہ انسان کے دماغ کی ساخت جس طرح کیساں قابلیتوں کی مظہر بنائی گئی ہے اس کی بنا پر نوع انسان میں عقل فعلی کے حصوں کی آمیزش ہوتی رہتی ہے،

یہ حصے بجائے خود غیر فنا پذیر اور متقل الوجود ہیں، ان کی ہستی افراد انسانی کے ساتھ قائم نہیں، بلکہ اس حالت میں بھی جبکہ بغرض محال کسی فرد انسان کا وجود نہ ہو ان کا عمل اسی طرح جاری رہتا ہے جس طرح افراد انسانی میں، اور یہ محال فرض کرنے بھی ضرورت نہیں، ساری کائنات عقل مطلق کے درخشان ذرات سے جلوہ گر ہے، حیوانات، نباتات، معادن، اور زمین کے زیرین و بالائی حصص سبھی جگہ اسی عقل مطلق کی زبان روانی ہے، جملہ اس عقل مطلق کے مظاہر کے انسانیت بھی اس کا ایک مظہر ہے، غرض جتنے بھی کلیات مجرودہ ہیں ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ اس عقل مطلق کے وہ کامل یا ناقص حصے ہیں، پس جس طرح انسانیت تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، اسی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل بھی پائی جاتی ہے، گو یہ عقل مطلق جو تعدد و تشخص سے بے نیاز اور ساری کائنات کی فرمانروا ہے، وہ جب فعلیت کا جامہ پہنتی ہے تو طرح طرح کی انواع میں جلوہ گر ہوتی ہے، کہیں اس کا طور حیوان میں ہوتا ہے، کہیں افلاک میں، اور کہیں انسان میں، اسی سبب تشخصات حادث اور فنا پذیر ہیں، مگر نفس انسانیت قدیم اور غیر فنا پذیر ہے، کیونکہ وہ عقل کا ایک حصہ اور جز ہے۔ تو اب اس بنا پر عقل فعلی اور نفس مرتبہ انسانیت دونوں کی ازلیت کا مطلب یہ ہوا کہ انسانیت کبھی فنا نہ ہوگی، یعنی انسان سے تعقل و ادراک کے مظاہر (فلسفہ و سائنس و ایجادات و اختراعات) کا ہمیشہ ظہور ہوتا رہے گا اور اگر اس کو مادیت کے رنگ میں ادا کر دو تو یہ کہہ سکتے ہو کہ تمدن کبھی فنا نہ ہوگا، اور فلاسفہ و سائنس دان ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے، یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا بھی کہ تمام انسانوں میں ایک عقل پائی جاتی ہے، یعنی تمام انسان کیساں انسان ہیں، انسانیت کسی میں کم اور کسی میں زیادہ نہیں، اس طور پر ساری کائنات کسی ایک ہی عقل کل کی نہ صرف مظہر ٹھہرتی ہے بلکہ ایک عقل کل کا جز بن جاتی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اس کو افلاطون کے نظریہ امثال سے کلیتہً اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بات ہے کہ عوارض و اوصاف اور جزئیات و تشخصات پر بھی یہ مسئلہ حادثی بنا جاتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ کائنات کے علل بعیدہ کی توجیہ کلیات مجرودہ کے بغیر تسلیم کیے ناممکن ہے، اس بنا پر ہم کو اس سے اتفاق ہے کہ مادی کائنات

عقول مجرودہ ہیں جو محض انفعالی یا ذہنی یا ظلی وجود نہیں رکھتے، بلکہ اون کی واقعی خارجی اور اصلی حقیقت ہے، یعنی وہ فعل محض اور حقیقت محبت ہیں، پس اگر اس معنی میں نظریۂ امثال کی تشریح کی جائے تو اس سے ہم کو کامل اتفاق ہو عقل کا ظہور افراد انسانی میں بیک وقت وحدت و تعدد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، بالکل یہ وہ واحد اسلئے نہیں ہے کہ افراد انسانی ضمیمہ کا ظہور ہوا ہو، صرف ایک چیز کا بیک وقت ادراک نہیں کرتے، بلکہ اون کے ادراک و مدرکات میں تعدد ہوا ذہن عقل بذات خود متعدد ہوا اسلئے کہ اس صورت میں علم و ادراک کا اتحاد فنا ہو جائیگا، اور علوم انسانی کی بنیاد متزلزل ہو جائیگی،

ابن رشد کے علم النفس میں چند نقص ہیں (۱) یہ کہ ادراک کے نفسی عمل کے دو جز تائید و تاشر کو الگ الگ کر کے اون میں ایک خارجی اور مابعد الطبیعیاتی عنصر کو خیل کر دیا گیا ہے، اور جس مسئلہ کو محض نفسیاتی پہلو سے حل کرنا چاہیے تھا اُس کا حل مابعد الطبیعیات کے اصول سے کیا گیا ہے (۲) یہ کہ حقیقت میں ادراک کا نفسی عمل محض شخصیت سے تعلق رکھتا ہے نفسی حیثیت سے اس میں نوعی وحدت کا پایا جانا محض ایک مابعد الطبیعیاتی مفروضہ ہے، لیکن ابن رشد کو عین عقل کی وحدت پر اصرار ہے، اسی قدر اس کو عقل کے نفسی شخص سے بے تعلقی (۳) یہ کہ تمام مسائل کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی یہ طے نہ ہو سکا کہ ادراک کے نفسی عمل کا اصلی ظہور خود انسان اندر ہوتا ہے یا اس کے باہر کے علل بعیدہ سے،

(۲)

عقل مفارق سے عقل متفعل کے اتصال کا مسئلہ

اوپر گزر چکا ہے کہ ساری کائنات میں ایک عقل مطلق جلوہ گر ہے، نفس حیوانی، نفس نباتی، اور نفس انسانی اس کے مظاہر ہیں، تمام انواع میں بادو کے ساتھ ساتھ خدا یا علت العلل کے اجزاء بھی تقسیم ہو گئے ہیں اور

یہ ساری تفصیل منکب مولر اور رینان سے ماخوذ ہے عقل کل کی فرمانروائی، افلاطون کے نظریہ کی تشریح اور وحدت عقل کے مسئلہ پر حسب حجتہ، تہافت التہافت اور مابعد الطبیعیہ میں بھی بعض تقریریں ہیں،

انفین اجزاء کے سبب سے اول میں ایزدی اوصاف کی استعداد پیدا ہوتی ہے، علت العلل کا اصلی وصف تعقل و ادراک ہے، پس جس نوع میں یہ وصف زیادہ پایا جائیگا وہ دوسروں سے برتر ہوگی، اس بنا پر تمام انواع میں کیفیت ادراک کے وجہ و یا عدم وجود کے سبب سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ کیفیت تعقل کا فرق ہے، نوع انسان میں ایزدی نفس کا یہ ٹکڑا زیادہ مقدار میں پایا جاتا ہے، یعنی انسانیت نام ہی ہے تعقل و ادراک کا، یہی انسانیت افراد کی عقل فعلی ہے، اب چونکہ افراد میں شخصیات کے سبب سے تمايز پیدا ہو گیا ہے، لہذا ہر ایک کی صلاحیت کے موافق ادراک کی استعداد میں بھی فرق ہے، یہی متمایز، تشخص پذیر، اور استعدادی ادراک عقل انفعالی ہے، اتنی وضاحت کے ساتھ ارسطو کے کلام میں یہ مسئلہ نہیں ملتا اسی بنا پر بعد کو مفسرین میں اختلاف ہو گیا تھا، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور یہ اس کے ادلیات میں سے ہے،

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح قوت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ فعلیت کے مرتبہ میں آنے کی کوشش کرتی ہے، اور جس طرح مادہ کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صورت کا جامہ پہن لیتا ہے، اور جس طرح شعلہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سے متصل جسم میں احتراق پیدا کر دیتا ہے، اسی طرح تو عقل منفعل کا بھی خاصہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ عقل کل سے اتصال حاصل کرنے کی کوشش کرے، تو پھر کیا وہ اس کوشش میں کامیاب ہو سکتی ہے؟ ارسطو اور ابن رشد اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں، یہ واضح رہے کہ ابن رشد کے نزدیک عقل فعال (یعنی وہ عقل جو فَلَکِ ثَمَر کی عقل نہیں ہے جس کو بالعموم فلاسفہ عرب عقل فعال کہتے ہیں، بلکہ فَلَکِ الاَفَلَک کی عقل) خدا اور عقل کل ہے، پس عقل فعال سے اتصال کے معنی یہ ہیں کہ خدا سے اتصال ہو گیا، اس مسئلہ کو اصطلاح میں مسئلہ انفصال و انتداب کہتے ہیں،

جب انسان پیدا ہوتا ہے اس وقت اس شخص عقل بیولانی کا وجود ہوتا ہے، یعنی محض امکان ادراک، لیکن سن کی ترقی پر یہ استعداد فعلیت کا جامہ پہنتی ہے، جس کی انتہا عقل مستفاد کے حصول پر ہوتی ہے، تو گویا انسانی زندگی میں عقل مستفاد سے آگے ترقی نہیں ہو سکتی، لیکن عقل مستفاد عقل کا انتہائی

درجہ نہیں ہے، اس کی حالت بالکل ایسی ہی ہے جیسے جس کی خیال کے ساتھ ادخیال کی واہمہ کے ساتھ ہے، یعنی خیال کی حد پر آکر جس کا اور واہمہ پر پہنچ کر خیال کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اسی طرح نفس جس نسبت سے آگے ترقی کر جاتا ہے، اسی نسبت سے اسفل کے مراتب فنا ہوتے جاتے ہیں، اور جتنا جتنا علم ترقی کرتا جاتا ہے، اثر و برتر معقولات سے قرب و محسوسات و مادیات سے بعد ہوتا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ عقل فعلی یعنی انسانیت کے اعلیٰ مدارج کو بھی انسان سمیٹتا جاتا ہے، تو گویا اس طرح پر انسانیت یعنی عقلی فعلی کے مختلف اثر نفس پر پڑتے ہیں، ایک یہ کہ عقل جو پہلے مادیات میں پھنسی ہوئی تھی اس میں معقولات کے ادراک کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، اور دوسرے یہ کہ معقولات سے جتنا جتنا قرب بڑھتا جاتا ہے عقل کا معقولات سے اتحاد بڑھتا جاتا ہے، اب اس حالت پر پہنچ کر نفس ہر قسم کی اشیاء کا ادراک خود بخود حاصل کر لیتا ہے، یہی مرتبہ جہان ماضی اور مین و تو کے فرق اٹھ جاتے ہیں، اور انسان معقولات سے متحد ہوتے ہوئے عقل فعال کا رتبہ حاصل کر لیتا ہے، اور عقل فعال کے اندر سب طرح کی چیزیں موجود ہیں، لہذا انسان بھی محسوسات و ہر دست بن جاتا ہے،

ارسطو کہتا ہے کہ "نفس کی حقیقت ہی محض ادراک ہے اور ادراک بھی معمولی محسوس چیزوں کا نہیں بلکہ ایزدی اوصاف رکھنے والی چیزوں یعنی معقولات کا، پھر نفس نفس یعنی عقل فعال ظاہر ہے کہ اس کی ماہیت بجز ادراک کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی، خدا میں حیات ہے اور اس کی حیات محض فعلیت ادراک کا نام ہے، عقل فعال سعادت ابدی اور خیر محض ہے، لیکن ادراک سے بڑھ کر کوئی سعادت نہیں ہے، پس خدا اس سعادت کا اصلی سرشتہ ہے، لیکن اس کے ادراک میں عاقل و معقول متمایز نہیں، کیونکہ اس کی ذات کے سوا اور کوئی چیز موجود بھی نہیں ہے، اور ہے بھی تو اسی کے اندر، پس اگر وہ اپنے سے الگ چیز کا تصور بھی کرے تو اپنی ذات کے تصور کے سوا نہیں ہو سکتا، اس بنا پر خود ہی مدرک اور مدرک دونوں ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کا تصور و تصور کے تصور کا نام ہے، کیونکہ اس مرتبہ میں تصور تصور اور

مدرک کوئی بھی تو باہم متمایز نہیں جو ادراک ہو وہی مدرک ہو اور جو مدرک ہو وہی مدرک ہو اور اس کے علاوہ سب چیزیں نیست ہیں۔

ادراک و تصور کے علاوہ اور حقیقی سعادتیں ہیں اور ان میں سے کوئی بھی مقصود بالذات نہیں ہوتی، اور نہ کسی سے حیات میں اضافہ ہوتا ہو، سب کی سب فانی ہیں، مگر یہ سعادت دائم ہو، سب کی سب دوسروں کی اغراض پوری کرتی ہیں، مگر یہ خود اپنی آپ غرض ہو، اور اس کے مدار کسی غرض کا وجود نہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ ادراک کے اعلیٰ مدارج انسان کی دسترس سے باہر ہیں، وہ سرتاپا مادیت سے گھرا ہوا ہے، وہ انسانیت کی حد کے اندر رہ کر ان مدارج تک کسی طرح نہیں پہنچ سکتا، ہاں البتہ اس کے اندر خدا کا نور جلوہ گر ہو، اس کے جانب اگر وہ صعود کی کوشش کرے اور جامعہ انسانیت اُتار کر اپنی خودی کو فنا کر دے تو بیشک خیر محض کا وصول اسکو ہو سکتا ہو، اس طرح نہ صرف اس کی زندگی میں اضافہ ہوگا، (کیونکہ ادراک سے نفس کی ترقی ہوتی ہو اور نفس دائم و غیر فنا پذیر ہو) بلکہ اور انسانوں کی معمولی زندگی کے مقابلہ میں اس کی زندگی خدا کی زندگی سے ملتی ہو جائیگی اور وہ اسی بلندی پر پہنچ جائے گا جہاں تشخصات و تعینات اور زمان و مکان سے بقیہ ہو، لوگ کہتے ہیں کہ انسان کو انسان کی طرح بسر کرنا چاہیے، اور وہ خود مادی ہو اسلئے مادیات ہی سے اس کو علاقہ رکھنا چاہیے، لیکن یہ صحیح نہیں، ہر نوع کی سعادت صرف اسی چیز میں ہوتی ہے جس سے اس کی مسرت میں اضافہ ہوتا ہو، اور جو اس کے مناسب حال ہو، اس بنا پر انسان کی سعادت یہ نہیں کہ وہ کھڑوں کو کھڑوں کی طرح بہ جائے، اس کے اندر تو خدا کا نور جگمگا رہا ہے، وہ اس کے جانب صعود کیوں نہیں کرتا، اور خدا سے اتحاد حقیقی کیوں حاصل نہیں کرتا، کہ یہی اصلی سعادت اور اس کی حیات جاودانی ہے۔

اس موقع پر پونچکر ابن رشد فرط مسرت میں کہتا ہے،

اُس رتبہ کی کیا مدح و ثنا کی جائے، یہ ایک تعجب خیز رتبہ ہے جہاں پر ہر چکر عقل مہموت ہو جاتی ہے، اور قلم فرط مسرت میں رُک جاتا ہے اور زبان گنت کرنے لگتی ہے، اور الفاظ معانی کے نقاب کے اندر چھپ جاتے ہیں، زبان اوس کے حقایق کس طرح ادا کرے اور قلم گردش کرنا چاہے تو لیز کر کرے۔

لیکن جب یہ طے ہو گیا کہ موت کے بعد روح انسانی عقل فعال میں جذب ہو جاتی ہے اور یہ غیر کسی ذریعہ کے تو ہونہیں سکتا، تو اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے ذرائع ہیں جن کے حاصل کرنے پر موت کے بعد ہمارا اتصال عقل کل سے ہو جائے، اور ہمیں سرور جاودانی حاصل ہو، یہی سوال ہے جس کے جواب میں فلاسفہ کا اختلاف ہو گیا ہے،

یونانی فلسفہ میں تصوف کی آمیزش پہلے پہل فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی، اس فرقہ کا بانی ایک مرتد عیسائی امونیس سیکاس نامی تھا، یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا، اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب ترکیب باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے بیہائیک مستغنی ہو جائے کہ عالم و معلوم متحد ہو جائیں، اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین تو ہیں جو ہر مطلق عقل فعال، اور قوت مطلق کا فرما ہیں، انسان کی سعادت یہ ہے کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا اتنا تزکیہ کرے کہ عقل فعال سے اس کا اتصال ہو جائے، امونیس سیکاس کے بعد اوس کا شاگرد پلاٹینس جو سنیستہ میں پیدا ہوا تھا اپنے استاد کی مستند پر بیٹھا، یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزت میں بسر کرتا تھا، اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ تروت باری کا شرف حاصل ہوا ہے اور چھ مرتبہ اس کا جسم جسم خداوندی سے تماس ہوا، اس کے نزدیک دنیا محض خواب و خیال ہے، خدا سے اتصال کامل انسان کی حقیقی سعادت ہے، اتصال بھی اتنا کامل کہ انسان بیرونی اثرات سے پاک ہو کر خدا کے تصور میں اپنے تئیں فنا کر دے، لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ اوس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خودی کو فنا کر کے بنحو وہو جاتا ہے۔

اور شخصیت کو کلیت میں فنا کر کے فنا فی الکل کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے، اس بخود می اور فنا فی اللہ کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اوس پر کھل جاتے ہیں اور انسان اس چیز سے متحد ہو جاتا ہے، جس میں وہ اپنے سینے میں فنا کر رہا ہے، یعنی فنا کے رتبہ سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اس کو صعود ہو جاتا ہے، یہی اسکی حیات جاودانی اور حقیقی سعادت ہے،

ابن رشد کو ان خیالات سے مطلق اتفاق نہیں، وہ مسلمان فلاسفہ میں سب سے زیادہ تقصوت سے بیزار اور ناشائستہ تھا، وہ نہایت بلند آہنگی سے کہتا ہے کہ یہ اتصال کامل محض علم کی مدد سے حاصل ہوتا ہے، حال و مکاشفہ و مراقبہ اور فنا فی اللہ کے خیالات محض لغو ہیں، انسان کی سعادت اسی استعداد کے ترقی دینے میں مضمر ہے جو اپنے ساتھ لیکر وہ پیدا ہوا ہے، یعنی عقل کی استعداد و صلاحیت، انسان کو فی الفور اسی وقت سعادت حاصل ہوتی ہے جب وہ اس استعداد کو ترقی دیکر حقائق اشیاء کی تک پہنچ جاتا ہے، صوفیوں کا حال قال محض لغو و بیکار ہے، انسان کی پیدائش کی غرض ہی یہ ہے کہ محسوسات پر معقولات کا رنگ غالب کرے، بس اسی ایک غرض کے حاصل ہو جانے پر انسان کو بہشت ملتی ہے، خواہ اوس کا کوئی سادہ مذہب ہو، مابعد الطبیعیہ میں ایک مقام پر کہتا ہے کہ ”فلاسفہ کا اصلی دین صرف دس وجود کا تھا، کیونکہ خدا کی بہترین عبادت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ مخلوقات مصنوعات کی حقیقی معرفت حاصل کی جائے، کہ مبرزہ خدا کی معرفت ہے یہی ایک عمل ہے جسے خدا مافی ہوتا اور سب سے فصیح عمل ان لوگوں کا جو خدا کی بہترین عبادت کرنے والوں یعنی فلاسفہ کی تکفیر و تفصیل کرتے ہیں“

(۳)

بحث کہ عقل منفعل عقل فعال مفارق کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں؟

ابن رشد کے علم النفس میں ایک بڑی بحث یہ ہے کہ انسان اپنی جسمانی زندگی، اپنے قوائے طبیعیہ اور تجربی و استقرائی ذرائع کے استعمال سے معقولات و مفارقات کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں، معقولات

لے ”تاریخ فلسفہ“ یو ایس جلد اول،

و مفارقات سے مراد نفوس فلیک، عقول، عقل فعال اور جو اہر مجردہ ہیں،

ارسطو اس مسئلہ میں خاموش ہے، ایک موقع پر اس بحث میں کہ انسان کلیات و مجردات کا ادراک کر سکتا ہے یا نہیں، اس کی عبارت یہ ہے کہ ہم کسی دوسرے مقام پر اس بات سے بحث کریں گے کہ عقل انسانی مفارقات و معقولات کا بھی ادراک کر سکتی ہے یا نہیں، غالباً ارسطو کا یہ ارادہ پورا نہیں ہوا، کیونکہ اس کی تصنیفات میں یہ بحث کہیں نہیں ملتی، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور اس بحث پر ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام امکان الاتصال ہے، موسیٰ نارہونی اور یوسف بن شمعون کی اس رسالہ کی تشریحیں بھی ہیں اور یہ تینوں رسالے عبرانی زبان میں محفوظ ہیں،

ابن رشد اس مسئلہ کا جواب اثبات میں دیتا ہے، یعنی نہ صرف یہ کہ انسان میں اس کی استعداد موجود ہے کہ جسمانی علاقہ کی حالت میں وہ مفارقات کا ادراک کرے، بلکہ اگر یہ استعداد موجود نہ ہوتی تو مفارقات کا وجود عبث ہوتا، وہ کہتا ہے کہ اگر مفارقات کا ادراک انسان کی قدرت سے باہر ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مفارقات کا وجود عبث ہے، معقولات کے وجود کا مطلب ہی یہ ہے کہ انکا ادراک کیا جائے اور انسان کے سوا کوئی اور مدرک ہستی نہیں پس اگر وہ بھی انکا ادراک نہیں کر سکتا تو ان کا وجود عبث ہو اور یہ محال ہے ابن رشد کا یہ استدلال اس کے اصول کی بنا پر بالکل درست ہے، کیونکہ اس کے نزدیک انسان ہی ایک مدرک ہستی ہے اور ساری کائنات میں صرف اسی کو یہ قدرت حاصل ہو سکتی ہے کہ مفارقات کا ادراک کرے، اس کے علاوہ کسی اور نوع میں ادراک کی بھی صلاحیت نہیں ہے، علاوہ برین ابن رشد کے نزدیک تو افراد کی عقل انفعالی کے علاوہ عقل فعلی ایک الگ عقل ہے جو شخص سے بے نیاز ہے، پس اگر انسانیت جو اس عقل فعلی کی حامل ہے مفارقات کا بھی ادراک نہ کر سکے جو حقیقت میں صرف اسی کا فعل ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خود نفس فعلی کا وجود نہیں ہے،

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل کی حالت جس کے بالکل متوازی ہے، یعنی جس طرح روشنی ہو، اور آنکھ

وغیرہ جو اس کے متعدد مہجرات کا وجود جس وحواس سے الگ ہوتا ہے، اسی طرح عقل کے ہیج کا وجود بھی خود عقل کے ذہنی وجود سے الگ ہونا چاہیے، پس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ روشنی اور ہوا وغیرہ خارج میں موجود ہیں، مگر حواسِ ادن کے حس کی قدرت نہیں رکھتے، تو گویا یہ نفسِ حس کا انکار ہوگا، اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ مفارقات خارج میں موجود ہیں مگر ہماری عقلِ ادن کا ادراک نہیں کر سکتی تو اس کے معنی بھی یہ ہونگے کہ خود نفسِ عقل کے وجود کا انکار کیا جا رہا ہے،

غرض ابن رشد کے علمِ نفس کا خلاصہ حسب ذیل دفعات میں ترتیب دیا جاسکتا ہے،

- (۱) مادہ کے علاوہ کائنات میں ایک عقل کا رفرما ہے، یہ عقلِ ادراکِ محض کا نام ہے، اور تمام عالم اسکے اندر موجود ہے،
- (۲) اس عقل سے براہِ راست سارے عالم کی حرکت کا صدور ہوتا ہے، نیز علی الترتیب متعدد عقلیں بنتی ہیں،
- (۳) فلکِ ثمر کے نیچے موانیدِ ثلثہ کی روحیں بھی اپنی ماہیت میں عقلِ کل کی ماہیت سے متحد ہیں اور سب سے برتر روح انسان کی ہے،

(۴) افرادِ انسانی میں دو عقلیں پائی جاتی ہیں، ایک انسانیت یعنی نوع کی عقل، یہ قدیم و لایزال ہے، اور خود افراد کی ذاتی عقل، یہ حادث و فنا پذیر ہے،

(۵) افراد کی ذاتی عقل منفصل حیاتِ دنیاوی میں مغفول مفارقتہ کا ادراک کرتی ہے اور اسی کی بدولت اس کو شرفِ درجات حاصل ہوتا ہے،

(۶) انسانیت کی عقلِ فعلی انسان کے مرنے کے بعد عقلِ کل میں جذب ہو جاتی ہے، اور یہی انسان کی حقیقی سعادت ہے،

اس نظریہ پر نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے عقل کے وجودِ خارجی پر زور زیادہ زور دیا ہے، لیکن وجودِ خارجی تسلیم کرنے کے بعد قدرتیہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اس موجود فی الخیال عقل کا وجود کہاں ہے؟ اور کس قسم کا ہے؟ جسم سے اس کی تلافی کس طرح اور کیوں ہوتی ہے؟ اور حسب

جسم کے اندر وہ داخل ہوتی ہے تو اس میں انقسام ہوتا ہے یا نہیں؟ کس قانون قدرت یا کار فرما توت کے حکم کی بنا پر جسم میں روح کا داخلہ ہوتا ہے؟ اور اس کا کیا سبب پیش آتا ہے؟ عقل کا وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد ان سوالات کا پیدا ہونا ناگزیر ہے اور فلسفہ کا فرض ہے کہ ان کو حل کرے، مگر افسوس یہ ہے کہ ارسطو سے لیکر عرب فلاسفہ تک کوئی بھی نہ ان سوالات کو پیش کرتا ہے اور نہ ان کا جواب دیتا ہے، گویا ان کے حل کرنے کی ضرورت ہی نہیں،

(۵)

حیات بعد المات

ابن رشد کے علم النفس میں گزر چکا ہے کہ انسان کے نفس و طبع کے میں نفس انفعالی اور نفس فعلی، نفس انفعالی فنا پذیر ہے اور نفس فعلی ازلی ہے، نفس انفعالی جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، مگر نفسی بعد مرنے کے بھی باقی رہتا ہے، لیکن (جیسا گزر چکا ہے) نفس انفعالی افراد کا نفس ہے اور نفسی نوع انسان کا پس نتیجہ ظاہر ہے کہ زید عمر و بکر وغیرہ کے جسم و نفس دونوں فانی ہیں، یعنی زید کے مرنے سے زید کا نفس بھی فنا ہو جاتا ہے، مگر نوع انسان باقی دو اہم ہے، نفس فعلی انقسام پذیر نہیں ہے، یعنی زید کا نفس فعلی عمر و کے نفس فعلی سے الگ نہیں ہے، بلکہ تمام انسانوں میں ایک نفس پایا جاتا ہے، عقل اور شخص میں منافات ہے، شخص عقل میں صرف افراد کی بدولت پیدا ہوتا ہے، لہذا افراد کے ساتھ عقل فعلی کا فنا ہونا لازمی نہیں، شخص مادہ کی خاصیت ہے، صورت اس کے برعکس ایک مشترک چیز ہے، لیکن باوجود اس کے مادہ کی بدولت صورت بھی انقسام قبول کر لیتی ہے، غلبہ بہر حال صورت ہی کو حاصل رہتا ہے، اس بنا پر شخص کا مادہ کے ساتھ فنا ہو جانا قطعی ہے، مگر نفس فعلی جو نہ شخص کو قبول کرتا ہے اور نہ انقسام و تجزی کو وہ یقیناً جسم سے الگ ہو کر زندہ رہے گا، وجہ یہ ہے کہ انحلال

اور خدا کو وہی چیز قبول کرتی ہے جس میں ترکیب ہوتی ہے، پس جب نفس سرے سے انقسام پذیر ہی نہیں ہے تو اس کے اجزاء میں پراگندگی کہاں سے آئے گی اور جب پراگندگی نہ پیدا ہوگی تو وہ تا ابد باقی رہے گا، ابن رشد کا خیال ہے کہ ادنیٰ درجہ کے جذبات یا نفسانی کوائف جو انسان کے اندر پیدا ہوتے ہیں مثلاً جذبہ محبت، جذبہ نفرت، قوتِ محس، حافظہ وغیرہ یہ فنا پذیر ہیں، یعنی عالم آخرت میں ان کا نام و نشان نہ ہوگا، مگر اعلیٰ درجہ کے نفسانی کوائف، مثلاً تعقل و ادراک وغیرہ ان کی ترقی عالم آخرت میں بھی ممکن ہوتی رہے گی،

حیاتِ اخروی کی نسبت جن افسانوں کی شہرت ہے، مثلاً بت پرست قوموں کے افسانے، ان سے ابن رشد نفرت و بیزاری کا اظہار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ یہ افسانے انسان کی اخلاقی ترقی کے لئے حد درجہ مہلک ہیں، کیونکہ ان کی بدولت انسان کے دل میں نیکی کا تصور محض چند معمولی فوائد کی توقع کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، اور یہ خیال دل سے بالکل نکل جاتا ہے کہ نیکی خود بالذات اس قابل ہے کہ انسان اس کو اپنی زندگی کا رہنما بنائے اور اس کو حاصل کرے، یہ خیال جب دل سے نکل جاتا ہے تو کسی نیکی کی وقت نیکی کی حیثیت سے نہیں ہوتی بلکہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ انسان اسکی بدولت کچھ منفعت حاصل کرے گا، اب اس صورت میں مثلاً ایک مجاہد اس بنا پر جہاد نہ کرے گا کہ خود اس کا یہ فرض ہے، یا یہ ایک نیک عمل ہے، بلکہ اس لئے کہ اگر وہ غازی ہو تو اس کو نوڈیان مال غنیمت میں ہاتھ آئیگی اور اگر شہید ہو گیا تو دوزخ سے نجات پائیگا، یہی سبب ہے کہ افلاطون نے جمہوریت کے خاتمہ پر حیاتِ اخروی کی تشریح کے سلسلہ میں ہر بنیادین کا جو ایک افسانہ نقل کیا ہے، کہ وہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا اور چھ روز کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہو گیا، اور اس نے موت کے بعد کی کیفیتیں لوگوں سے بیان کیں، اس افسانہ کو ابن رشد نہایت حقارت سے دیکھتا ہے، اس موقع پر وہ جمہوریت کی شرح میں کہتا ہے کہ ان افسانوں سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی نقصان ہوتا ہے، خاص کر عوام اور بچے جن کی عقلیں ان

دقیق باتوں کے سمجھنے سے عاجز ہیں، ان کے خیالات تو ان افسانوں کی بدولت بید خراب ہوتے ہیں، ان کے تصور میں بے اصل اور جھوٹے خیالات بندھ جاتے ہیں اور حیاتِ دوسری کا نہایت غلط تصور ان کے دل میں راسخ ہو جاتا ہے، اس کا اگر یہ نتیجہ ہوتا کہ لوگ بُرے اعمال ترک کر کے اچھے اعمال اختیار کرنے لگتے تو کوئی ہرج نہ تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ ان جھوٹے تصور پر ایمان نہیں رکھتے وہ مومنوں کی اس جماعت سے زیادہ مخلص و پرہیزگار ہوتے ہیں ان افسانوں کا بس سوا اس کے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کہ لوگوں میں ضعیف الاعتقاد ہی بڑھ جاتی ہے اور اس کا اثر ان کے افعال پر ذرہ برابر نہیں ہوتا،

باقی رہا شجرِ اجساد کا مسئلہ یعنی قیامت کے روز مردے زندہ ہونگے یا نہیں تو اس کی نسبت ابنِ رشد کہتا ہے کہ قدامت سے کوئی بات منقول نہیں، عرب فلاسفہ نے البتہ بلا استناد اس کا انکار کیا ہے، چونکہ یہ مسئلہ فلسفہ کا نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق دینیات سے ہے، اسلئے ابنِ رشد کی فلسفیانہ کتابوں میں اس کے متعلق ایک حرف نہیں ملتا، البتہ علمِ کلام کی کتابوں میں اس نے بحث کی ہے، اور وہ ان چونکہ اس کی پوزیشن بدل جاتی ہے یعنی ایک فلسفی کے بجائے شکر کے جامہ میں وہ نمودار ہوتا ہے، اس بنا پر یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ اس کے متعلق خود اس کے اصلی خیالات کیا ہیں، غالب خیال یہ ہے کہ فلسفیانہ حیثیت سے بھی وہ اس کا منکر نہ ہوگا، کیونکہ اس کا یہ مخصوص انداز کہ فلسفہ اور مذہب میں حقیقی تطبیق پیدا ہو جائے، یہ اس کی ہر ایک کتاب میں ظاہر و نمایان ہے،

شجرِ اجساد کے باب میں دو مختلف عقیدے رائج ہیں ایک یہ کہ روح فنا شدہ جسم میں نیا جسم لگی اور دوسرے یہ کہ وہ جسم موجودہ جسموں کے مثل ہوں گے لیکن متحدہ ہوں گے، ابنِ رشد کہتا ہے کہ مجھے بالذات دوسری رائے زیادہ پسند معلوم ہوتی ہے، اور یہی حضرت ابنِ عباس کی رائے ہے، اس صورت میں وہ تمام اعتراضات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں جو اعادہ معدوم کے انکار کی بنا پر شجرِ اجساد کے مسئلہ پر رکھے جاتے ہیں

تہافت التہافت کے خاتمہ پر ایک طول طویل تقریر ہے جس کے اقتباسات نقل کرنے کے قابل ہیں، البتہ کتاب ہے،

”حشر اجساد کے باب میں قدامت سے کوئی قول منقول نہیں، اس عقیدے کی پیدائش کم از کم ایک ہزار برس پیشتر ہوئی ہو، پہلے پہل حشر اجساد کا خیال انبیاء نبی اسرائیل کا زائیدہ ہنر ہو اور نبی اسرائیل کے دیگر صحیفوں میں بصراحت اس کا ذکر ہوا اور انجیل میں بھی اقرار کیا گیا ہو اور صامیہ میں بھی اس کے قائل ہیں، یہ وہ مذہب ہے جس کی نسبت ابن حزم کا خیال ہے کہ اقدم الشرائع، اتمہ صابہ میں بڑے بڑے فلاسفہ گزرے ہیں، غالباً ان کا خیال ہو گا کہ انسان کی علمی وحلی ترقی کے لیے خدا کے وجود کا عقیدہ یا حشر اجساد کا عقیدہ سنگ بنیاد کے طور پر ہو، اس بنا پر ان لوگوں نے اس عقیدہ کو رواج دیا، اور اسی بنا پر فلاسفہ عام طور پر مبادی شریعت میں بحث کرنے سے احتراز کرتے ہیں، بلکہ فلاسفہ کا خیال ہے کہ مبادی شریعت یعنی خدا کے وجود اور آخرت اور حشر اجساد کے عقیدوں میں جو لوگ تاویل کرتے ہیں یا انکار کرتے ہیں وہ زیادہ احمق ہیں کہ اداں کافر کہا جائے گا یا اس ذریعہ سے یہ لوگ سوسائٹی کو تفصیلات ملی اور اس کے حصول کے ذرائع کے انکار پر مائل کرنا چاہتے ہیں، فلاسفہ اور مذہب دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اخلاقی حیثیت سے سوسائٹی کو برتر و ارفع ہونا چاہیے، خواہ کسی راستہ سے یہ بات حاصل ہو یعنی یا مذہب کے راستہ سے اور یا فلاسفہ کی راہ سے، یہی سبب ہے کہ ابتدا سے مسیحیت کے عہد میں جو فلاسفہ روم میں درس دیتے تھے وہ مسیحیت کا حال شکر عیسائی ہو گئے، اسی طرح عہد اسلام میں جو فلاسفہ مصر میں زندہ رہ گئے تھے انھوں نے بلا پس و پیش اسلام قبول کر لیا،

پس ان لوگوں کے رویہ کے برعکس جن لوگوں کا رویہ یہ ہے کہ وہ شریعت کا استہزاء کرتے ہیں اور

لے یہ خیال صحیح نہیں، ابن رشد کو باطل اور مصر والوں کے ادیان مذہب و اقیقت تھی اس کی پیدائش سے پہلے قبل طوفان مصر میں ہوئی ہے،

اوس کے ستونوں کو منہدم کرنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں، وہ لوگ زندیق ہیں جن کی غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اخلاقی فضائل سے بے اعتنائی برت کر محض خواہش نفسانی کی محکومیت میں زندگی بسر ہو جائے، میرے نزدیک فلسفہ اور مذہب دونوں کے اصول کی بنا پر یہ لوگ سب سے زیادہ واجب القتل ہیں اس بنا پر امام غزالی ہرگز اس بارے میں قصور دار نہیں ہیں کہ حشر اجساد کے منکرین کی وہ تکفیر کرتے ہیں اس طویل عبارت سے میں نتیجے مستنبط ہوتے ہیں،

(۱) حشر اجساد کے مسئلہ میں محض وحی پر اعتبار کرنا چاہیے فلسفہ اوس کی عقدہ کشائی نہیں کر سکتا، نیز جس طور پر اور جس حیثیت سے شریعت نے اس مسئلہ کی وضاحت کی ہو اس کو اسی طرح رکھنا چاہیے، تاویل یا انکار نہ کرنا چاہیے،

(۲) ابن رشد تمام ادیان کو یکساں نگاہ سے دیکھتا تھا اور سب کو حق سمجھتا تھا،

(۳) اوس کے نزدیک زنا و فحشاء جو شریعت کا ابطال کرتے ہیں وہ واجب القتل ہیں،

سابق دو نتیجوں سے، اس میں شک نہیں، کہ اوس کی وسعت قلبی و دماغی عیان ہوتی ہے،

یعنی یہ کہ ایک فلسفی کی حیثیت سے وہ اتنا تنگ خیال نہ تھا کہ مذہب کا انکار کر دیتا یا اوس سے بے اعتمادی کا اظہار کرتا اور ایک شکم و فقیہ کی حیثیت میں وہ دیگر فقہاء کی طرح متعصب نہ تھا کہ دیگر مذاہب کو باطل محض خیال کرنے لگتا، البتہ تیسری بات ایسی ضرور ہو کہ کم از کم ابن رشد سے اس کی توقع نہ تھی، خاص کر جبکہ عدالت کی کرسی پر بھی بیٹھ کر قتل کے مقدمات بذات خود فیصلہ کرنے سے گریز کرتا تھا،

لیکن بات یہ ہو کہ ابن رشد ایک حد تک یہ فیصلہ کرنے پر مجبور تھا، اس کے عہد کی حالت یہ تھی کہ فلسفہ کے رواج سے لوگوں میں بیدینی بھیلی جاتی تھی، زندگی کے قیود اٹھ گئے تھے، اور عام طور پر فلاسفہ تک علوم طبعیہ کی واقفیت کی بدولت ادویت پرستی میں بالکل غرق ہو گئے تھے، زنا و فحشاء، باطنیہ، اور آباہیہ، وغیرہ اقوال کا نہایت زور تھا، اور ان فرقوں کے لوگ عموماً فلسفی ہوا کرتے تھے، ہلا کہ خان نے جب باطنیہ کے قلعہ الموت کو

برباد کیا ہو، تو وہاں اوس نے عجیب منظر پایا، صد گاہین، عالیشان کتب خانے، بڑے بڑے مدارس طبعیات کے
معمل، غرض ہر حیثیت سے وہ قلمہ ایک اکاڈمی یا یونیورسٹی نظر آتا تھا،

ابن سینا جس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے اور جس پر خود بھی باطنیت کا اثر غالب تھا اوس کا حال
یہ تھا کہ راتوں کو گانے بجانے اور شراب پینے میں مشغول رہتا تھا، جب لوگوں نے اوس سے کہا کہ شراب تو
حرام ہے، تو اس کا جواب اوس نے دیا کہ شراب کی حرمت کا سبب یہ ہے کہ اس سے لوگوں کے درمیان عداوت
پیدا ہوتی ہے اور میں نہایت سنبھل سنبھل کر اس کا استعمال کرتا ہوں، میرے لئے اس کی حرمت کی کوئی وجہ
نہیں، یہی سبب تھا کہ مسلمانوں میں فلاسفہ نہایت بدنام تھے، جتنے فلاسفہ گذرے ہیں اولین میں سے بہت کم
ایسے ہیں جن پر فسق اعتقادی یا فسق عملی کا الزام نہ لگایا گیا ہو، ابن الہیثم اور خلفار فاطمیین کے عہد میں مصر کے
تمام مسلمان فلاسفہ اسماعیلی باطنی تھے، ابن سینا کے متعلق تحقیق ہے کہ وہ اور اوس کے خاندان کے لوگ باطنی
شام کے فلاسفہ عموماً حران کے صابیون کے مذہب کے قائل تھے، ایک بڑی تعداد خود حران کے صابیون
کی تھی، اصحاب انخوان الصفا سب کو معلوم ہے کہ خاص باطنی تھے، غرض بہت کم فلسفی ایسے ہیں جو فسق اعتقادی
یا فسق عملی میں گرفتار نہ پائے گئے ہوں، بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے تو یہاں تک فیصلہ سنا دیا ہے کہ مشرق کے فلاسفہ
کی اصل حران کے صابئی اور یونان کے بت پرست تھے، اسلئے عموماً مسلمان باطنی فلسفی بھی اپنی کتابوں میں
عقل اول نفس کل، نور وغیرہ ایسے مسائل کا تذکرہ لچپی سے کرتے ہیں جو صابیون کے مذہب کے زائد ہیں
حاصل یہ کہ ابن رشد کے عہد کی جو حالت تھی اوس کی بنا پر اوس کا یہ فیصلہ کہ زنادقہ واجب القتل
ہیں نامناسب اور ہیجانی نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ زنادقہ اور اباحیہ سوسائٹی کے لئے حد درجہ ہلاک ثابت ہوتے
ہیں اور اون کی بدولت نظام تمدن درہم برہم ہو جاتا ہے، پس یہ توقع بجا طور پر کی جاسکتی ہے کہ ابن رشد کے
ان منصفانہ فیصلوں سے جو اس طول طویل عبارت بالا میں درج ہیں مسلمان علماء و فقہاء کو بھی اختلافات
نہ ہوگا،

ابن رشد کا علم الاخلاق و علم سیاست

عربی فلسفہ میں محض فلسفیانہ حیثیت سے علم اخلاق اور علم سیاست کا تذکرہ بہت کم ہوتا ہے، عموماً مترجمین اور عرب فلاسفہ نے یونان کی طبعیات، انبیاء، علم ہیئت، علم طب، علم نجوم وغیرہ کے جانب زیادہ توجہ کی، لیکن جن علوم کا تعلق انسانی معاشیات سے ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا، اس کے کئی وجوہ ہیں (۱) جن علوم کا تعلق معاشیات سے ہے اور ان کی نسبت مغرب و مشرق کے نقطہ نظر میں بڑا فرق ہے، انسانی معاشیات کا تعلق مشرق میں مذہب سے وابستہ مانا گیا ہے، یہاں فلاسفہ کے دوا لگ الگ طبقہ ہیں ایک طبقہ مقننین اور مشرعین کا ہے، یہ زیادہ تر مذہبی گروہ پر مشتمل ہوتا ہے، وراثت، نکاح، انسانوں کے باہمی تعلقات اور حکومت کے فرائض اسی کے متعلق رہتے ہیں، یہ گروہ ملک کے رسم و رواج یا انبیاء کے کلام میں بالکل تغیر نہیں کرتا، بلکہ معاشیات کے متعلق جتنے احکام ہیں ان کا دار و مدار محض وحی یا رسم و رواج پر رکھتا ہے، دوسرا طبقہ وہ ہے جو فلسفیانہ نقطہ نظر سے حقائق اشیاء کی معرفت حاصل کرتا ہے، تزکیہ اخلاق اور ارشاد و ہدایت اور اخلاقی تعلیمات کا تعلق اسی گروہ سے ہوتا ہے، یہ لوگ دنیا سے سروکار نہیں رکھتے اور اپنے فرائض ادا کرنے میں لگے رہتے ہیں،

بخلاف اس کے مغرب کا نقطہ نظر اس سے بالکل جداگانہ ہے، وہاں فلاسفہ ہی تمام کام انجام دیتے ہیں، ملکی حکومت میں دخل دینا، قوانین وضع کرنا اور ان کو نافذ کرنا، علوم وادیہ کی عقدہ کشائی کرنا، لوگوں کی اخلاقی حالت درست کرنا، غرض معاشیات و غیر معاشیات کے تمام فرائض ایک ہی گروہ، انجام دیتا ہے، وہاں حکماء و مقننین یا ہادیان طریقت و رہنمایان شریعت کے دو گروہ الگ الگ نہیں ہوتے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مشرق میں معاشیات انسانی کا دار و مدار مذہب پر رکھا گیا ہے، اور مغرب میں

فلسفہ پر، اور یہی سبب ہے کہ مشرق کے علما خالص فلسفیانہ حیثیت سے معاشیات انسانی پر بالکل قلم نہیں اٹھاتے اور ان معاملات میں محض مذہب کی ہدایت کو کافی خیال کرتے ہیں،

یہی سبب ہے کہ مسلمان علما نے یونان کے علم الاخلاق کو فلسفیانہ حیثیت سے اپنے ہاں نہیں لیا، سنسکرت کی کچھ معمولی اخلاقی داستانیں ترجمہ کر لیں، ارسطو کے کچھ غیر مشتبہ رسائل نقل کر لے، حکماء کے کچھ جھوٹے سچے مقولے یاد کر لے، اسکے علاوہ سقراط، ارسطو، اپیکیورس زینو، سینیکا، سیرس، اور مارکس ریلیوس وغیرہ کے اخلاقی مضامین سے عرب فلاسفہ بالکل واقفیت نہیں رکھتے تھے اور فقرہ رواقیہ (اسٹوائکس) اور فلسفہ لذتہ کے باہمی مشاجرات کے ذکر سے اون کی تصنیفیں بالکل خالی ہیں، سعادت، مودت خالصہ وغیرہ خالصہ، نفسی، مصائب و محن، تقدیر و جبر، حصول ثروت و جاہ، تحصیل زر، وغیرہ پر اخلاقی بحثیں جو حکیم سینیکا اور سیرس کی تصنیفات کی جان ہیں، اون کا عربی تصنیفات میں نام و نشان نہیں، مذہب افادہ اور مذہب ضمیریت جو دو معرکہ الآرا مذاہب گذرے ہیں اون سے اگر ہم کو واقفیت حاصل کرنا ہو تو عربی تصنیفات کا مطالعہ بے سود ہے، ارسطو کی کتاب الاخلاق نیقوماخس کے علاوہ کسی بڑی تصنیف سے شاید ہی عرب فلاسفہ واقفیت ہو، اسی کو بیش نظر لکھ کر حکیم ابن مسکویہ نے کتاب الطہارۃ میں اور نصیر الدین طوسی نے اخلاق ناصری میں علم الاخلاق پر قلم اٹھایا ہے، غرض علم الاخلاق کے جانب سے اس عام بے توجہی کا بڑا سبب یہ ہے کہ عرب فلاسفہ فلسفیانہ حیثیت سے اس موضوع پر قلم اٹھانا بے سود خیال کرتے تھے،

ابن رشد بھی اس معاملہ میں اپنے دیگر ساتھیوں کا ہمنوا ہے، یسے رسمی طور پر اس نے بھی کتاب الاخلاق نیقوماخس کی ایک شرح لکھ دی ہے، اور کسی جدت کا اظہار نہیں کیا ہے، البتہ جبر و قدر کے مسئلہ پر متکلمانہ حیثیت سے بعض مذہبی کتابوں میں بحث کی ہے جو شاید کسی دوسرے مقام پر ہم نقل بھی کر چکے ہیں اور فلسفہ کے ضمن میں اس کا دوبارہ نقل کرنا بیسود ہے،

علم اخلاق کی طرح علم سیاست کا بھی ذکر عربی فلسفہ میں کیا ہے، اس کی ایک وجہ تو وہی ہے

جو اوپر گزری، یعنی مشرق میں علم سیاست کا تعلق مذہب سے قائم کیا گیا تھا اور خالص فلسفیانہ حیثیت سے اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور دوسری خاص وجہ یہ تھی،

(۲) مسلمانوں کی قطعی سلطنتیں تھیں سب شخصی تھیں جن کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سیاسی مباحث میں آزاد

خیالی ممنوع تھی اور یونانی علم سیاست جمہوریت کے خیالات سے ملوث تھا،

ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت کی بحث کے ضمن میں امامت اور خلافت سے بھی بحث

کی ہے جو خالص فلسفیانہ نقطہ نظر سے حد درجہ ناقص ہے اور خلافت پر تو اس نے بالکل اپنے عہد کے اسلامی نقطہ نظر سے بحث کی ہے، یہاں تک کہ وہ شیعوں کی بولی بول گیا ہے کہ خلیفہ اور امام کا تقرر انتخاب سے نہیں بلکہ نص سے ہونا انصاف ہے، کیونکہ اس صورت میں مخالفت و نزاع کا اندیشہ بالکل نہیں ہوتا،

ابن باجہ نے البتہ تدبیر المتحدہ و حیوۃ المتعزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے، جو افلاطون

کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے، ابن رشد نے اس نظریہ کا تذکرہ کتاب الاتصال میں ان الفاظ سے کیا ہے کہ ابن الصائغ نے حیوۃ المتعزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے جس کا تعلق ان انسانی جماعتوں سے ہے جو نہایت امن و امان کے ساتھ زندگی بسر کرنا چاہتی ہیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب ناقص ہے، یہ سیاسی نظریہ جس پر تقدیم نے بھی بہت کم لکھا ہے اس کی ایک اور کتاب میں شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہے،

ابن باجہ کی یہ دو کتابیں نہایت دلچسپ ہیں، مگر یہ ان کے قبلاسات پیش کرنے کا موقع نہیں، مختصر سیاسی

نظریہ نقل کر دینا کافی ہے، یہ خیال رکھنا چاہیے کہ قدما کے ذہن میں علم اخلاق اور علم سیاست الگ الگ مفہوم تھے، یہی وجہ ہے کہ افلاطون نے علم اخلاق اور علم سیاست کو خلط ملط کر دیا ہے، ارسطو نے اس نقص کو رفع کر کے دونوں علون

حد و کو الگ الگ کیا، لیکن ابن باجہ نے اپنی تصنیفات میں افلاطون کے علم اخلاق اور علم سیاست پر ایک ساتھ

بحث کی ہے، ابن باجہ کا خیال ہے کہ حکومت کی بنیاد اخلاق پر ہونی چاہیے، ایک راہ جمہوریت میں اطباء اور قاضیوں کی جماعت کا وجود بیکار ہے، اطباء کا وجود اس لیے کہ جب انسان اخلاقی زندگی کے عادی ہو جائے اس کے اطعم و شرب اور

معدنت میں تبدیل و کفایت شعاری کی عادت ڈال لینے کو لا محالہ اطباء کی کوئی ضرورت نہ رہی، اس طرح قاضیوں کی جماعت اسلئے بیکار ہو کہ اسی سوسائٹی میں بدکاری اور اخلاقی زوال کا نام نشان ہی نہ ہوگا تو قاضی مقدمات کی تفصیل کر گیا یعنی اخلاقی سطح بلند ہونے کے بعد قاضیوں کی جماعت آپ سے آپ مفقود ہو جائیگی، آخر میں سیاسی نظریہ کی تشریح سے فراغت پانے کے بعد افلاطون کی طرح ابن باجہ کو بھی بھولا ہوا سبق یاد آتا ہو، یعنی ایک بار سیاست کو چھوڑ کر وہ صورت و معقولات مجردہ کی بحث چھیڑ دیتا ہو،

ابن رشد نے افلاطون کی کتاب جمہوریت کی شرح لکھی اور اسی سلسلہ میں سیاست پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہو، اس کتاب میں کوئی خاص جدت نہیں، بجز اس کے کہ ہر موقع پر افلاطون کی تائید کی ہو، اس کے خیالات کی تفصیل یہ ہو،

حکومت کی باگ بڑھے تعلیم یافتہ اور تجربہ کار آدمیوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیئے، اخلاقی تعلیمات و ہدایات کے علاوہ شہریوں کو خطابت، شاعری اور مناظرہ و منطق کی تعلیم دینا ضروری ہے، ایک آزاد جمہوریت میں اطباء و شعراء اور قاضیوں کی جماعت کا وجود یکسر بے سود ہو، فوج کی غایت بجز اس کے کچھ نہیں ہو کہ وہ ملک کی حفاظت پر اپنی جانیں نثار کرتی رہے، اس بنا پر فوجیوں کی زندگی شہریوں کی زندگی سے جدا گانہ ہونی چاہیئے، اور شادابی بیاہ کی اون کو مطلق اجازت نہ ہونا چاہیئے،

عورت و مرد کے تو اسے جسمانی و دماغی میں کوئی نوعی فرق نہیں ہو، صرف کیفیت کا فرق ہو، یعنی فنون جنگ اور علوم و فنون میں جس طرح مرد مہارت پیدا کرتے ہیں اسی طرح عورتیں بھی مہارت پیدا کر سکتی ہیں اور مردوں کے دوش بدوش انسان کی ہر ایک خدمت انجام دے سکتی ہیں، بلکہ بعض فنون تو عورتوں کے لئے مخصوص ہیں، مثلاً موسیقی کہ اس کی قدرتی تنظیم و ترتیب اسی وقت حاصل ہو سکتی ہو جب صنف نازک اوس کی تشکیل کرتی ہو، افزائش کی بعض بدوی حکومتوں میں اس قسم کی بکثرت مثالیں موجود ہیں

کہ عورتوں نے میدان جنگ میں سپاہ و قائد کے فرائض کامیابی کے ساتھ انجام دیئے، اسی طرح ایسے شواہد بھی ہیں کہ عنان حکومت عورتوں کے ہاتھ میں رہی اور انتظام میں کوئی خلل نہیں ہوا، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ موجودہ بدترین نظام اجتماعی ہے جس کی بدولت عورتوں کو اس کا موقع نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کی نمائش کر سکیں، گویا اس نظام نے یہ طے کر دیا ہے کہ عورتوں کی زندگی کی غایت محض یہ ہے کہ ادن سے نسل کی افزائش ہوتی رہے، اور بچوں کی تربیت میں وہ مشغول رہیں، لیکن اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قدرتی طور پر ایک حد تک ان کی خفیہ قابلیتیں فنا ہوتی چلی جا رہی ہیں، یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں ایسی عورتیں بہت کم نظر آتی ہیں جو کسی حیثیت سے بھی سوسائٹی میں امتیاز رکھتی ہوں، ادن کی زندگی نباتات کی طرح گزر جاتی ہے اور وہ مزید کاشت کے مانند کاشتکار یعنی اپنے خاندانوں کے قبضہ و اقتدار میں رہتی ہیں، اور یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں عسرت و افلاس روز بروز بڑھتا جا رہا ہے، چونکہ ہمارے ملک میں عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہے، اور عورتیں بیکاری میں زندگی گزارتی ہیں، اسلئے وہ اپنی محنت و کوشش سے خاندانوں کی خوشحالی کو ترقی دینے کے بجائے مردوں پر بار ہو کر زندگی بسر کرتی ہیں،

نظام حکومت میں استبداد کی بنیاد یہ ہے کہ کسی خاص فرد یا گروہ کے فوائد کو ملحوظ رکھ کر حکومت کی جائے، اور جمہور کے فوائد بالائے جائیں، سب سے زیادہ سخت استبداد علماء و فقہاء کے گروہ کا ہوتا ہے کہ یہ خیال اور رائے کی آزادی تک کو سلب کر لیتا ہے، افلاطون نے جس قسم کی جمہوریت کا خواب دیکھا تھا اس کی تعمیر ایک حد تک خلافت راشدہ کے دور میں پوری ہوئی، یعنی ایک ایسی جمہوریت کا اس دور میں سنگ بنیاد رکھا گیا جو ہر طرح مکمل اور افلاطون کی جمہوریت سے بھی برتر تھی، لیکن حضرت امیر معاویہ پہلے شخص ہیں جو اس معیشت کے مرکب ہوئے کہ انھوں نے خلافت کا نظام بدلتے ہوئے حکومت کے قالب میں اس کو ڈھال دیا، اور ایک بار یہ مثال قائم ہو چکنے کے بعد ہر چار طرف تغلب و استبداد کے بادل ایسے چھائے کہ مسلمانوں کی داغی اور انتظامی قابلیتیں بالکل فنا ہو گئیں، چنانچہ ہمارا ملک اندس بھی آج تک اسی کے نتائج بھگت رہا ہے،

یہ خیالات ہیں جو ابن رشد نے جمہوریت کی شرح میں ظاہر کیے ہیں، لیکن قرون متوسطہ میں اس کے جانب ایک اور سیاسی نظریہ کی نسبت کی جاتی تھی، یعنی پہلا شخص ہے جس نے اس نظریہ کی بدولت ابن رشد کی لعن طعن میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا وہ نظریہ یہ ہے،

نوع انسان کی حالت نباتات کی سی ہے، یعنی جس طرح کاشتکار ہر سال بیکار اور بے ثمر درختوں کو بڑے اٹھاڑ پھینکتے، اور صرف انھیں درختوں کو باقی رکھتے ہیں جن کے بار آور ہونے کی امید ہوتی ہے، اُسی طرح یہ نہایت ضروری ہے کہ بڑے بڑے آبادیوں کی مردم شماری کرائی جائے اور ان لوگوں کو قتل کر دیا جائے جو بیکاری کی زندگی بسر کرتے ہیں اور کوئی ایسا پیشہ یا مشغلہ اختیار نہیں کرتے جو ان کی معیشت کی کفالت کر سکے۔ شہروں کی صفائی اور حفظان صحت کے اصول پر ان کی تعمیر حکومت کا پہلا فرض ہے، اور یہ اوس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ ناکارہ لوگ، لنگڑے، اور بے مشغلہ آدمیوں سے شہروں کو پاک نہ کیا جائے،



باب چہارم

فلسفہ ابن رشد پر نقد و تبصرہ

(۱) ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل - ابن رشد اور عرب کا فلسفہ، فلسفہ

کی کتابوں کے تراجم اور اول کی نوعیت، فلسفہ سے عربوں کا تعلق اور اس کی نوعیت، مسلمانوں میں فلسفہ کی ماہیت اور اس کی نوعیت، ارسطو کے ترجمے اور اول کی حقیقت، عربی فلسفہ کے آغاز، ارسطو کے یونانی مفسرین اور اسکندریہ کے اشراقی فلسفہ کا اثر، ابن سینا کا فلسفہ، ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن رشد کا دوسرا

عربی فلسفہ میں، ابن رشد کی زبانی اس کے فلسفہ کی ماہیت، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۲) ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں - فلاسفہ اسلام نے ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں

غلطیاں کیں، اس کا سبب، ابن رشد کی مخصوص غلطیاں، وہ غلطیاں جن میں اسکے ساتھ دیگر فلاسفہ بھی شریک ہیں، نفوس فلکیہ کا نظریہ ارسطو کی کتابوں میں اور عرب فلسفہ کے ساتھ اس کا مقابلہ،

(۳) ابن رشد اور ابن سینا - ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مسلمان فلاسفہ کی بعض

عادین، فارابی اور ابن سینا پر ابن رشد کے تعقیبات، وہ مسائل جن میں ابن سینا نے ارسطو سے مخالفت

کی ہے، اون کی بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقیبات، وہ مسائل جنکی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، اونکی

بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقیبات، وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے اس کے فلسفہ میں ابن سینا نے

امضائے کیے، اور ان کی بعض مثالیں، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۱)

ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل

ابن رشد کے آثار و نظریات سے بالتفصیل بحث کر چکنے کے بعد اب ہم ایک اُجالی نظر اوس کے فلسفہ پر ڈالنا چاہتے ہیں، اس سلسلہ میں سب سے پہلا اور پچھپ سوال یہ ہے کہ ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت کیا ہے؟ یعنی اوس کا فلسفہ خود اوس کا ایجاد کردہ ہے، یا کسی خاص فرقہ سے اس کا تعلق ہے؟ اس کے فلسفہ کے تاخذ کیا ہیں، یعنی کس بنیاد پر اس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہے؟ مشائی فلسفہ سے اس کا کیا تعلق ہے، یعنی کن باتوں میں اس نے دیگر مشائی فلاسفہ سے اختلاف کیا ہے؟ مختصر یہ کہ بحیثیت مجموعی اس کے فلسفہ کی کیا قدر و قیمت ہے؟

تاریخ فلسفہ میں ابن رشد کا بار بار تذکرہ کیلئے کیا گیا ہے کہ یہ عظیم الشان و جلیل القدر فلسفی شاید ان اعظم رجال میں ہوگا جو بڑے بڑے مذاہب اور فرقوں کے بانی گذرے ہیں اور جن کے ناموں کا دنیا کلمہ پڑھتی ہے، یہ خیال اور بھی زیادہ تقویت پا جاتا ہے، جب یہ پیش نظر رکھا جائے کہ اس عظیم الشان فلسفی کے خیالات پر نئے نئے پیرایوں اور طرح طرح کے استدالات سے مدقون یورپ میں نفیاً یا اثباتاً بحث ہوتی رہی اور انسان کی ذہانت و ذکاوت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ محض اوس کی کتابوں کی شرح و تفسیر اور اوس کے خیالات کی اشاعت کے نذر ہوتا رہا، لیکن جب زیادہ وقت نظر اور غور و خوض سے اس کے فلسفہ کا مطالعہ کیا جاتا ہے، تو دفعۃً اس عظمت و جلالت کا طلسم گم کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے، اور صاف نظر آ جاتا ہے کہ جس کو ہم حقیقت سمجھے بیٹھے تھے وہ محض ایک ظل اور پرتو ہے اور جس کو ہم صداقت کا معیار خیال کر رہے ہیں وہ ایک اپنے سے زیادہ عینی حقائق

وگرہی کا محض عکس ہے، یعنی اس جلیل القدر فلسفی کا کارنامہ جو کچھ ہے وہ اس قدر ہے کہ ارسطے کے جھوٹے سچے خیالات کی نشر و اشاعت کی کوشش میں وہ اپنے دیگر ہم قوم فلاسفہ میں سے کسی سے پیچھے نہ رہا اور جو خیالات اس کے بیشتر ضخیم مجلدات میں دہرائے جا چکے تھے انھیں کو دوسرے اسلوب سے اس نے بھی دہرایا،

غرض ابن رشد کے فلسفہ کی حقیقت (جیسا کہ اس کی کتاب میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے) اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے، کہ وہ عربی فلسفہ کے مثالی فرقہ کی ایک آخری کڑی ہے جو اس سلسلہ کی دوسری کڑیوں سے کسی حیثیت سے بھی ممتاز نہیں، پس اس بنا پر اگر ہم اس کے فلسفہ کی اصل اور اس کے مآخذ دریافت کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چند منزل پیچھے ہٹ کر عربی فلسفہ کی ماہیت اور اس کے مآخذ سے پہلے بحث کرنا ضروری ہوگا، یعنی یہ دریافت کرنا ہوگا کہ خود عربی فلسفہ کی اصل و ماہیت کیا ہے، اور کن کن مآخذ سے اس کا مواد فراہم کیا گیا ہے، فلسفہ اسلام کی تاریخ کا یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ مسلمان فلاسفہ ارسطے کے صرف نرے مقلد تھے یا تحقیقات اسرار کائنات کے لئے انھوں نے کوئی دوسری راہ اختیار کی تھی، مستشرقین میں دو گروہ ہیں ایک کا خیال ہے کہ مسلمانوں نے نہ صرف علوم یونانی کی حفاظت کی، بلکہ تحقیقات یونان میں اضافہ بھی کیا، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مسلمان نرے یونانیوں کے مقلد تھے، یہی بحث ہے جس پر فیصلہ کا مدار ہے، ہماری اصلی بحث ابن رشد کے فلسفہ سے ہے، اس لئے ہم بالا اختصار اس بحث کا فیصلہ کریں گے، اس کے تحقیقی فیصلہ کا موقع فلسفہ اسلام کی تاریخ ہے،

ہماری بحث کا تعلق علم کی صرف اس شاخ سے ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں، حکمیات (سائنس)، طب و کیمیا، ریاضیات و ہنر وغیرہ خارج ہیں، عربی قوم جب جزیرہ نمائے عرب سے اٹھی تو شام و عراق، مصر و افریقہ، اور اندلس تک پھیل گئی، قبیلے کے قبیلے ملک سے باہر نکل کر ان دور و دراز ممالک میں آباد ہو گئے اور بعض خطوں میں تو وہ اس کثرت سے جا کے آباد ہوئے کہ وہاں کی زبانیں انھوں نے بدل ڈالیں، وہاں کے باشندوں کی خوبوین انھوں نے تغیر کیا، اور ہر حیثیت سے ان خطوں کو تمام عربی قالب میں ڈھال لیا،

لیکن باوجود اس کے یہ نامکن تھا کہ ماحول کے تغیرات، غیر ممالک کے باشندوں کے اطوار و عادات، اور غیر قوموں کے تمدن و معاشرت کا رد عمل ان فاتحوں پر نہ ہوتا، مصر میں شام میں ایران میں تمدن تو میں پہلے سے آباؤ اجداد، ایرانیوں کا لٹریچر زندہ تھا، شام میں یہودی اور عیسائی طبیبوں نے بڑے بڑے دارالعلوم کھول رکھے تھے، اور سب سے زیادہ مصر میں پڑانے یونانی فلسفہ کا بچا کچھا اثر کچھ نہ کچھ باقی رہ گیا تھا، ان قوموں کے میل جول کے اثر اور دیگر ضروریات کی بنا پر (جن کا استقصا یہاں نہیں کیا جاسکتا، عربوں کے لئے علوم عقلیہ کے جانب توجہ کرنا ناگزیر تھا، شام کے عیسائی اطباء اور فلاسفہ سریانی اور شامی زبانوں میں یونان کے علوم و فنون کو منتقل کر چکے تھے، اہل یورپ کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کے جانب محض علم نجوم اور علم طب کے ذوق و شوق میں توجہ کی، ہماری قوم کو چاہیے یہ بات کتنی بُری لگے، مگر واقعہ یہ ہے کہ ابتدا میں نجوم و طب و کیمیا کا شوق ضرور عربوں کے لئے محرک ہوا، اور اس میں کوئی بُرا لگنے کی بات نہیں، جب کبھی فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اسی طور پر کہ پہلے آہستہ آہستہ نجوم اور طب سے متعلق تحقیقات کی ابتدا ہوئی اور رفتہ رفتہ اور علوم حکمیہ کی بنیادیں پڑتی گئیں، تا آنکہ بالاخر خالص مابعد طبیعیاتی مباحث کا ظہور ہوا، بہر حال عربوں میں پہلے جس گروہ نے علوم عقلیہ کے شوق کا اظہار کیا وہ اُموی دولت کا گروہ تھا، ابن اثال عیسائی طبیب دولت امویہ سے وابستہ تھا، امیر معاویہ کے پوتے خالد نے ایک یونانی حکیم مریانس سے علم کیمیا سیکھا،

مصر میں گوشہ نشاہ جیشینین کے عہد سے فلسفہ کی تعلیم بند ہو گئی تھی، تاہم طب کے تعلق سے کچھ فلاسفہ اسکندریہ میں باقی رہ گئے تھے، عربی اثر کے بدولت ان میں سے بعض بعض عربی زبان میں بھی مہارت رکھتے تھے، ابن الجبر اس عہد کا مشہور طبیب و فلسفی تھا، عمر بن عبد العزیز کے ہاتھ پر یہ اسلام لایا، اور انھوں نے اس کو شام میں لا کر آباد کیا، چنانچہ اس عہد سے بجائے اسکندریہ کے حران اطباء اور فلاسفہ کا مرکز بن گیا، اس عہد کے دیگر مشہور مترجم فلسفی اصفطی، ہاسر جین، اور اہرن وغیرہ تھے، اور یہ سب کے سب تو یونانی شام کے باشندہ تھے، یہ اوپر گزر چکا ہے کہ شام کے اطباء اور فلاسفہ نے چپکے چپکے اسکندریہ کے ذخیرہ کو

سُریانی اور کلدانی زبانوں میں منتقل کر لیا تھا، اس بنا پر جب پہلے پہل مسلمانوں میں علوم عقلیہ کے ترجمہ کی تحریک شروع ہوئی، جس کا اصلی آغاز منصور عباسی کے عہد سے سمجھنا چاہیے، تو اس وقت سب سے پہلے انھیں سُریانی اور کلدانی تراجم کے ترجمہ سے ابتدا کی گئی،

ترجمہ کا دور شباب ہارون و مامون کا دور حکومت خیال کیا جاتا ہے، مامون کو ہر قسم کے علوم و فنون کا شوق تھا، اور علمی خاندانوں کی تربیت وہ نہایت اہتمام سے کرتا تھا، چنانچہ اس نے اپنے دربار میں سی یونانی، سُریانی، کلدانی وغیرہ زبانوں کے بڑے بڑے ماہر فضلا جمع کیے تھے جو دنیا کے تمدن ممالک کے ذخیرہ کو عربی میں منتقل کرنے میں لگے رہتے تھے، کچھ سنسکرت و ان پڈت تھے جو ہندوستان کے قدیم ذخیرہ کا عربی میں ترجمہ کرتے تھے، لیکن باقیمتہ مترجمین کی یہ پوری جماعت غیر قوموں اور غیر مذاہب کے افراد پر مشتمل تھی،

جارج بن جبرئیل، قسطنطنیہ، قسطنطین، عیسیٰ بن اسحق، حجاج بن مطر، زوریا جمہی، فیثون حبش، بسل مطران، حیران، مدرس، ایوب راہوی، یوسف طلیب، ابویوسف یوحنا، بطریق، یحییٰ بن بطریق، یحییٰ بن عیسیٰ راہوی، عبدیشوع بن بہرہ، شیریشوع بن قطرب، ثاوری اسقف، عیسیٰ بن یونس، ثابت بن قرہ، سنان بن ہشام، ابراہیم حرانی، اور دیگر کثیر التعداد مترجمین یہودی، عیسائی، اور صابی مذاہب رکھتے تھے، اور نسب کے اعتبار سے عرب سے اول کو کوئی تعلق نہ تھا، اس جماعت میں صرف وہ شخص تثنیٰ بن، یعقوب بن اسحق کندی اور حنین ابن اسحق کا خاندان، اول الذکر مسلمان اور کندہ کے قبیلے سے تعلق رکھتا تھا، اور ثانی الذکر بنی عباد کے قبیلہ سے تھا،

دیگر علوم و فنون کے ترجمہ سے بحث نہیں، محض فلسفہ کا ترجمہ کرنے والی جماعت مخصوص تھی، جس میں حنین بن اسحق، عدی بن اسحق، اسحق بن حنین، یحییٰ بن بطریق، ثابت بن قرہ، سنان بن ثابت، یعقوب کندی، متی وغیرہم زیادہ شہرت رکھتے تھے، ان میں اکثر ایسے تھے جو یونانی یا عربی دونوں زبانوں میں شاذ و نادر بہت کم مہارت رکھتے تھے، اور بعض ایسے تھے جو بالکل عربی نہیں جانتے تھے، مثلاً فیثون، اور مدرس،

البتہ حنین بن اسحق اور یعقوب کندی یونانی اور عربی دونوں میں ماہر تھے، حنین نے عربی بصرہ میں خلیل اور سیبویہ سے حاصل کی تھی اور یونانی اشیاء کو چمک میں، یہی سبب تھا کہ اکثر ترجمے نہایت غلط سلط ہوتے تھے اور ان کی تصحیح کی خدمت حنین بن اسحق اور ثابت بن قرہ کے سپرد ہوئی تھی،

غرض ان مختلف ذرائع سے ایک صدی کے اندر اندر دیگر ممالک کے علاوہ یونانی علوم و فنون کا بڑا ذخیرہ عربی میں منتقل ہو گیا، تاہم عام مسلمانوں میں علوم عقلیہ و فلسفہ کے خلاف جو برہمی پائی جاتی تھی اس کا اثر یہ تھا کہ فلسفہ کا رواج عام طور پر صرف یہودیون عیسائیوں اور صابیوں ہی میں تھا، مسلمان بہت کم فلسفہ حاصل کرتے تھے، اور اگر حاصل کرنا چاہتے تھے تو ان غیر مذہب کے لوگوں کے سامنے زانو شاگردی تک کرنا پڑتا تھا، اس واقعہ کے متواہد پیش کرنے کی ضرورت نہیں اکثر حکما کے حالات میں ملتا ہے کہ انھوں نے فلاں صابی یا عیسائی عالم سے فلسفہ کی کتابیں پڑھیں،

یہ کوئی حیرت کی بات نہیں، اول اول جب فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اس وقت غیر قوموں یا غیر مذہب والوں کی شاگردی اختیار کرنا ناگزیر تھا، لیکن اس سلسلہ میں ہم کو ایک اور اہم واقعہ کے جانب توجہ دلانا ہو، اور وہ یہ ہے کہ جس جماعت نے غیر مذہب والوں سے فلسفہ حاصل کر کے اس میں کمال پیدا کیا، وہ بجائے عربوں کے زیادہ تر عجمی باشندوں یا نیم عرب مولدین پر مشتمل تھی، بالفاظ دیگر مسلمانوں میں جس جماعت کو عموماً فلاسفہ و حکما کا لقب دیا جاتا ہے وہ عربوں کی جماعت نہ تھی بلکہ عجمیوں کی تھی، صرف فلسفہ کی تخصیص نہیں بلکہ تمدن کے تمام اعلیٰ مظاہر کی زندگی اس دور میں جس جماعت کے دم سے قائم تھی، وہ اسلام کے زیر نگین ممالک کے سارے طول و عرض میں با مستثنائے اندلس عجمیوں اور صرف عجمیوں سے مرکب تھی، غور سے دیکھو ائمہ لغت میں سیلبویہ، بوعلی فارسی، زرخشیری، جرجانی، مسکائی، بنی عباس اور دولت بویہ کے اکثر انشا پر از عرب نہ تھے عجمی تھے، یعقوب کندی کے علاوہ فلاسفہ میں ابن مسکویہ،

۱۔ ان مباحث کے لیے دیکھو طبقات الاطباء و اخبار اکھلا و فطی و کتاب الفہرست ابن الندیم،

ابن سینا، فارابی، شیخ الاشراق وغیرہم عجیب تھے، غرض ہر ایک علم وفن کی تاریخیں اٹھا لیا اور ائمہ فن کی فہرست پر نگاہ ڈالو تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ عربوں کے تمدن کی ساری شان و شوکت اور طرح طرح کی علمی علی ترقیان صرف اہل عجم کے دم سے وابستہ تھیں، اور یہی وجہ ہے کہ علوم وفنون کے مرکز بھی وہی مقامات تھے جو عجمی آبادی کے قلب یا اوس سے قریب تر واقع تھے، مثلاً بخارا، سمرقند، بلخ، نیشاپور، رے، بغداد وغیرہ،

پس ان دو اہم تاریخی واقعات (یعنی یہ عربی مترجم غیر مذہب اور غیر قوموں کے باشندے تھے، اور حکماء و فلاسفہ کی جماعت عربوں پر نہیں بلکہ اہل عجم پر مشتمل تھی) سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت میں عربی فلسفہ کو عربی فلسفہ کہنا صحیح نہیں، بلکہ اس کو قرون متوسطہ کا مشرقی فلسفہ کہنا چاہیے، جس میں متعدد قسم کے عناصر مخلوط ہو گئے تھے، عربی فلسفہ کے مآخذ و عناصر کی بحث تو آگے آئیگی، یہاں صرف اسی نتیجہ سے بحث ہے اس فلسفہ کے لئے عربی زبان جو اختیار کی گئی تو محض اس سبب سے کہ عربی سرکاری زبان تھی، اور عربی میں ترجمہ کرنے سے پیش قرار شاہروں اور وظائف کا سہارا تھا، کیونکہ مشرق کی دولت کے مالک اس عہد میں صرف عرب کے امرا و سلاطین تھے، اور یہی وجہ تھی کہ جب دولت کے پہلے پہلٹا کھایا، یعنی اہل عرب پر اہل عجم غالب آگئے تو عجمیوں نے اپنی تاریخ، اپنے ملک کے علوم وفنون، اور یونانی تمدن کی ہر ایک شاخ کو نہایت آسانی سے عربی سے واپس لیکر اپنی زبان میں منتقل کر لیا اور عجمی زبان عربی زبان سے مستغنی ہو گئی، جس دور میں ایران کے شعراء اپنی شاعری اور زبان کی تدوین میں مشغول تھے بعینہ اسی عہد میں ایک عجمی جماعت فلسفہ و حکمت کے ترجمہ میں مشغول تھی، دولت سامانیہ جس نے دولت عباسیہ کی طرح علوم وفنون کی مہربانی میں نمایان شہرت حاصل کی تھی، اس نئی تحریک کا مرکز تھی، چنانچہ ابن سینا کا خود اپنا بیان ہے کہ بخارا میں نوح سامانی کے شاہی کتب خانے میں فلسفہ کا ایک بے نظیر ذخیرہ میرے ہاتھ آیا، جو دنیا کے کسی اور مقام پر اکٹھا نہیں مل سکتا تھا،

بہر حال اہل عجم یا اہل عرب کی کوششوں کی بدولت اسلام کے اس عہد زرین میں عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں یونان کا قدیم سرمایہ کثرت سے فراہم ہو گیا اور وہ بیش قیمت علمی ذخیرہ جو یورپ کے ملکوں میں عیسائیوں کے مذہبی تعصب کی بدولت بند مقفل پڑا کھڑوں کوڑوں کے کام آ رہا تھا، مسلمان قوموں کی کوششوں کی بدولت ایک مدت کے بعد منظر عام پر لایا گیا، اس ذخیرہ نے نہ صرف مسلمان قوموں کی دماغی حالت پر زبردست اثر کیا اور ان میں عقلیت اور روشن خیالی کی روح پھونک دی، بلکہ علوم و فنون کو زمانہ کی دستبرد سے بھی ایک حد تک بچا لیا۔ یہ ذخیرہ زیادہ تر علوم عقلیہ اور فلسفہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، جس جماعت نے اس ذخیرہ کی قدر کی اور اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا وہ فلاسفہ کی جماعت کہلاتی تھی، ان فلاسفہ کا مشغلہ صرف یہ ہوتا تھا کہ حکمائے یونان کی کتابوں کے پیچھے سرگرداں رہتے تھے، اور نادار کتابین بہت تلاش سے فراہم کرتے تھے، ان کا کئی کئی بار مطالعہ کرتے تھے، اون پر حواشی اور تعلیقات لکھتے تھے، اون کی شرح و تفسیر کرتے تھے، مفسرین اور حکماء کے خیالات میں باہم تطبیق دیتے تھے، غرض جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہوا انھوں نے کبھی اس بات کی کوشش نہیں کی کہ دنیا کے دیگر جویان حق فلسفیوں کے مانند اپنے ذہن و دماغ سے کام لیکر حقائق عالم کی جستجو کریں، بلکہ اون کی علمی جدوجہد کا تمام تر مدار صرف اس بات پر رہا کہ یونانی حکماء خاص کر ارسطو کے خیالات اپنی کتابوں میں بلا کم و کاست نقل کرویں، یہی وجہ تھی کہ عرب فلاسفہ حقیقی جویان حق نہ تھے، بلکہ اون کا درجہ اس قدر تھا کہ وہ فلاسفہ کی کتابوں کے مطالعہ میں مشغول رہتے ہیں، گویا وہ ایک جماعت تھی جس کا مقصد محض دوسروں کے خیالات کی ترجمانی تھا،

اہل عرب فلسفہ دانی کا مطلب محض اس قدر سمجھتے تھے کہ فلاسفہ کے خیالات کی پیروی ان کے نزدیک طب دانی اور فلسفہ دانی محض ایک فرقہ یا طبقہ کے خاص وظائف عمل شمار کیے جاتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر طب دانی کو وہ آل اسقلیبوس اور آل بقراط سے منسوب کرتے تھے، گویا اسقلیبوس کوئی ایسا خاندان تھا، جس میں سینہ بسینہ طب دانی منتقل ہوتی چلی آتی تھی، حالانکہ اسقلیبوس یونانیوں میں کسی فرد کا

نام نہ تھا، بلکہ وہ یونانیوں کا ایک دیوتا تھا، اسی طرح وہ فلسفہ کو بھی کوئی موروثی خاندانی فن سمجھتے تھے، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے جا بجا تحریر کیا ہے کہ فلسفہ کے بانی قدیم حران کے صابی ہیں، ان سے یونانیوں نے یہ فن سیکھا، اور اس کے بعد انھوں نے فلاسفہ کے تمام خاندانوں کا شجرہ نسب یا شجرہ تلمذ صابیوں سے ملا دیا ہے، گویا اس لحاظ سے فلسفہ انسانی دماغ سے قدرتی طور پر زائیدہ خیالات و معلومات کے مجموعہ کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ دیگر حوت و صنائع کے مانند ایک موروثی صنعت ہو، جو متعدد خاندانوں سے سینہ بسینہ منتقل ہوتی چلی آتی ہے،

اب ان مباحث سے قطع نظر اس علمی ذخیرہ کے عناصر ترکیبی پر ایک نظر ڈالو اور نہایت دقت نظر سے یہ پتہ لگاؤ کہ یہ ذخیرہ جس مواد یا تصنیفات پر مشتمل تھا اور ان کی صحت کا کیا رتبہ ہے، یعنی کیا بین جن مصنفوں کی جانب منسوب کی جاتی تھیں ان کے جانب ان کتابوں کی نسبت بھی صحیح تھی یا نہیں، یا واقع میں مسلمان مترجمین کو دھوکا ہوا اور انھوں نے ارسطو کی تصنیفات کے شوق میں غلط سلط اور مشتبہ کتابیں ارسطو کی کتابوں کے نام سے ترجمہ کر ڈالیں، اس سے معلوم ہو سیکے گا کہ مسلمان فلاسفہ جو خیالات ارسطو کی کتابوں سے نقل کرتے ہیں ان کا انتساب ارسطو کے جانب کہا تک صحیح ہو، حقیقت یہ کہ عربوں کو جہاں تک کتابیں دستیاب ہو سکتی تھیں انھوں نے فراہم کیں وہ یونان کے خزان کتبے قطعاً ناواقف تھے جس طرح اور جس حیثیت سے ان کو کتابیں دستیاب ہوئیں انھوں نے سمیٹ لیں۔ یہ ذخیرہ زیادہ تر ایشیا کوچک سے براہ راست یا قسطنطنیہ کے عیسائی بادشاہوں کے ذریعہ روم اور یونان کے مقفل کتب خانوں سے فراہم کیا گیا تھا، خود مشرق کے برنطین عیسائی بھی ان کتابوں کے مضامین ان کے مصنفوں کے واقعی اسما اور ان کی قدر و قیمت سے بالکل نا آشنا تھے، فلسفہ کا مذاق مٹ چکا تھا اور کتابیں ذاتی کتب خانوں میں مقفل پڑی تھیں جن کی نگہداشت کی کوئی کوشش نہ ہوتی تھی، ایسی صورت میں مسلمان بھی مجبور تھے کہ جس قدر کتابیں ان کو دستیاب ہو سکیں فراہم کر لیں اور ان کی

ماہیت یا اون کے مصنفوں کے واقعی اسماء دریافت کرنے کی کوشش نہ کریں،

ارسطو جس نے گویا فلسفہ کی تدوین کی ہو اور جس کے بیشتر فلسفہ کی تدوین شاؤناور ہی کیجاتی تھی خود اس کی کتابوں کا مقدار کچھ ایسا بگڑا کہ تقریباً دو صدی تک نا اہل خاندانوں کے قبضہ میں رہیں، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ارسطو کے مرنے کے بعد اس کا ذاتی کتبخانہ، جو خود اس کی تصنیفات اور یونان کے دیگر مصنفوں کی کتابوں پر مشتمل تھا، اس کے عزیز قریب اور شاگرد رشید ثوفراسطس کے قبضہ میں آیا، ثوفراسطس خود فلسفی اور ارسطو کا جانشین تھا، اس نے اس کتبخانہ کی بڑی قدر کی، لیکن ثوفراسطس کی موت کے بعد جو کتب خانہ قبل مسیح میں واقع ہوئی یہ کتبخانہ اس کے ایک شاگرد نیکس کے ہاتھ لگ گیا اور تقریباً ۳۳۰ قبل مسیح تک اسی خاندان کے قبضہ میں رہا، اس دوران میں یہ خاندان ایتھنز سے نقل وطن کر کے ایشیا کو چک میں آباد ہو گیا تھا، چنانچہ یہ کتابیں بھی ایشیا کو چک میں منتقل ہو گئیں، اور پرمیس کے بادشاہوں کے خون سے جو نہایت علم دوست اور کتبخانے جمع کرنے کے شوقین تھے یہ کتابیں تہ خاؤن میں بغیر نگہداشت کے پڑی رہیں، یہاں تک کہ جب ۳۳۰ قبل مسیح یونانیوں کے ممالک رومیوں کے قبضہ میں آ گئے تو اس وقت اس خاندان کے نا اہل افراد نے ان کتابوں کو کوٹھریوں سے نکال نکال کر بازار میں بیچنا شروع کیا، اتفاق سے یہ پورا کتبخانہ ایتھنز کے ایک شوقین امیر اپیلیکن نے خرید لیا اور ایک عرصہ تک اس کے قبضہ میں رہا، لیکن ۳۳۰ قبل مسیح میں رومیوں کے نامور سپہ سالار سیلانے جب ایتھنز فتح کیا تو وہ لوٹ کے سامان کے ساتھ یہ پورا کتبخانہ بھی روم آٹھا تالا لیا، اور یہاں قرینہ سے وہ ایک پبلک اریٹھالوم میں رکھ دیا گیا، یہی دور ہے جب سے ارسطو کی تصنیفات منظر عام پر آئیں، اینڈرائیکس جو ایک متبحر شافی فرقہ کا فلسفہ دان تھا اس نے نہایت جانفشانی سے ارسطو کی کتابوں کی تہذیب و تدوین کی، مضمون کے متعدد اور بے ترتیب مقالات ایک جلد میں ترتیب دیئے، بے ترتیب مسودات کی شیرازہ بندی کی اور ہر پر فن کی کتابیں الگ الگ کیں،

اس وقت ہمارے پاس ارسطو کی کتابوں کی تین فہرستیں موجود ہیں، ایک دیوجانس لائرتیس کی ترتیب دادہ جس میں کتابوں کی کل تعداد اکیس سو چھیالیس درج کی گئی ہے، دوسری ایک اور شخص اینائیس کی ترتیب دی ہوئی جو فہرست اول کی قریب قریب تعداد کی کتابوں پر مشتمل ہے، اور تیسری اینڈرائیکس کی فہرست ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اول الذکر دو فہرستوں میں بعض ایسی کتابوں کے اسماء درج ہیں جو خود ارسطو کے ذاتی کتب خانہ سے اخذ کی ہوئی یعنی اینڈرائیکس کی فہرست میں غیر مندرج ہیں مثلاً ارسطو کے مکالمات و حکایتات، قصہ کہانیوں کی کتابیں، حیوانات، و نباتات سے متعلق عام فہم مضامین کی کتابیں، کچھ تاریخی افسانے وغیرہ، کچھ مذہب کی معمولی کتابیں، لیکن باقیہ یہ ضرور ہے کہ اینڈرائیکس کی ترتیب دادہ فہرست دیگر فہرستوں سے قطعی زیادہ صحت رکھتی ہے، کیونکہ وہ خود ارسطو کے کتب خانہ سے اخذ کی گئی ہے، اور اس کے پیشتر کی فہرستوں میں جن کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ یقیناً ارسطو کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ ارسطو کی شہرت کے ناجائز فائدہ اٹھا کر اسی کے ذمہ کے بعض لوگوں نے ان کو ترتیب دیکر ارسطو کے نام سے مشہور کروا دیا ہے، پس ارسطو کی تصنیفات میں مشتبہ اور غیر مشتبہ تصنیفات کا حلط ملط جو ہو گیا ہے ظاہر ہے کہ مسلمان مترجمین اس کی حقیقت کس طرح سمجھ سکتے تھے، ان کو ارسطو کے نام سے جہاں جہاں کتابیں دستیاب ہوئیں انہوں نے بلا پس و پیش حاصل کر لیں، پس اس بنا پر محض یہ گمان ہی نہیں بلکہ ایک حد تک واقعہ ہے کہ انہوں نے ارسطو کی بکثرت مشتبہ کتابیں نقل کر لیں اور بازاروں میں ارسطو کے نام اول کی اشاعت شروع کر دی، چنانچہ اس سلسلہ میں فلسفہ کی دو کتابوں "آلو لوجیا"، اور کتاب "العلل" کے متعلق تو تحقیق معلوم ہے کہ یہ حقیقت میں ارسطو کی نہیں ہیں، لیکن مسلمان فلاسفہ ان کو ارسطو کی تصنیف سمجھتے تھے، اور ان سے استشہاد ملے یہ قصہ گروٹ نے تذکرہ ارسطو میں نقل کیا ہے، اور مشہور یونانی مؤرخ اسٹرابو اس کا نقل اول ہے، ارسطو کی مشتبہ کتابوں کی بحث پر دیکھو گروٹ کا تذکرہ ارسطو نیز اخبار الحکماء و لفظی بین اسپیکین، بطلمیوس اور کتب مترجمہ خنیں بن سبت وغیرہ کی فہرستوں کا باہمی مقابلہ کرو،

کرتے تھے، فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ کی تطبیق پر "جمع بین الراہین" کے نام سے جو رسالہ لکھا ہے،
اوس میں "مابعد الطبیعیۃ" کے بجائے "اتولوجیا" سے بکثرت شواہد نقل کئے گئے ہیں،

غرض مختلف ذرائع سے ارسطو اور دیگر فلاسفہ یونان کی جس قدر کتابیں مسلمانوں کو دستیاب ہوئیں،
وہ انھوں نے بلا تفریق اور بے پس و پیش حاصل کر لیں، اور ان کی تہذیب و تدوین کی اور ان کو
زمانہ کے دستبرد سے محفوظ کر لیا، ان کو اس سے غرض نہ تھی کہ کون کتاب ارسطو کی واقعی تصنیف ہے اور
کون اس کے جانب غلطی سے منسوب کر دی گئی ہے، مسلمانوں کو تو ارسطو کے خیالات سے عشق تھا، اور وہ
ارسطو کی کتابوں کے دلدادہ تھے، نہ اس بنا پر کہ تمام فلاسفہ کی کتابیں مطالعہ کر کے انھوں نے ارسطو کا انتخاب
کر لیا تھا، بلکہ محض اس بنا پر کہ بلا کسی خیال کے ان کو ارسطو کی ذات سے شنفتی تھی، یہاں تک کہ اس شنفتگی کا

لے چنانچہ ایک موقع پر ارسطو کی حسب ذیل عبارت استشہاد میں پیش کی ہو، صفحہ ۱۰۱ اور ۱۰۲

"انی ربما خلوت بنفسی کثیراً و خلعت بد فی فصر کاتی جہر جہر بلا جہم فالکون داخلہ
خارجا من سائر الاشیاء سوا ای فالکون العلم والعالم والمعلوم جمیعاً فادی فی ذاتی من الحسن البہاء ما بقیت
متعجباً فاعلم عند ذلک انی من العالم الشریف جزء صغیر فان فلما یقنت بذلک ترقت بدھفی من ذلک
العالم العالم لا لانی فصر کاتی ہناک متعلق بہا فخذ ذلک یلمع لی من النور والبہاء ما کل الالسنہ و عن صفہ والاذان
عن سمعہ فاذلک فی ذلک النور و بلغت طاقی ولم اقع علی احتمالہ ہیبت لک عالم الفکرۃ فاذا صر الی عالم الفکر فحجت
عنی الفکرۃ ذلک النور و تنکر لک فی ذلک الخیر و قلیطی من حیث ما بالطلب البحت عن جہر النفس الشریفۃ بالصعۃ عالم العقل
ارسطو کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ صوفیانہ انداز کی تحریر ارسطو کے مذاق کے کس قدر زانی ہو، اور قیاس یہ گواہی دیتا ہے
کہ "اتولوجیا" جس میں یہ عبارت درج ہے فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ کے کسی مصنف کی تصنیف ہے اور شاید پلاطینس کی ہو تو تعجب نہیں، کیونکہ اسی قسم کے نظائر
خلوت فنانی یہ کیفیتیں طاری ہو کر تھیں اور یہی لوگ جسم سے اپنے میں جد کر لینے کے مدعی تھے، ورنہ یونان کا ارسطو تو شاید اس
قسم کے صوفیانہ مذاق اور جذب فنا کے احوال سے قطعاً نا آشنا تھا،

یہ عالم تھا کہ مامون نے، جو نہایت علم دوست خلیفہ تھا، ارسطو کو خواب میں دیکھا، اور فلسفہ کی چند باتیں اس کی زبان سے سُن کر خواب ہی میں اوس کی کتابوں کا گرویدہ ہو گیا اور دوسرے روز ایک وفد ایشیا کوچک اس غرض سے روانہ کیا کہ ارسطو کی کتابیں تلاش کر کے بغداد میں اون کے منتقل کرنے کا انتظام کرے، یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں میں ارسطو کے فلسفہ کو قنبی کامیابی اور مقبولیت حاصل ہوئی، اتنی کسی دوسرے یونانی یا غیر یونانی فلسفہ کو نہ حاصل ہو سکی، بلکہ ایک عام انداز کی بنا پر اگر یہ کہا جائے تو صحیح ہوگا کہ بحیثیت مجموعی تمام عرب فلاسفہ ارسطو کے نرے مقلد اور پیرو تھے، ہاں البتہ متکلمین اور معتزلہ کا گروہ الگ تھا جو یونانی فلسفہ اور ارسطو کا سخت خلاف تھا اور جس کے بعض بڑے بڑے ارکان نے ارسطو کی تردید بھی کی،

حقیقت یہ ہے کہ عربی فلسفہ اپنے ذاتی اور اجتہادی رنگ میں علم کلام کے پردہ میں نمودار ہوا جس کی بنیاد پر بڑے بڑے سیاسی اور علمی فرقوں کی بنیادیں رکھی گئیں، ورنہ جو فرقہ عام طور پر حکماء اسلام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس میں ذاتی اجتہاد کا نام و نشان شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے، اور یوں تو انسان کی جبلت ہی یہ ہے کہ اوس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت خود بخود ذاتی اثر ڈالتی ہو اور نقل کو اصل سے من وجہ امتیاز دلا دیتی ہو، اگر اس قسم کا ذاتی اجتہاد تلاش کیا جائے تو ان فلاسفہ کی کتابوں میں بھی بکثرت نظر آئے گا جو اپنے میں ارسطو کا مقلد کہتے تھے، فارابی نے ارسطو اور افلاطون کے باہمی اصولی اختلافات میں تطبیق دیکر دونوں کو متحدہ الرائے

لے مسلمان فلاسفہ کی فہرست میں ارسطو کے علاوہ دیگر یونانی فلاسفہ کے بعض مقلدوں کے بھی اسماء نظر آتے ہیں، چنانچہ محمد بن عبد اللہ باطنی قرطبی بند قلیس کا پیر تھا اور مشہور متکلم ابو اندل علاف نے صفات باری کے مسئلہ میں بند قلیس کا قول اختیار کیا ہے، نظام نے رنگ و بود و غیرہ کے بارے میں اپیکوریس کا نظریہ اخذ کیا ہے، متکلمین کی اجز اول التجزی کی تفسیری و تفسیر طیس اول اپیکوریس سے ماخوذ ہے، مہر کے باطنی فلاسفہ اور اصحاب اخوان الصفا، فیثاغورس کے پیرو تھے، اسی طرح اگر ایسی مثالیں تلاش کی جائیں تو کثرت سے فراہم ہو سکیں گی، لیکن ان استثنائی مثالوں سے بیان مذکورہ متن پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ اس کی بنا محض ایک مجموعی عقیدہ پر ہے،

ثابت کر دیا تو یہ اس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت نہ تھی تو اور کیا تھا ورنہ ارسطو اور افلاطون کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ کم از کم نظریۂ امتثال اور منطقی حدود تحلیل کے مسائل میں دونوں کا متحدہ الحارے ثابت کر دینا ہٹ دھرمی اور تفسیر القول بمالایرضی بہ قائمہ کے مراد ہے،

عربی فلسفہ کی ماہیت پر اس حد تک بحث کر چکنے کے بعد اب ہم اس سوال پر آتے ہیں کہ عربی فلسفہ کا ماخذ کیا تھا اور کن کن عناصر سے اس کی ترکیب و تشکیل ہوئی تھی، جیسا کہ بیانات بالا سے معلوم ہو چکا ہے، کم از کم عرب کا مشائی فلسفہ تو قطعاً ارسطو کا بلا کم و کاست ترجمہ یا نقل تھا، لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جب ہم ابن رشد یا ابن سینا یا فارابی کی کتابوں کا ارسطو کی کتابوں سے مقابلہ کر کے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو عرب فلاسفہ اور ارسطو کے کلام میں زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے اس سے ہمارے ذہن میں معانی خیال پیدا ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ دیگر فلسفیوں کا کلام بھی عربی فلسفہ میں مخلوط ہو گیا ہے، اور ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ متعدد مختلف عناصر اور بھی ہیں جن سے عرب کا مشائی فلسفہ اثر پذیر ہوا ہے، یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ وہ کونسا مرکزی نقطہ ہے جہاں سے ارسطو اور عرب کے مشائی فلسفہ میں حد فاصل پیدا ہوئی ہے اور جہاں سے یہ دونوں فلسفہ دو مختلف سمتوں میں تقسیم ہو گئے، اندلس کے تینوں فلسفیوں ابن رشد ابن باجہ اور ابن طفیل کے مابین با بعد الطبیعیاتی مسائل میں کوئی اصولی اختلاف نہیں اور ان تینوں فلسفیوں نے اندلس میں اسی ایک تحریک کی اشاعت کی جسے علمبردار مشرق میں گندی فارابی اور ابن سینا تھے، گندی جو عرب کا واحد خالص فلسفی شمار کیا جاتا ہے وہ بھی کسی خاص جدا جدا فلسفہ کا بانی نہ تھا، بلکہ اس کی بھی حیثیت محض ارسطو کے شارح سے زیادہ نہ تھی، اس نے اپنی کتابوں میں انہیں خیالات کا اعادہ کیا ہے جو اس سے پیشتر شام

سلا یہ فرق عرب فلاسفہ کی کتابوں اور ارسطو کے کلام میں بین طور پر عیاں ہے، کتاب الشفاء اور ارسطو کی با بعد الطبیعیۃ کا مقابلہ مطالعہ کرو، اور پھر کتاب الشفاء اور با بعد الطبیعیۃ ابن رشد کا مقابلہ کرو، اسی طرح کتاب الاخلاق نیز قواما خس اور حکیم ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق کا مقابلہ مطالعہ کرو،

اور اسکندریہ کے مفسرین اپنی کتابوں میں تحریر کر چکے تھے، اس بنا پر ابن رشد سے لیکر شام اور اسکندریہ کے مفسرین تک ہم کو کمین بھی وہ مرکزی نقطہ نظر نہیں آتا جہاں سے ارسطو اور ابن رشد کے عربی فلسفہ میں اختلاف کے آثار و علامات نمودار ہوتے ہیں،

لیکن اگر ہم اسکندریہ اور عرب کے فلسفہ کے باہمی تعلقات سے قطع نظر کر کے صرف ان تغیرات کا مطالعہ کریں جو ارسطو کی موت کے بعد ہی اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے تو یقیناً ہم اپنے مقصد میں جلد کامیاب ہو جائیں گے حقیقت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں اون کے مرنے کے بعد اتنے عظیم نشان تغیرات ہوئے ہیں کہ ان دونوں کے مفسرین کے کلام کو خود اون کے کلام سے مطبق کرنا نہایت مشکل ہو گیا۔
مثنائی فلسفہ کے مختلف منازل حیات کے جو متعدد طویل المدة اور گزرے ہیں اون کو دو حصوں میں تقسیم کرنا چاہیے، ایک ارسطو کے بعد سے مسیحیت کی اشاعت تک، اور دوسرا مسیحیت کی اشاعت کے عہد سے لیکر شہنشاہ حسین کے عہد تک جس نے ۱۲۹۰ء میں ایک زمان کے ذریعہ فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار دی اور روم اسکندریہ اور اقصیٰ کے مدارس بند کر دیئے، اول الذکر دور کی ابتدا یثوفز اسطس سے ہوتی ہے، جس نے ۳۳۰ء قبل مسیح میں انتقال کیا اور انتہا اسکندر افروسی پر جو جالینوس کا معاصر اور عہد حیات مسیح میں موجود تھا، یہ دور خالص مثنائی فلسفہ کا تھا، جو فلاسفہ اس دور میں نامور ہوئے اون کے نام یہ ہیں، یثوفز اسطس، ارشاکرینس، ڈیکارلس، اسٹراٹون، اور اسکندر افروسیس، یثوفز اسطس خود ارسطو کا شاگرد تھا اور اس کے بعد اس کا جانشین ہوا، اس کو صرف نفس کی ماہیت کے بارے میں ارسطو سے اختلاف تھا، یعنی وہ اپنے اُستاد کے خلاف نفس کو محض اعصاب جسمانی کے تموجات سے تعبیر کرتا تھا، گویا ایک حیثیت سے اس کا میلان مادیت کے جانب تھا، یثوفز اسطس کے بعد کوئی مشہور قابل ذکر فلسفی اس سلسلہ میں نمودار نہیں ہوا۔
یثوفز اسطس کے بعد خود ارسطو کی کتابوں پر جو واردات گذری اوس کا حال اوپر گزر چکا ہے ہشتم قبل مسیح میں دنیا کو دوبارہ اس کی تصنیفات اصلی رنگ میں نصیب ہوئیں، اس طویل مدت کے اندر مثنائی فرقہ کے جو

فلاسفہ ایتھنزمین درس دیتے تھے وہ صرف ارسطو کی چند غیر مشتبہ کتابوں پر قانع تھے، اور ایک بڑا ذخیرہ اون کے پاس اس کی مشتبہ کتابوں کا تھا جو وقتاً فوقتاً ترتیب دی گئی تھیں، اور جن کے مصنف اور سنہ تصنیف کا حال نامعلوم تھا، اسکندر فردوسی غالباً اینڈرانیکس کے ترتیب دادہ کتب خانہ سے متمتع ہوا ہوگا، بہر حال اس نے صرف انہیں کتابوں کی تفسیریں لکھیں جن کا ارسطو کی تصنیف ہونا قطعیت کے ساتھ معلوم تھا، وہ ارسطو سے جا بجا اختلاف کرتا ہے، مگر نفس اصولی مسائل میں بالکل اس کا پیرو ہے، یعنی تجربہ و استقراء اور محض علم و ادراک ذریعہ حصول اذعان و سعادت خیال کرتا ہے،

لیکن مسیحیت کی اشاعت کے بعد سے فلسفہ کی دنیا میں نئے تغیرات واقع ہوئے، بطلیموسی خاندان کے فرمانروا مرکز علم ایتھنز سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے، روم بھی مرکز تھا مگر اس کو زیادہ شہرت نہ تھی، اسکندریہ میں مختلف عقائد کے لوگ آباد کئے گئے تھے، اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا، یعنی سامی اور مشرقی مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفہ کی شناسائی ہوئی، قیصر کالیگولا کے عہد میں فیلونام ایک یہودی اسکندریہ میں درس دیتا تھا، اس نے پہلے پہل فلسفہ میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کیے، اس کے فلسفہ کا حاصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جز ہے، اور مقدس لفظ کن سے اس کی پیدائش ہوئی، یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہے، فیلون کے بعد اپالونیس، پلوٹارک، لیوسٹیس، نیولینس وغیرہم ہوئے، جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے، مگر مشرقی خیالات کا اثر اون پر غالب تھا، سب کے بعد تیسری صدی عیسوی میں امونیس سیکا س ایک عیسائی خاندان میں پیدا ہوا، اس کے خیالات تمام تر عیسائیت سے اثر پذیر تھے اس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا، یعنی اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ علم و ادراک بیکار چیزیں ہیں حقائق عالم کا ادراک محض کشف مراقبہ سے ہوتا ہے، اس کے مرنے کے بعد اس کی سند پر پلائینس بیٹھا جو آئسٹہ میں پیدا ہوا تھا، اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کیے، یہ سلسلہ افلاطونی فرقہ کے پیروؤں کا تھا، اور افلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا ہاشانی فلسفہ میں اب تک اس قسم کے جراثیم کا

میل نہیں ہوا تھا، فوراً فورس پہلا شخص ہے جس نے کثرت و مراقبہ اور جذب و فنا کے مسائل مشائی فلسفہ میں شامل کیے، یہ بمقام نائیک شام (۱۳۳۷ء) میں پیدا ہوا، اسکندریہ میں تعلیم پائی تھی، اور پلاٹینس کے ارشد تلامذہ میں سے تھا، اس کے خیالات کو فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ اور مشرقی مذاہب سے اثر پذیر تھے، تاہم اس نے ارسطو کی کتابوں کی بھی شرحیں اور تفسیریں لکھیں، ان کتابوں میں وہ اپنے فرقہ کے خیالات کو ارسطو کے خیالات سے مخلوط کر دیتا ہے، اسکندر افروسی کے بعد فورس ارسطو کے شارح کی حیثیت سے مشائی فلسفہ کا بڑا رکن شمار کیا جاتا ہے،

سیحیت کے بعد اس دور میں فلسفہ اس قدر انحطاط پذیر ہو گیا تھا کہ جدید فرقے اور مذاہب قائم کرنے کے بجائے فلاسفہ کی توجہ محض اس بات پر مرکوز رہ گئی تھی کہ قدامتین سے کسی ایک کی پیروی کریں اور قدامت کی کتابوں کے مطالعہ اور شرح و تفسیر پر اتفاق کریں، چنانچہ اس عہد میں اسکندریہ میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ یا افلاطون کی تقلید کرتے تھے یا ارسطو کی، اور اون میں سے اکثروں نے بلا تفریق مذہب افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں، مفسرین کے اس سلسلہ میں میگزیس، پاکلس، ڈیماکس، ہماستیس، داؤدارمتی، سیپلیس، جین فیلوبون، نہایت مشہور ہیں، ان میں سے بعض مثلاً پروکلس، اور میگزیس پر اثراتی خیالات کا بہت غلبہ تھا، سیپلیس اور ڈیماکس متاخر ترین فلاسفہ میں سے ہیں، یہ تین شاہ جینین کے معاصر تھے، ۲۵۹ء میں جب اس کے فرمان کے بموجب فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار پائی تو ان دونوں نے بزنطین حکومت کے حدود سے نکل کر ایران میں پناہ حاصل کی، ایران کا بادشاہ خسرو اون کے ساتھ بڑی قدر و منزلت سے پیش آیا، اور زندگی بھر یہ کوشش کرتا رہا کہ یہ دونوں کسی طرح اپنے وطن پہنچا دیئے جائیں مگر کامیاب نہ ہوا،

یہ اون تئیرات کی مختصر داستان ہے جو ارسطو کے مرنے کے بعد اس طویل مدت کے دوران میں اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے، اس داستان سے بخوبی اس کا پتہ چل سکتا ہے کہ مشائی فلسفہ میں بیرونی اثرات کا میل کب سے اور کن جوانب سے شروع ہوا، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات ان اثرات کے اسل و لہجہ

سامی مذاہب نے اس دور میں جو عظیم الشان انقلاب فلسفہ کے اندر پیدا کیا اس کی تفصیل اور اسباب کا حال اس وقت تک نہیں معلوم ہو سکتا تا وقتیکہ اس دور کے عیسائی متفکرین اور اسکندریہ کے فلاسفہ کے خیالات پر بالتفصیل بحث نہ کی جائے، تاہم عربی فلسفہ میں اسکندریہ کے اس مخلوط فلسفہ کے علامات نہایت آسانی سے دریافت کیے جاسکتے ہیں، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات نے فلسفہ پر دو راستوں سے اثر ڈالا تھا، ایک تصوف کے راستہ سے، یعنی بنائے سعادت و حصول اذعان بجائے علم و ادراک کے جذب فنا کے کیفیات و احوال قرار پائے، دوسرے فلسفہ کے اس حصہ میں جس کا تعلق خدا کی ذات و صفات اور عالم اور باری تعالیٰ کے مبنی تعلقات سے تھا سامی مذاہب کے راستہ سے، یعنی بجائے اس کے کہ بیشتر باری تعالیٰ کی حیثیت محض محرک عالم کی تھی، اب عالم اوسکا ایک جز و قرار پایا، تصوف اور سامی مذاہب کے یہ دونوں اثرات عربی فلسفہ میں نمایان طور پر نظر آتے ہیں، سعادت ابدی کے مسئلہ میں اتصال حقیقی کے مرتبہ کی تشریح جس وائٹنی کے ساتھ عرب فلاسفہ نے کی ہے، معجزات و کرامات پر جس تفصیل سے وہ بحث کرتے ہیں، جذب و فنا اور حال و وجدان کی کیفیات کا تذکرہ جس طرح مزے لیکر انھوں نے کیا ہے اس کا حال ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن سینا، اور ابن رشد کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا، ارسطو نے علم باری کے مسئلہ کے متعلق مابعد الطبیعہ کی گیارھویں کتاب میں جو مختصر بحث کی ہے وہ عربی فلسفہ میں اگر مسئلہ وحدت الوجود کا سنگ بنیاد قرار پاتی ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں ارسطو کی جو تحریریں ہیں اوپیر صوفیانہ انداز سے عرب فلاسفہ نہایت ذوق و شوق سے ظلم اٹھاتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں گویا تصوف اور فلسفہ کے ڈانڈے مل گئے، یہ سب وہی اثرات ہیں جو عرب فلسفہ کو اسکندریہ کے مفسرین سے درشتہ میں ملے تھے،

غرض ارسطو سے عرب فلاسفہ تک یونانی فلسفہ نے جتنے درمیانی منازل طے ہیں ان کے اثرات و علامات ابتدائے دور تکون سے عرب فلسفہ کے اندر نمایان ہیں، فارابی اور کندی جو عرب فلسفہ کے گویا

آدم ہیں، اون کی اور اون کے بعد والوں کی تحریروں میں کوئی فرعی یا اصولی فرق نہیں پایا جاتا، اور شروع سے آخر تک ترتیب مضامین بھی باقی رہی ہے جو اگھوں نے اختیار کی تھی، ابن سینا ان سب میں اس بات میں ممتاز ہے کہ اس نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ ان مسائل پر ضخیم جلدات میں بحث کی، بایںہمہ کندی اور فارابی سے اس کو بھی اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، اس کے فلسفہ کا جو کچھ حاصل ہے وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ چونکہ ذات بسیط و احد ہے، اسلئے وہ براہ راست عالم کی تخلیق سے قاصر ہے، تعلیمات و شخصیات جو عالم کی روح رواں ہیں ان سے باری تعالیٰ کو کسی قسم کا براہ راست کوئی تعلق نہیں، نہ اسکو ان کا علم ہے اور نہ اس نے براہ راست انکو پیدا کیا، حیوان ناطق کا کمال اور سعادت صرف اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ساری کائنات کے آئینہ کی حیثیت اپنے اندر پیدا کر لے، یعنی ساری کائنات اپنے اصلی رنگ میں اس کو مشہود ہو کر نظر آنے لگے، اخلاقی ترقی اور اندرونی تزکیہ سے انسان کو یہ رتبہ حاصل ہو جاتا ہے، کہ عقل کل کا فیضان اس پر ہونے لگے، اور یہیں سے اس کی ابتدا ہوتی ہے، بقنا اس میں کمال پیدا ہو گا اُسقدر سعادت کی تکمیل ہوتی جائیگی، تزکیہ نفس کے بغیر کوئی انسان سعادت حاصل نہیں کر سکتا، باشنداءِ اولیٰ افراد کے جو تزکیہ نفس کے مراتب طے کر کے اس عالم فانی میں وارد ہوتے ہیں، ان چیدہ افراد کو تزکیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، یہی افراد ہیں جو انبیاء کملاتے ہیں،

اندلس کے فلسفی ابن باجہ اور ابن طفیل بھی اسی قسم کے خیالات سے اثر پذیر تھے، ان سے قبل اندلس میں ایک یہودی فلسفی ابن جبرول ہوا ہے، اس نے اپنی کتاب "میںوع الحیاء" میں مشائی فلسفہ کے ڈانڈے وحدت الوجود سے ملا دیئے، ابن رشد اتصال عقل کے مسئلہ میں بار بار اس فلسفی کے خیالات نقل کرتا ہے، ابن باجہ کا فلسفہ بھی متضاد خیالات کا آئینہ ہے، فکر و نظر کے مقابلہ میں کشف و ذوق کو وہ محض خیال آفرینی کا

لے ابن باجہ مقام سارا کو سابقہ نبی عجیب میں پیدا ہوا، ابو بکر کینت، محمد بن یحییٰ بن باجہ نام، اور ابن الصانع عن ہے، سنہ ولادت نامعلوم ہے، اتنا پتہ چلتا ہے کہ سلسلہ مدین عنفوان شباب میں انتقال کیا، اور پیدائش (بقیۃ النبیۃ) آئندہ ہے

ذریعہ خیال کرتا تھا، اس کے لئے یہی کہ کشف و ذوق محض خیالی باہین ہیں حقیقی علم کچھ حاصل ہوتا ہے، فکر و نظر سے حاصل ہوتا ہے، آدمی فکر و نظر سے وہ کچھ دیکھتا ہے، جو واقع میں ہے، اور کشف و ذوق سے وہ چیز دکھائی دیتی ہے، جو اس کے خیال میں ہے اس لئے کشف و ذوق کا علم محض خیال کی ترقی پر منحصر ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں اس کا خیال ہے کہ انسان کی حقیقی سعادت صرف اس بات پر منحصر ہے کہ عقل کل سے اس کا اتصال ہو جائے، یہ اتصال اسی زندگی میں حاصل ہو سکتا ہے، لیکن اس کے حاصل کرنے کا ذریعہ کیا ہے؟ بس یہی سوال ہے جہان سے ابن بابہ مشائخ فلسفہ چھوڑ کر تصوف کے حدود کے اندر داخل ہو جاتا ہے، یعنی وہ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ اتصال محض خلوت اور مراقبہ سے حاصل ہوتا ہے، خالی فکر و نظریہ سعادت حاصل کرنے کے لئے بالکل بیکار ہیں، حیوۃ المعقل اور تدبیر المتوہجین کے ناموں سے ان کی غرض تصنیف ظاہر ہے، اسی خیال کے ثابت کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں،

ابن الطیفؒ بھی فلسفہ میں گو ابن بابہ کے اس اصول کا پابند تھا کہ انسان کا عقلی کمال محض

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) پانچویں صدی کے آخر کی ہے، طب ریاضیات، علم ہیئت، فلسفہ، موسیقی، اور منطق میں کچھ نثر و نثر تھا، حافظ قرآن اور ادیب و شاعر بھی تھا، مختلف حکومتوں میں وزارت کے عہدہ پر فائز رہا،

۱۰ رسالہ حمی بن یقطان لابن الطیف صفحہ ۷۷ ابن الطیف (ابوبکر محمد بن عبد الملک بن طیف النیس) مضامین غرناطہ کے ایک مقام وادی آتش میں پیدا ہوا، تاریخ و سن ولادت نامعلوم ہے، مؤرخین بارہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں ولادت لکھتے ہیں، اس نے اپنے وطن میں فلسفہ اور طب کی عمدہ تعلیم پائی، وہ اپنے وقت کا مشہور طبیب، ریاضی دان اور فلسفی تھا، کہا جاتا ہے کہ وہ ابن بابہ کا شاگرد تھا، لیکن خود اس کا بیان یہ ہے کہ مجھ سے ابن بابہ کی ذاتی ملاقات نہ تھی، ہاں اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا تھا، امیر غرناطہ کا وہ کاتب ہو گیا تھا، بعد ازیں سلسلہ موحدین کے پہلے دو تاجداروں کے دربار میں اس کو رسوخ حاصل ہوا، اور ابوعقوب یوسف کے عہد حکومت میں ۱۱۶۳ء میں وہ وزارت اور طبابت کے عہدہ تک پہنچا، ۱۱۸۵ء میں مراکش میں وفات پائی،

قوت نظری کے نشوونما پر موقوف ہے، اور اس کا ظاہر اس کو بھی اسی فرقہ میں شمار کرنا چاہیے جس میں ابن
 بابہ کا شمار ہے، لیکن باہمہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ غزالی کی طرح عقلی فیصلوں میں اس کو بھی کچھ نقص نظر آنے لگا
 کیونکہ جا بجا وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ عقلی فیصلے بھی گو صحیح ہوتے ہیں اور مشاہدہ ذوقی کے فیصلوں سے
 مختلف نہیں ہوتے تاہم مشاہدہ ذوقی سے انسان وہ کچھ دیکھ سکتا ہے جو عقلی گورکھ دھندوں میں نہیں نظر
 آسکتا، لیکن مشکل یہ ہے کہ

”مشاہدہ ذوقی سے جو کچھ دکھائی دیتا اس کو الفاظ کے قالب میں نہیں ڈھال سکتے کیونکہ
 یہ پر شوکت بلند معانی الفاظ کے جامہ میں آکر اس دنیا کے چلتے پھرتے اطلال و اشباح سے مشابہ
 ہو جاتے ہیں، حالانکہ نفس حقیقت کے اعتبار سے ادن کو اون سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے
 کہ اکثر لوگ ادائے مطالب میں قاصر رہے اور اکثروں نے اس راہ میں ٹھوکرین کھائی ہیں،

وہ مشاہدہ ذوقی کو انسان کا آخری کمال سمجھتا ہے، لیکن باوجود اس کے عقل نظری کے احکام
 کو بھی غلط نہیں سمجھتا، بلکہ عقلی نشوونما کو انسان کی تدریجی ترقی کی ایک ضروری کڑی خیال کرتا ہے، اس بنا پر
 اس کا فلسفہ خالص مشائی فلسفہ نہیں، بلکہ اشراقیت اور مشائیت سے مل جل کر ایک نئی شکل ہے، یعنی اس کے
 فلسفہ کی بناء نہ مشائیہ کی طرح محض عقل نظری پر ہے اور نہ اشراقیوں اور صوفیہ کی طرح محض مشاہدہ ذوقی پر

۱۔ رسالہ جی بن یفغان صفحہ ۶، ۷، صوفیہ کے مذہب کی حقیقت اور وجہ تسمیہ کے متعلق اس موقع پر پیردنی کی تحقیق کا
 تذکرہ غالی از دیکھی نہیں، وہ یونان کے ایک فرقہ صوفیہ کے اس مذہب کا تذکرہ کرنے کے بعد کہ اصلی وجود صرت باوجود
 کا ہے اور موجودات کا وجود محض ظل و شیخ ہے، لکھتا ہے: هذا امری السوفیة وهم الحكماء فان سوت الیقین
 الحکمة لما ذهب فی الاسلام قریب من رأیہم ستمی باسمہم ولم یحسوا القلب بعضہم فسمیہم
 التکل الی الصفة و انہم اصحابہا فی عصر النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتاب ہند صفحہ ۱۰۱
 اس بنا پر اس کا اسلام میں سے ہونا چاہیے، مگر ہم نے عام طریق کتابت و انشاء کا محاذ کو لے کر مشہور کی پیردنی کی، (تقریباً شیخ صفیہ ندوی)

بلکہ یہ ایک نیا فلسفہ جس میں ابتدا تو عقل نظری سے ہوتی ہے، مگر آخری کمال کشف و مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے
یہی وجہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں وہ ابن باجہ کا ہمنوا ہو کر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ عقل کل سے انسان کا
اتصال محض مراقبہ اور خلوت سے حاصل ہو سکتا ہے،

ابن رشد جو ابن طفیل کا تربیت یافتہ تھا، اندلس کے دونوں نامور فلسفیوں سے اصولاً مختلف رائے رکھتا تھا،
وہ کشف و ذوق کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اور تصوف کو بھی خیال کرتا ہے، خلوت و مراقبہ کا مخالف ہے،
اور محض علم و ادراک کو وسیلہ سعادت و نجات سمجھتا ہے، وہ صحیح معنوں میں ارسطو کا وادار مقلد ہے، اس کو نہ
نہا مسطیوس کی تحریریں برگشتہ کرتی ہیں، نہ پراکلس، اور جیلیکس کی معجزانہ خلوت پسندی سے اس کو لگاؤ ہے،
اور نہ فرفورس، امونیس، اور سیمپلیس کی گراہیوں سے وہ دھوکہ میں آتا ہے، وہ خوب جانتا ہے کہ
اسکندریہ کے ان مفسروں نے ارسطو کی غلط تفسیر کی ہے، وہ ارسطو کی محض وہ کتابیں اٹھا لیتا ہے جن پر
استناد و قطعیت کی مہر لگی ہے، اور ان کتابوں کو مطلق ہاتھ نہیں لگا تاہم مشائیت کے نام سے انترقی
طرز کے فلاسفہ کے قلم سے نکلی ہیں، نہ اوس کے فلسفہ میں خلوت و جلوت ہے اور نہ تجرد اور جذب و فنا کا
لگاؤ ہے، مفسرین میں سے اگر کسی سے وہ استشہاد بھی کرتا ہے تو صرف ثوفراسطس اور اسکندر فردوسی
سے جن کے متعلق اوس کو یقین ہے کہ مشائی فلسفہ کی بے میل اور خالص عقلیت کی ترجمانی کرتے ہیں، یہی
وجہ ہے کہ وہ فلسفہ کی تیز شعل اپنے ہاتھ میں لیکر ضعیف الاعتقادی، تصوف، اور علم کلام کے مقابلہ
میں یکساں وار کرتا ہے، وہ شکلیں کو اس بات پر چھڑک دیتا ہے کہ نظریہ ارتقاء کے مقابلہ میں وہ نظریہ تخلیق کی
حمایت کرتے ہیں، امام غزالی سے وہ اس بنا پر مقابلہ کرتا ہے کہ اسباب و مسببات کا قطعی انکار کر کے وہ
فلسفہ حکمت کی بنیاد منہدم کرنا چاہتے ہیں، ابن سینا اور فارابی کی وہ اس بنا پر تردید کرتا ہے کہ یہ لوگ

دقیقہ حاشیہ صفحہ گذشتہ جذب و فنا، مسائل و جدوجہد و اہمیت کائنات، وطریق سلوک کی جس طرز پر ہمارے صوفیہ ادیبان کے فرقہ انترقی
یا صوفیہ نے تشریح کی ہے، ان دونوں کی باہمی مماثلت کی بنا پر روٹی کا فیصلہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے،

مذہب، تصوف اور فلسفہ کے درمیانی حدود کو نظر انداز کرتے اور تینوں کو باہم دگر مخلوط کر دیتے ہیں، وہ اس کے سخت خلاف ہیں کہ مذہب میں فلسفہ کی یا فلسفہ میں تصوف و مذہب کی آمیزش کی جائے، وہ مذہب اور فلسفہ دونوں کو حق سمجھتا ہے، مگر اس کو یہ گوارا نہیں کہ دونوں اپنے اپنے حدود سے قدم نکال کر ایک دوسرے پر بے سمجھے بوجھے حملہ آور ہوں، وہ مذہب میں تاویل کی ضرورت تسلیم کرتا ہے، کیونکہ نہ بدون اس کے چارہ ہے اور نہ مذہب و فلسفہ میں بغیر اس کے اتحاد قائم رہ سکتا ہے، مگر بائینہم مبادی مذہب کے انکار یا تاویل کو ایک لمحہ کے لیے بھی وہ جائز نہیں رکھتا، عالم کی قدامت کا قائل ہے، اور اسی کو وہ عین مذہب سمجھتا ہے ہنر اجساد سے اوس کو انکار نہیں، لیکن بائینہم وہ اعادہ معدوم کے مسئلہ میں ارسطو کا ہمنوا ہے، مقرر کہ طرح رویت باری کا انکار نہیں کرتا، تاہم اس مسئلہ میں اشاعرہ کی بے معنی تحقیقات پر اوس کو مبنی آتی ہے، غرض اگر ایک جانب وہ وفاداری کے ساتھ ارسطو کی تقلید کرتا ہے تو دوسری جانب تصوف اور علم کلام سے بیگانہ واردین و ایمان میں بھی فتور نہیں آنے دیتا،

ارسطو کی ذات کی نسبت جس عقیدت و شفیقتی کا اس نے اظہار کیا ہے وہ جابجا اس کی اون خطیبانہ انداز کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے جو اس نے اپنی تصنیفات کے دیباچوں میں شامل کی ہیں، چنانچہ مخفی کتاب الطبیعیات کے دیباچہ میں کہتا ہے ”اس کتاب کا مصنف ارسطو بن نیکوماخس ہے جو یونیون میں سب سے زیادہ عقلمند فلسفی گذرا ہے، اس نے منطق، طبیعیات اور فلسفہ پر پہلے پہل قلم اٹھایا، اور اس طرح اٹھایا کہ دوسروں کے لیے کوئی گنجائش نہ رکھی، گویا علم کا وہی موجد اور وہی اوس کا خاتم موجد اسلئے کہ پیشتر جن لوگوں نے ان مسائل پر قلم اٹھایا انھوں نے ایسے خیالات ظاہر کیے جو قابل التفات اور سمیعہ ہیں، اور اس کو خاتم میں اس بنا پر کہتا ہوں کہ ان پندرہ صدیوں کے اندر میں نے اوس کے زمانے سے لیکر میرے زمانہ تک نہ کوئی شخص اوس کے خیالات کی تردید کر سکا اور نہ کسی نے ایک جہہ اوس کی تحقیقات پر اضافہ کیا، ان اوصاف حسنہ کی ایک شخص میں جامعیت نہایت

حیرت انگیز ہے، ایسی ذات جو کمال و اجتہاد کے تمام مراتب کی جامع ہو ایک مافوق الفطرت ذات تسلیم کی جانی چاہیے، ایک اور موقع پر کہتا ہوں ہر قسم کی حمد و ثنا اس ذات کے لیے جس نے ارسطو کو کمال اجتہاد کی اعلیٰ نعمتیں عطا کیں اور جس نے ارسطو کو معمولی انسانوں میں وقعت و برتری بخشی ذالک فضل اللہ یؤتہ من یشاء، ایک اور موقع پر کہتا ہوں ارسطو کا فلسفہ اس حیثیت سے نہایت مکمل ہے کہ انسان کے اعلیٰ پرواز تخیل کے حدود کا اس نے احاطہ کر لیا ہے، گویا خدا نے اس کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا کہ وہ انسان کو فکر و نظر کے طریقوں کی تعلیم دے، ایک اور موقع پر کہتا ہوں ارسطو کا فلسفہ کا واحد معیار ہے، کیونکہ اس کے الفاظ اور تعبیر اور اسلوب بیان میں اول بدل کر ناممکن ہے، مگر یہ ناممکن ہے کہ اس سے اختلاف کر کے کوئی شخص کسی نتیجہ پر پہنچ سکے، ایک موقع پر کہتا ہوں ارسطو کی ذات انسانی کمال کا ایک سانچہ ہے جس کے مطابق قدرت انسان کے دوسرے ڈھانچے تیار کرتی ہے، ابن رشد گو کہ میں کہیں ارسطو سے اختلاف بھی کرتا ہوں، تاہم ارسطو کی کتابوں کی شرحوں میں وہ ارسطو کے خیالات بے کم و کاست نقل کر دیتا ہے اور اون پر کوئی اضافہ نہیں کرتا، ارسطو کی کتابوں کی کتاب الطبیعیات کی شرح کے خاتمہ میں وہ کہتا ہے کہ اس نے اس کتاب میں ارسطو کے خیالات کی محض ترجمانی کی ہے، اس کا مقصد محض یہ ہے کہ وہ فلاسفہ کے خیالات نقل کر دیا کرے، باقی ہر ایک مسئلہ کی تنقید اس کے دائرہ سے خارج ہے،

غرض ابن رشد کی تصنیفات کے عام انداز اور ارسطو کی ذات کے ساتھ اس نے جس عقیدت کا اظہار کیا ہے، اس کی بنا پر بجا طور پر نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ دیگر عرب فلاسفہ کے خلاف ارسطو کا نہایت سچا و فادار مقلد تھا، یعنی گو دوسرے فلاسفہ بھی یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی کتابوں میں محض ارسطو کی ترجمانی کرتے ہیں، مگر اون کی کتابیں خود اون کے اس دعویٰ کی تکذیب کرتی ہیں، بخلاف ابن رشد کے کہ وہ اگر یہ دعویٰ کرتا بھی ہو تو ہر ایک موقع پر سچائی کے ساتھ حد درجہ اس کا خیال رکھتا ہے اور نتائج اسے ابن رشد کی کتابوں کے حوالے رینان سے اخذ کئے گئے ہیں،

و مفسر کے حدود سے آگے قدم نہیں بڑھاتا، ابن سینا اور فارابی وغیرہ کو دیکھو کہ وہ بھی برابر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انھوں نے ارسطو کی صرف ترجمانی کر دی ہو، لیکن غور سے دیکھو تو پتہ چلیگا کہ ارسطو کے فلسفہ میں انھوں نے علم کلام اور تصوف کو ہر موقع پر مخلوط کر دیا ہو، چنانچہ ابن رشد اور ابن سینا کا جہان کہیں ہم مقابلہ کریں گے وہاں خود ابن رشد کی زبانی یہ بتلائیے، کہ ابن سینا نے کتاب الشفاء میں جس کے متعلق خود اس کا بیان یہ ہے کہ اس میں محض ارسطو کے خیالات کی ترجمانی کی گئی ہو، اس نے کون کون سے علم کلام اور تصوف کے مسائل ارسطو کے خیالات کے ساتھ مخلوط کر دیے ہیں،

اب آخر میں گذشتہ طویل مباحث کا خلاصہ ایک بار پھر پیش نظر کر لو،

(۱) شامی اور سریانی زبانوں سے یونانی کتابوں کے جو ترجمے کیے گئے ان سے عربی فلسفہ کی تکوین ہوئی، یہ ترجمے اصلی کتابوں کے ترجمے نہ تھے بلکہ ترجموں کے ترجمے تھے،

(۲) ان تراجم کو لیکر جن لوگوں نے عربی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی وہ عرب کے لوگ نہ تھے بلکہ اہل عجم یا عجمی نژاد مولدین کی جماعت تھی، اس بنا پر عربی فلسفہ کو حقیقت میں عربی فلسفہ ہی کہنا صحیح نہیں،

(۳) مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت و تکوین غلط راستہ سے ہوئی، یعنی عربی فلسفہ کی بنیاد محض یونانی کتابوں اور خیالات پر رکھی گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ محض چند اجنبی مجموعہ خیالات کا نام ہو کر رہ گیا اور جدید تحقیقات کا باب سدود ہو گیا،

(۴) مسلمانوں کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہوئیں اور عام طور پر ادون میں انھیں کتابوں کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے غلط خیالات ارسطو کے نام سے مسلمانوں میں اشاعت پذیر ہو گئے،

(۵) عربی فلسفہ محض ارسطو ہی کے فلسفہ پر مبنی نہیں بلکہ اس کے اندر کچھ اور اجنبی عناصر بھی زبردستی شامل کر دیے گئے تھے، لیکن ان اجنبی عناصر کا شمول عربوں سے بہت پہلے عمل میں آچکا تھا، یعنی اسکندریہ میں جہاں

پہلے پہل فلسفہ کی مذہب سے شناسائی ہوئی تھی،

(۷) عربی فلسفہ دور اول سے آخر ترین دور تک یکساں منزل طے کرتا رہا اور اس میں جبہ برابر اضافہ نہ ہو سکا

یہاں تک کہ جن عناصر سے شروع میں اس کی تکوین ہوئی تھی وہ آخر تک علیٰ حالہ باقی رہے،

(۸) ابن سینا، ابن باجہ اور ابن طفیل گو مشائیت کی تقلید کے مدعی ہیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ اون سے کوئی

بھی جادہ استعانت پر قائم نہ رہا اور مشائیت کے نام سے ہر ایک نے اشراقیت کی تبلیغ کی، البتہ ابن رشد

اس گروہ سے مستثنیٰ تھا، وہ ارسطو کی تقلید کے ادعاؤں کے باوجود اس کا نہایت سچا وفادار مقلد تھا، اس

بنا پر اگر ارسطو کا فلسفہ سمجھنا ہے تو عرب فلاسفہ میں سے صرف ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہیے،

(۲)

ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں

اوپر گزر چکا ہے کہ مسلمان فلاسفہ کو ارسطو کی اصلی کتاب میں بہت کم دستیاب ہو سکیں، زیادہ تر ان کتابوں

کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، نیز جو اصلی کتابیں دستیاب بھی ہوئیں

اون کے مطالب کی تشریح و تفسیر میں انھوں نے اسکندریہ کے مفسرین پر اعتماد کیا جن کی تفسیر میں مشائیت کی

روح کے خلاف اشراقیت کے رنگ میں کھئی گئی تھیں، ان دو باتوں پر اس بات کا اضافہ کرو کہ کندی کے بعد

سلا یہ نتائج ذاتی معلومات و خیالات کی بنیاد پر اخذ کیے گئے ہیں، اس لئے ان کی ذمہ داری کسی اور مصنف پر عائد نہیں ہوتی،

صرف مؤلف ہذا ان کا ذمہ دار ہے، ان نتائج کی اہمیت اور واقعیت کا اندازہ کر لیں گے، لیکن خود فلاسفہ عرب کی کتابوں کا مطالعہ

کرنا چاہیے، کتاب ہذا کے موضوع سے اس کا تعلق اس وقت بخوبی عیاں ہو گا جب کتاب کے اس حصہ کا ابن رشد کے آراء،

نظریات (جن کا تذکرہ پچھلے ابواب میں بالتفصیل گزر چکا ہے) کے ساتھ ملا کر مطالعہ کیا جائے،

جتنے فلاسفہ گزرے ہیں، مترجمین کی جماعت کو چھوڑ کر اون میں سے بہت کم ایسے تھے جو یونانی زبان سے دانت
رکھتے ہوں، اور کم از کم ابن سینا کے متعلق تو یہ دعویٰ قطعاً ناقابل تردید ہو، حالانکہ ارسطو کے واحد مفسر
ہونے کی حیثیت اوس کو مشرق میں ہمیشہ سے حاصل رہی ہے،

یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر مسلمانوں کو ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں غلط فہمیاں ہوئیں، فارابی نے انجمن
میں الرائین کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ارسطو اور افلاطون کے مابین مطابقت ثابت کی ہے، کتاب کے
نفس موضوع کی صحت سے یہاں ہمیں بحث نہیں، اگرچہ حقیقت میں نفس موضوع ہی بجائے خود غلط فہمی کی بنیاد
ایک مثال ہے، بہر حال جن شواہد و دلائل کی بنا پر موضوع کتاب کے ثابت کرنے میں کامیابی حاصل کی گئی ہے،
اوس کی دو ایک مثالیں ہم پیش کرتے ہیں،

۱) قدامت عالم کے مسئلہ میں دونوں فلسفیوں کے خیالات کے درمیان مطابقت اس طرح ثابت کی گئی ہے
کہ ارسطو نے اٹولوجیا میں اور افلاطون نے تیمائوس میں قدامت کے بجائے عالم کے حدوث کی تصریح کی ہے،
حقیقت یہ ہے کہ یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے، افلاطون کا فلسفہ ایک قسم کی تثلیث پر مبنی ہے جس میں مثل افلاطونیہ کا
وجود نفس انسانی کے معاصر تسلیم کیا گیا ہے، اس کے علاوہ افلاطون انحرال نفس کا انکار کرتا ہے اور ایک حد تک
متناسخ کا قائل ہے اور اس طرح اس نے نفس انسانی کی ازلیت و ابدیت دونوں ثابت کر دی ہیں، اسی طرح
یہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ اٹولوجیا حقیقت میں ارسطو کی تصنیف نہیں ہے، ان مباحث پر اوس نے صرف مابعد الطبیعیہ
میں بحث کی ہے اور اوس میں بھی خالص اکیانہ طرز کے مباحث، یعنی وہ بحثیں جن کا تعلق ذات خداوندی اور عالم
باہمی تعلقات سے ہے، اون پر صرف تین فصلوں میں بحث کی ہے، ایک میں خدا کے صفات سے، دوسری میں نفوس
فعلیہ اور اون کے مدارج و تعدا سے، اور تیسری میں علم باری کے مسئلہ سے، ان تین فصلوں کے علاوہ کتاب بھر میں
کہیں اس قسم کی کوئی بحث نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعیہ کی تصنیف کی غرض یہی نہیں ہے کہ آدنیا نہ
طرز کے مباحث پر بحث کی جائے، باقی قدم و حدوث وغیرہ مسائل کا حل تو یہ اس کی طبیعیات کی طرز کی کتابوں سے

ہوتا ہے، مثلاً کتاب الکون والفساد اور کتاب النفس وغیرہ اور ان کتابوں میں وہ صراحت کے ساتھ قدامت کا
ظہار ہے،

(۲) فارابی نے افلاطون کے نظریہ مثال سے انکار کر کے افلاطون کے کلام میں صریحی تحریر کی ہے، اور
اس مسئلہ میں ارسطو اور افلاطون کا اتحاد ثابت کیا ہے، حالانکہ یہ دونوں کے فلسفے سے ناواقفیت کا صریحی اظہار
یا محض ہٹ دھرمی ہے،

غرض اس طرح کے اور مباحث اس کتاب میں درج ہیں جن کی غلطی مزید تشریح و توضیح کی محتاج نہیں
اس قسم کی غلط فہمیاں فلاسفہ اسلام میں عام ہیں اور ان غلط فہمیوں کا سبب یہی ہے کہ یہ لوگ عموماً یونانی زبان سے
ناواقف ہوتے تھے، ارسطو کی اکثر غیر مستند کتابوں کے تراجم پیش نظر رکھتے تھے، اور دیگر مفسرین کے کلام پر
اعتماد کر لیتے تھے،

ابن رشد بھی اس بارے میں اپنی ہم قوم جماعت سے مستثنیٰ نہیں، اگرچہ اس نے نہایت تلاش سے
ارسطو کی محض مستند کتابیں فراہم کیں اور ان کی تشریح و تفسیر میں محض انہیں مفسرین کے کلام پر اعتماد کیا
جن کا تعلق خالص مشائی فرقہ سے تھا، تاہم وہ بھی مجبور تھا کہ یونانی زبان سے ناواقف محض تھا،

اس کی بعض غلطیاں تو وہ ہیں جو خود اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، اگرچہ اس نوعیت کی غلطیاں و سرور
سے بھی سرزد ہوئی ہیں اور بعض وہ ہیں جو تمام فلاسفہ عرب میں مشترک ہیں،

نوع اول کی غلطیاں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،
مثلاً کتاب الشعر کی تفسیر میں وہ یونانی شاعری کے اقسام کیڈی، ٹریچڈی، ڈراما اور ایکب کی
حقیقت سمجھنے میں غلطی کرتا ہے، چنانچہ وہ ٹریچڈی کا مفہوم یہ سمجھتا ہے کہ وہ مدحیہ شاعری کا نام ہے، اور کیڈی کی
اہمیت اس کے ذہن میں یہ آئی ہے کہ وہ جو گوئی کی قسم ہے، اس بنا پر وہ ان دونوں قسم کی شاعری کی مثالیں
عربی قصائد و کلام سے تلاش کرنے کی بیسود کوشش میں دماغ پاشی کرتا ہے، اور تو اور اس کو یہ فکر ہوتی ہے

کہ قرآن مجید سے اس قسم کی مثالیں دستیاب ہو جائیں، ظاہر ہے کہ اوس کی نظر یونانی شاعروں کے کلام پر تھی نہیں، دوسرے اہل عرب تو اس بات کے عادی تھے کہ اپنی زبان و ادب کو سب سے بالا سمجھیں اور دوسری زبانوں کی شاعری و ادبیات کو اپنی شاعری و ادب کی عینک سے دیکھیں، اس بنا پر عرب فلاسفہ کے لیے یہ کہنا کہ وہ یونانی شاعری پر عبور حاصل کر لیں،

اسی طرح ابن رشد اپنے ہم قوم فلاسفہ کے مانند چونکہ یونانی فلسفہ کی تاریخ سے نا آشنا تھا، اس بنا پر اکثر اوس کو اسرار میں اشتباہ ہو جاتا ہی، اور کہیں وہ مختلف فرقوں کی غلط تعبیر کرتا ہی، چنانچہ فیثاغورس اور پروٹاگورس میں وہ اکثر غلط کر تا ہی، کریٹائل اور دیمقراطیس کو ایک سمجھتا ہی، ہرقلیہ اوس کے نزدیک کوئی یونانی فلسفہ کا فرقہ ہی، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط ہوا ہے، اناکساگورس اٹالین فرقہ کا بانی ہی، قس علیٰ ہذا، فیثاغیان اسی وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان و ادب و تاریخ سے نا آشنائے محض تھا، ورنہ ایک یونانی زبان جاننے والے کے لیے ان کی تصحیح کوئی مشکل نہیں ہی،

بڑی بات یہ تھی کہ مغربی اور سامی قوموں کے تخیل اور شعور میں بڑا فرق تھا، مثلاً سامی قوموں نے ہمیشہ عباد صالحین کی روحوں کو اپنے اورو خدا کے درمیان واسطہ قرار دیا ہی، بخلاف مغربی قوموں کے کہ وہ روح کے اس مشرقی تخیل سے نا آشنا رہے ہیں، اور غیر مادی روحوں کے بجائے انھوں نے ہمیشہ سے مادی قسم کی قوتوں یا اپنے ہی جیسے انسانوں کی پرستش کی ہی، مشرق میں روحین صرف خدا اور انسان کے درمیان واسطہ کی حیثیت رکھتی تھیں، مگر مغرب کے دیوتا بجائے خود معبود خیال کیے جاتے تھے، یہودی قدیم زمانہ میں حشر و نشر کے قائل تھے، یونانیوں کے ہاں تخیل ہی ناپید تھا، اور تھا بھی تو بہت ادنیٰ اور معمولی قسم کا، فرشتوں کے اسرار جبرئیل و میکائیل وغیرہ سامی زبانوں کے رائدہ ہیں، مغرب میں فرشتوں کی کوئی مستقل ہستی تسلیم نہیں کی جاتی، مشرق میں جنات حضرت سلیمان کے تابع خیال کیے جاتے تھے، مغرب میں اس قسم کی کسی مخلوق کا تخیل تھا، ہاں البتہ حیوانی اور انسانی شکل و صورت سے مخدوج یا رجولیت و انوثیت سے غلط خوفناک قسم کی مخلوقات کا

وجو تسلیم کیا جاتا تھا، غرض دونوں قوموں کے مذہبی وغیر مذہبی تخیل میں بڑا فرق تھا،

ارسطو کا نفوس فلیکھ کا نظریہ یونان کے علم الاصل نام پر مبنی ہے، اور کمین بھول چوک سے اپنے اعتقاد کے خلاف اس موقع پر اوس کے قلم سے یہ عبارت بھی نکل گئی ہے کہ

”ہمارے آباؤ اجداد میں قدیم زمانہ سے بطور عقیدہ مسئلہ کے یہ روایت مشہور رہی چلی آئی ہے کہ

افلاک اور ان کے نفوس دیوتا اور انسان کے معبود ہیں، اور سارا کائنات عالم ان دیوتاؤں کے قبضہ

میں ہے، ان دیوتاؤں کی شکل و صورت انسان یا دیگر حیوانات کی شکل و صورت سے مشابہ ہے، اس روایت کا

مفہوم دیگر اضافوں سے قطع نظر کہ اگر اس قدر سمجھا جائے کہ اس میں مبادی عالم اور افلاک کے معبود

یا دیوتا ہونیکا اعتراف کیا گیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ یہ خیال میرے نزدیک وحی و الہام سے کم

رتبہ نہیں اور جو طرزاوئے مطلب کا اختیار کیا گیا ہے وہ بھی عدیم المثال ہے،

یہ فقرہ اس بات کے لیے کافی سند تھا کہ اس کی بنیاد پر عرب فلاسفہ نفوس فلیکھ کے نظریہ کی عمارت تعمیر

کر لیتے، چنانچہ اس فقرہ کی بنا پر ابن رشد کے فلسفہ میں پہلے افلاک اور سیارے اور ان کی حرکتیں عالم کی بنیاد و تقویم

کا ذریعہ قرار پاتی ہیں، پھر یہ حرکتیں اراوی حرکات کا درجہ حاصل کرتی ہیں، پھر ذی روح مخلوقات سے اتنی سی

مشابہت کی بنا پر اون میں خود روح کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے، اس کے بعد اون کے حامل اجسام یعنی افلاک

ذی روح تسلیم کیے جاتے ہیں، یہاں تک کہ اون میں انسان کے ایسے قوائے اور اک ثابت کئے جاتے ہیں،

اور ابن سینا سے اس مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوتی ہے کہ افلاک قوت تخیل کے حامل ہیں یا نہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ

تخیل محض جزئی اشیاء کی ادراک کر نیوالی قوت کا نام ہے، اس بنا پر افلاک اس قوت کے حامل نہیں ہو سکتے،

اس کے علاوہ یہ تو میں انسان کو محض اسلئے بخش گئی ہیں کہ اس کی حیانت حیات میں کام آتی ہیں، افلاک کو

حیانت حیات کی ضرورت نہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افلاک انسان سے بھی زیادہ اثر قرار پاتے ہیں،

اور اون کی روحین مخزن علم و ادراک شمار کی جانے لگتی ہیں، اب ایک قدم بڑھا کر افلاک کے یہ نفوس باری تعالیٰ کے وزراء کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے عرش و کرسی اور ملائکہ مقربین کی حقیقت کی تطبیق، افلاک اور نفوس افلاک سے ہونے لگتی ہیں، یونانیوں نے تو افلاک ثابت کیے تھے، عرش و کرسی کو ملا کر چارے ہیئت دان بھی یہ تعداد پوری کر لیتے ہیں، حالانکہ ارسطو خود اڑتالیس بلکہ اس سے بھی زیادہ بے شمار افلاک کی تصریح کرتا ہے، وہ تعداد پورا راجعے فلک کو بھی اس تعداد میں شمار کر لیتا ہے، اور اس بنا پر نفوس فلکیہ کی تعداد بھی اس کے نزدیک عرب فلاسفہ کی بتائی ہوئی مشہور تعداد سے چوگنی چوگنی زیادہ ہو جاتی ہے،

خیال کرو کہ افلاک اور نفوس افلاک کی حقیقت کی اس درجہ تک تشریح ارسطو کی کتابوں میں کہیں درج نہیں، وہ صرف ایک حرکت اور ایک حرک کا وجود تسلیم کرتا ہے، باقی اس کے علاوہ جتنے حرکات یا حرکتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں وزارت یا ملکوتیت کے تحمل کا پتہ بھی نہیں لگتا، صرف فقرہ بالا کی بنیاد پر درجہ بدرجہ عرب فلاسفہ نے کتنی بڑی اور عظیم الشان عمارت تعمیر کر لی، اور لطف یہ کہ سامی مذاہب خصوصاً اسلام سے اس کو تطبیق بھی دیدی گئی، پھر کچھ اس نظریہ پر موقوف نہیں ارسطو اور عرب فلاسفہ کی کتابوں کا مقابلہ مطالعہ کرنے سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ مغربی خیالات میں کس حد تک سامی خیالات کا میل کروایا گیا ہے، یہ جراثیم کچھ تو اسکندریہ میں پیدا ہو چکے تھے اور کچھ عربوں نے اضافہ کیے، صرف ایک مثال درج کر دی ہے، اس موضوع کی بحث و تفتیش کے لیے عرب فلاسفہ کی تصنیفات کا مطالعہ کرنا چاہیے،

ابن رشد اور ابن سینا

ابن رشد کی تصنیفات میں پڑھا ہوگا کہ بعض کتابیں اس نے اس موضوع پر لکھی ہیں کہ فارابی اور ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کی غلط تشریح کی اور جو بعض مسائل فلسفہ میں ان دونوں نے اضافہ کیے، ان کو ارسطو کے فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں اور نہ وہ خود فی نفسہ صحیح ہیں، فصول بالا میں گذر چکا ہے، کہ ابن رشد کو ابن سینا پر یہ اعتراض ہو کہ

(۱) اس نے ارسطو کے بعض مسائل کی غلط تشریح کی،

(۲) بعض مسائل میں ارسطو سے اختلاف کرنے کے باوجود اپنی ذاتی رائے ارسطو کے جانب وہ منسوب کرتا ہے،

(۳) بعض مسائل متکلمین سے اخذ کر کے ارسطو کے نام سے فلسفہ میں اضافہ کر دیے،

اب اس فصل میں ہم ابن سینا پر ابن رشد کے تعقیبات سے بالتفصیل بحث کرنا چاہتے ہیں،

ابن سینا کی فلسفہ کی مشہور کتابیں تین ہیں، شفاء، اشارات، اور نجات، ان میں سے شفاء

کے مقدمہ میں اوس نے خود تصریح کی ہے کہ اس کتاب میں میں نے ارسطو کے خیالات بے کم و کاست

نقل کر دیے ہیں، میرے ذاتی خیالات کی واقفیت کے لئے فلسفہ مشرقیہ کا مطالعہ کرنا چاہیے، یہ کتاب

ناپید ہو، لیکن ابن رشد نے شہادت التہافت میں ایک موقع پر ضمایہ لکھا ہے کہ خالق عالم کے مسئلہ میں ابن سینا

نے اہل مشرق سے اتفاق کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اجرام سماویہ بجائے خود معبود ہیں، اس نظریہ پر ابن سینا

نے فلسفہ مشرقیہ میں بحث کی ہے اور اسی سبب سے اس کتاب کا نام اس نے فلسفہ مشرقیہ رکھا ہے،

کہ اس میں اہل مشرق کی رائے کی عموماً ابن سینا نے پیروی کی ہے،

فارابی نے فصوص الحکم ایک کتاب لکھی ہے جس میں ملائکہ، لوح و قلم، خلق و امر، وحی و نبوت، اور
نفس و مراتب نفس پر فلسفیانہ رنگ میں بحث کی ہے، اور اس کے علاوہ وجود اور علم کے خالص فلسفیانہ
مباحث بھی ہیں، فارابی کے بعد ابن سینا نے بھی یہی طرز اختیار کیا، چنانچہ کتاب الشفاء میں جس کے
متعلق خود اوس نے مقدمہ میں لکھ دیا ہے کہ یہ کتاب ارسطو کے فلسفہ کی محض ترجمان ہے، اس نے نبوت
و امانت کی بحثیں اضافہ کیں، اشارات میں نبوت، معاد، خلق، شر، دعا کی تاثیر، عبادات کی فرضیت،
خرق عادات اور اولیا کی کرامات پر جستہ جستہ مضامین لکھے جن میں جا بجا قرآنی آیات کی تفسیر بھی کرتا
جاتا ہے، اور علم کی بحث میں صوفیانہ مذاق کی بعض تحریریں بھی شامل کر دی ہیں اور یہ سب کچھ اوس نے
ارسطو کے نام سے کیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام غزالی نے جب فلسفہ کے پورے قلم اٹھایا تو فارابی اور ابن سینا
کی تحریرات پیش نظر لکھ کر قلم اٹھایا، اور جو کچھ فارابی اور ابن سینا نے فیصلہ کر دیا ہے اُسی کو وہ ارسطو کا فیصلہ
سمجھے، چنانچہ مقدمہ میں وہ خود تصریح کرتے ہیں کہ صرف فارابی اور ابن سینا کی کتابیں میرے پیش نظر
تھیں اور فلسفہ کی جو کچھ تردید میں نے کی ہے وہ صرف انھیں دونوں کے خیالات پیش نظر لکھ کر کی ہے،
یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب میں بعض اہم مسائل کی بھی تردید کی جن کا ارسطو قائل نہ تھا،
مثلاً یہ بحث کہ وحی اور منامات صاۃ کا فیضان نفسوس فلیکہ کے جانب سے ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ،

غرض حقیقت یہ ہے کہ ابن سینا اور فارابی کی تصنیفات نے اکثر مسلمان فلاسفہ اور متکلمین کو دھوکہ
دیا اور انھیں کی تصنیفات کی بدولت بعض ایسے مسائل بھی ارسطو کی جانب بعد کو منسوب کر دیئے گئے جن کا
نام و نشان بھی ارسطو کی کتابوں میں نہیں ملتا، ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ میں اس قسم کی تحریفیں جو کی
ہیں ان کو تین قسموں میں تقسیم کرنا چاہیئے، (۱) وہ مسائل جن میں ارسطو سے ابن سینا نے مخالفت کی ہے،
(۲) وہ مسائل جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، (۳) وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے ابن سینا نے اضافہ کیے

یہ خیال رکھنا چاہیے کہ ابن سینا نے ارسطو کی تفسیر میں تا سبطیوس کی شرحوں پر اعتماد کیا ہے،
اور اسکندریہ کے یہ مفسرین اپنے ذاتی خیال کی بنا پر ارسطو کی تفسیر کرتے ہیں، اس بنا پر یہ کوئی تعجب کی
بات نہیں کہ ابن سینا کو ارسطو کے بعض مسائل سمجھنے میں دھوکہ ہو گیا ہو،

ابن سینا نے جن مسائل میں ارسطو سے اختلاف کیا ہے اس کی بعض مثالیں نمونہ کے طور پر ذیل میں
درج کی جاتی ہیں،

(۱) تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن سینا کا خیال ہے کہ مادہ غیر مخلوق اور صورت مخلوق ہے، یعنی تخلیق کا
مفہوم یہ ہے کہ فاعل غیر مخلوق مادہ کو ذی صورت اور شکل کر دیتا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ مذہب ارسطو کی
راے کے خلاف ہے، حالانکہ ابن سینا نے اس ذاتی رائے کو ارسطو کے جانب منسوب کیا ہے، ارسطو کی
مابعد الطبیقہ سے بھی ابن رشد کی تصدیق ہوتی ہے، لہٰذا اس کی کتاب میں جس بات کی تصریح ملتی ہے وہ یہ ہے
کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، اور تخلیق میں فاعل کا فعل جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ مادہ غیر متحرک کو
وہ حرکت دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ چیز جو قوت میں ہوتی ہے فعلیت میں آجاتی ہے، یعنی فاعل نہ مادہ کو
خلق کرتا ہے اور نہ صورت کو بلکہ صرف اون چیزوں کو خلق کرتا ہے جو اون سے ملکر بنتی ہیں،

(۲) ابن سینا قائل ہے کہ جسم فلکی اجسام سفلیہ کے مانند ہیولی اور صورت سے مرکب ہے، ابن رشد
کہتا ہے کہ ارسطو اس کا قائل نہیں، کیونکہ ارسطو کے نزدیک افلاک قدیم ہیں اور جو چیز ہیولی اور صورت سے
مرکب ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، ارسطو کے مابعد الطبیقہ کی متعدد فصلوں سے ابن رشد کی تائید ہوتی ہے
(۳) ابن سینا نے ثابت کیا ہے کہ نفوس حادثہ بالفعل غیر متناہی ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ
میں سے کوئی اس کا قائل نہیں اور یہی سبب ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں نفوس ابدی ہیں اور فخاص
کی تعداد سے زیادہ ان کی تعداد نہیں ان کو مجبوراً تناسخ کا مذہب اختیار کرنا پڑا،

(۴) ابن سینا نے باری تعالیٰ کا وجود اس طور پر ثابت کیا ہے کہ عالم کی تمام چیزیں ممکن ہیں، یعنی وجود و عدم سے اون کی نسبت برابر ہے، اون کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے کوئی مرجع ہونا چاہیے، وہی مرجع خدا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو کی یہ دلیل نہیں ہے، بلکہ اوس کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں ایک قدیم حرکت پائی جاتی ہے، اور ہر حرکت کے لئے ایک محرک ہونا ضروری ہے، وہی محرک خدا ہے، ارسطو کی مابعد الطبیقہ کی عبارت ابن رشد کی تائید میں ہے،

(۵) ابن سینا نے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، واجب بالذات یعنی خدا، ممکن بالذات واجب بالغیر مثلاً فلک اور عقول اور ممکن بالذات یعنی عالم سفلی، امام غزالی کو دھوکہ ہوا کہ یہ ارسطو کا مذہب ہے، چنانچہ اس کے جانب اونھوں نے تہافت کی متعدد فصلوں میں اشارہ کیا ہے، لیکن ابن رشد نے اس مسئلہ پر تہافت التہافت میں مفصل بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ ارسطو ممکن بالذات و واجب بالغیر کی قسم تسلیم نہیں کرتا، موجودات عالم کی تقسیم کے بارے میں تین مذہب ہیں، ایک فریق عالم کو حادث اور فساد پذیر مانتا ہے اور تاثر باری تعالیٰ کا معلول قرار دیتا ہے، متکلمین کا گروہ ہے، دوسرا فریق عالم کو ازلی مانتا ہے، لیکن اس میں بھی دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک کہتا ہے کہ ازلیت اس میں واجب بالذات کی جانب سے آئی ہے، یہ فلاسفہ کا گروہ ہے، اور دوسرا کہتا ہے کہ عالم بالذات ازلی ہے، کسی دوسری شے کے سبب سے اس میں ازلیت نہیں پیدا ہوئی، یہ خیال دھریون کا ہے، تو گویا اصلی بحث اسی قدر ہے کہ عالم حادث ہے یا ازلی اور باری تعالیٰ کا مخلوق ہے یا غیر مخلوق پس اس بنا پر تقسیم ہی بیکار ہے کہ موجودات واجب بالذات ہیں یا ممکن بالذات و واجب بالغیر یا ممکن بالذات، کیونکہ تقسیم کی بنا صرف یہ ہے (جیسا معلوم ہو چکا ہے) کہ عالم ممکن ہے یا واجب، ابن تیمیہ نے بھی الرد علی المنطق میں متعدد مقامات پر بحث کی ہے کہ ابن سینا کی تقسیم یونانیوں کے بالکل خلاف ہے، ارسطو نے مابعد الطبیقہ میں جو ہر کی تین قسمیں کی ہیں، حادث و محسوس یعنی کائنات، قدیم و محسوس یعنی فلک اور غیر متحرک وغیر

محسوس یعنی خدا، تو گویا جو ہر محرک جو ساری مخلوقات پر مشتمل ہے اس کی صرف دو ہی قسمیں ہیں قدیم یا حادث
بالفاظ دیگر واجب اور ممکن

نمبر دوم کے مسائل وہ ہیں جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، مجملہ اوں کے چند ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں

(۱) مشہور ہے کہ ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ الواحد لا یصد عنہ الا الواحد یعنی واحد

مطلق صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے، اس بنا پر عالم بحیثیت مجموعی خدا کا بلا واسطہ مخلوق نہیں، بلکہ خدا کی
بلا واسطہ مخلوق صرف عقل اول ہے، لیکن یہ بات مہمل ہے، کیونکہ یہ قضیہ عام ہے، خدا میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ

اس کا معلول واحد ہے، اور عقل میں یہ قضیہ اسلئے باطل ہو جائیگا کہ کائنات میں بہت سی مرکب چیزیں

مبھی پائی جاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ایک علت کی معلول ہوتی ہیں، کوئی یہ نہیں کہتا کہ انسان کا ایک جز

ایک علت کا معلول ہے اور دوسرا دوسری علت کا، پس اس بنا پر یا تو فیصلہ غلط ہو جائے گا یا یہ لازم

آئے کہ مرکبات کا وجود نہ ہو سکے،

ابن رشد کہتا ہے کہ اس قضیہ کا یہ مفہوم سر تپا یا ابن سینا اور فارابی کی ایجاد ہیں، وہ شاید کہ

غائب پر قیاس کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ واحد سے صرف مفعول واحد کا صدور ہو سکتا ہے، اور یہ تو ظاہر ہے

کہ خدا بسیط محض ہے پس اوں کے اس خیال کی بنا پر یہ نتیجہ صاف نکل آتا ہے کہ خدا سے صرف مفعول واحد کا

صدور ہوا، لیکن اگر مرکبات کے متعلق اوں سے سوال کیا جائے وہ تاویلین کرنے لگیں گے، ارسطو کا

خیال اس کے خلاف ہے، وہ غائب کا شاید پر قیاس نہیں کرتا، اور اس بنا پر شاید غائب میں اس

قضیہ کا مفہوم اس کے نزدیک الگ الگ ہے، باری تعالیٰ کے متعلق جب یہ قضیہ بولا جاتا ہے تو

اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ فاعل مطلق سے صرف فعل مطلق کا صدور ہوگا اور فعل مطلق میں کسی ایک مفعول

کی کوئی تخصیص نہیں، فعل مطلق کے تحت میں کسی ایک مفعول آسکتے ہیں، اب رہا یہ سوال کہ اس قضیہ کی

بنایر خالق عالم تمام کائنات کا بلا واسطہ خالق نہ ہے گا، تو اس کا جواب ارسطویہ دیتا ہے کہ جن چیزوں کا وجود دو ایک چیزوں کے باہمی ارتباط و ترکیب پر مبنی ہوتا ہے، وہ مفعولیت کی حیثیت میں بھی اس ارتباط کے تابع ہوتی ہیں، یعنی جو چیز اس ارتباط کی خالق یا فاعل ہوتی ہے وہ اصل مرکب کی بھی فاعل ہوتی ہے، پس چونکہ کائنات کا وجود ارتباط اور باہمی علاقہ پر مبنی ہے، لہذا جو اس علاقہ کا فاعل و محافظ ہے وہی عالم کا بھی خالق ہے، اس بنا پر قضیہ بجائے خود صحیح ہے، یعنی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بسیط محض فاعل کائنات کا فاعل ہو، صرف عقل اول کا فاعل ہو، آخرین ابن رشد کہتا ہے،

فالظہر ہذا الغلط ما اکثرہ علی الحکماء
فعلیہ ان تبیین قولہم ہذا ہل ہو بطلان
ام لا یعنی فی کتب القدماء لانی کتب ابن
سینا وغیرہ الذین غیروا مذہب
القوم فی العلم الالہی ہے
دیکھو حکماء کی طرف کس قدر لوگ غلط باتیں منسوب کرتے
ہیں، تمہارا فرض ہے کہ اس قول پر محاط کر دو کہ وہ برائی
ہو یا نہیں، لیکن قدماء کی کتابوں کو دیکھنا، ابن سینا کی کتابوں
کو نہیں جنہوں نے انبیات کے متعلق حکماء کی رائیں اٹ
پٹ کر بیان کی ہیں،

(۱) قضیہ مشہورہ **الواحد لا یصلد عنہ الا الواحد** کی بنا پر سلسلہ کائنات اس طرح قائم کیا گیا
کہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی، فلک اول، اور جرم فلک کو پیدا کیا، اس طرح
درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ ارسطو پر اتہام ہے، وہ ہذا کلمہ تخصیص علی
الفلاسفۃ من ابن سینا و ابی نصر و غیرہ یعنی یہ ابن سینا اور فارابی کی جانب سے فلاسفہ پر اتہام
و بہتان ہے و اما ما حکاہ ابن سینا من صدور ہذہ المبادی بعضہا من بعض فقہو لا یصح
القائم یعنی ابن سینا نے یہ جرم بیان کیا ہے کہ عقول عشرہ ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہیں، تو حکماء کو اس کی خبر
بھی نہیں ہے،

(۳) اس سلسلہ میں ابن سینا نے یہ بات بھی ایجاد کی ہے کہ مبدی اول سے عقل اول کا وجود ہوا تو عقل میں دو حشیتیں پیدا ہو گئیں، اور ان دو حشیتوں کی بنا پر اس سے دو چیزیں صادر ہوئیں، عقل ثانی اور فلک اول، اس سطح درجہ بدرجہ حشیتیں نکالتا اور الواحد کا یصد عنہ الا الواحد کو منطبق کرتا چلا جاتا ہے، امام غزالی نے اس پر اعتراضات کا پل باندھ دیا ہے، لیکن ابن رشد کہتا ہے،

اما الکلام فیما صد عنہا فان ابن سینا بالقلوب
الذی حکاہ فہنا عن الفلاسفۃ فاتجہدی
لرد علیہم فتی ہم نہ دخلی جمیعہم ولین
ہذا القول لاحد من القدماء

عقول عشرہ کے ایک دوسرے سے صادر ہونے کے متعلق جو حکما کا قول امام غزالی نے نقل کیا ہے وہ قدما میں سے کسی نہایت نہیں، بلکہ دوسرا سر ابن سینا کی ایجاد ہے، امام غزالی یہ سمجھتے ہیں کہ انھوں نے فلاسفہ کا رد کر دیا،

حالانکہ ان کا اعتراض صرف ابن سینا پر ہو سکتا ہے،

(۴) اس سلسلہ میں ابن سینا نے سیاروں اور افلاک کی تعداد کے موافق عقلوں کی تعداد بھی گیارہ بتائی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تعداد غلط ہے، ارسطو کے قول کی بنا پر عقلوں کی تعداد پینتالیس ہے، کیونکہ وہ افلاک اور اجزائی افلاک سب کے لئے ایک ایک عقل کا قائل ہے،

(۵) فلسفہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا موجب بالذات ہے، یعنی عالم کو جو اس نے پیدا کیا تو ارادہ و اختیار سے نہیں پیدا کیا، بلکہ بالاضطرار پیدا کیا، ابن رشد نے تہافت المتہافت (صفحہ ۴۱) میں اس پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ سرے سے یہ حکما کا قول ہی نہیں اور ابن سینا نے اس مسئلہ کی غلط تفسیر کی ہے، (۶) ابن سینا نے معاد کی بحث میں خسر اجساد کا ذکر اس طور پر کیا ہے کہ گویا فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ ہذا شئی ما وجد لاحد من تقدمہ فیہ قول، یعنی اس مسئلہ کے متعلق حکما کا کوئی قول موجود نہیں،

بلکہ تہافت المتہافت صفحہ ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱

تیسری قسم کے وہ مسائل میں جو تکلمین سے اخذ کر کے ابن سینا نے فلسفہ میں اضافہ کیے، ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں جابجا تحریر کیا ہے اور ابن سینا الکلام فی الشیء من الالہیات والنہیات و المعاد و الشرع لحرثیکلم فیہا سلفہ و لا اذ وصلت الیہا عقولہم فانہ استفادہا من المسلمین ابن سینا نے الہیات، نبوت، معاد، شریعت کے متعلق وہ باتیں بیان کیں جو اس کے اسلاف نے نہیں بیان کی تھیں، نہ وہاں تک اون کا ذہن پہنچا تھا، بلکہ ان باتوں کو ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کیا ہے، (۱) کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت و امامت اور عقیدہ بعیت وغیرہ کی بحثیں سر تا پا ابن سینا کی ایجاد ہیں، اور سطوح کی کتابوں میں ان کا کہیں پتہ نہیں،

(۲) اثبات فاعل پر جو یہ دلیل اس نے قائم کی ہے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کے موجود ہونے کے لیے کوئی مرجع ہونا چاہیے وہ خدا ہے، اس دلیل کے متعلق ابن رشد کا بیان یہ ہے کہ ابن سینا نے یہ معترضہ سے اخذ کی ہے، وہی طریقہ اخذ لا من المتکلمین اس کے بعد آگے چل کر دکھایا ہے کہ معترضہ کے نزدیک اس دلیل کی بنا رکھنا ہے اور اشاعرہ اور ابن سینا نے اس میں کیا ترمیم کی ہے،

(۳) ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے فلسفہ کی کتابوں میں معجزات و کرامات کی حقیقت سے بحث کی ہے، چنانچہ کتاب الاشارات میں خاص اس بحث پر ایک عنوان قائم کیا اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی باکمال ایک مدت تک ترک غذا کر دے، یا غیب کی چیزیں بتائے، یا دعا سے پانی برسائے وغیرہ وغیرہ، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ سب باتیں ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کی ہیں،

اما الکلام فی المعجزات فہی فی القدیمین لفلان سفہ مل معجزات کے بارے میں قدما و فلاسفہ سے کوئی قول منقول نہیں، آگے چل کر کہتا ہے،

واما حکاکہ فی اثبات ذلک عن الفلاسفہ معجزات کے اسباب جو غزالی نے بیان کیے ہیں اون کا قدما و

فصحا قال لا اعلم احدا قال به الا
کوئی قائل نہیں ہے، صرف ابن سینا نے ان مسائل پر
ابن سینا۔ بحث کی ہے،

۴۴، ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخرین خاص ایک عنوان مقرر کیا ہے اور اس میں بحث کی ہے کہ
بالکمال لوگوں کو غیب کی باتیں کس طرح معلوم ہو جاتی ہیں اور بعض لوگ مستجاب الدعوات کس وجہ سے ہوتے
ہیں وغیرہ وغیرہ، اس بحث میں اس نے عقول مجردہ کو ملائکہ علیہ السلام مقررین قرار دیا ہے، اور نفوس سادات کو
ملائکہ سادہ، اور اسی طرح لوح و قلم کی حقیقت بتلائی، آخر میں درویش کی حقیقت بتلائی کہ انسان کو نفوس سادات سے جو تمام کلیات
وجزئیات کے عالم ہیں، من وجہ اتصال ہمہ وقت حاصل رہتا ہے، مگر کاروبار کی مشغولیت میں ہماری توجہ اس
جانب سے ہٹی رہتی ہے، لیکن جب ہم پر خراب شیریں کی حالت طاری ہوتی ہے تو اس استعداد کا ظہور ہونے
لگتا ہے، اور غیب کی سچی باتیں ہم کو معلوم ہو جاتی ہیں، وحی کی حقیقت وہ یہ بتاتا ہے کہ نبی کی قوت نفسیہ عام
انسانوں سے ترقی پذیر ہوتی ہے، اس بنا پر حالت یقظہ میں بھی نفوس سلمات سے ہر دم اس کے نفس کا اتصال
قائم رہتا ہے، ابن رشد ان مسائل کے متعلق لکھتا ہے،

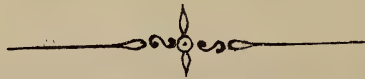
واما ما قيل في هذا الفصل في سبب الرؤية
والوحى فصحا شئ تفرد به ابن سینا واداء
القدمات في ذلك غير هذا الواج
غزالی نے اس فصل میں درویش اور وحی کی حقیقت جو
بیان کی ہے وہ صرف ابن سینا کی رائے ہے، باقی
قدماہ اسکے خلاف ہیں،

ایک اور موقع پر لکھتا ہے،

واما ما حكا في الرويا عن الفلاسفة فلا
اعلم احدا قال به من القدماء
الا ابن سینا،
غزالی نے وحی و درویش کی حقیقت بیان کی ہے وہ
صرف ابن سینا کی رائے ہے، قدماہ سے اس باب میں
ایک حرف منقول نہیں،

کتاب الشفاء میں ابن سینا نے ان مسائل پر جس طرح بحث کی ہو اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا نے زیادہ تر یہ خیالات باطنی فلاسفہ سے اخذ کئے ہیں، اس کا باپ باطنی تھا اور ابن سینا کا خود اپنا بیان یہ ہو کہ بچپن میں جب میرے باپ اور چچا نفی و عقل کے مسائل میں باطنیہ کے اصول سے بحث کیا کرتے تھے تو میں توجہ سے سنا کرتا تھا،

غرض ابن سینا نے مکمل طور پر فراق اسلام سے بعض مسائل اخذ کر کے فلسفہ میں اس طرح گھلایا دیے کہ فلسفہ کی شکل و صورت کچھ اور ہی ہو گئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام رازی اور امام غزالی نے فلسفہ کی رو میں جو کچھ لکھا اس کا رُخ زیادہ تر ان مسائل کے جانب تھا، جو تمام تر ابن سینا کے ایجاد تھے، اس کے علاوہ امام غزالی نے فلسفہ کے طرز پر علم کلام کی جو کتابیں لکھی ہیں، مثلاً مضمون صغیر و کبیر و جوابہ لقرآن وغیرہ، ان میں نبوت، وحی، الہام، رؤیا، عذاب، ثواب، معجزات، کی حقیقت کی جو تشریح کی ہو وہ تمام تر ابن سینا اور فارابی سے ماخوذ تھی، اور گویا اس طور پر ان مسائل نے ایک طرح کی مذہبی اہمیت بھی حاصل کر لی،



حصہ سوم

فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

باب اول

فلسفہ ابن رشد یورپ کے یہودیوں میں

(۱) اسپین کے یہودی، اسپین کے یہودیوں کی اقامت گزینی، اسلامی فتوحات کے بعد عربوں اور یہودیوں کا میل جول، یہودیوں میں عربی زبان کی عام اشاعت، یہودیوں کا فلسفہ، عربوں کی وساطت سے یہودیوں میں فلسفہ ارسطو کی اشاعت، ابن جبرول اور اوس کا فلسفہ،

(۲) موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلامذہ، موسیٰ بن میمون کی سوانح عمری، ابن میمون اور ابن رشد کے تعلق تلمذ کی روایت اور اوس پر نقد، ابن رشد سے اوس کا اتحاد خیال اور اوس کے اسباب، متکلمین اور ابن میمون، ابن میمون کا مذہب تعطیل، ابن میمون کا فلسفہ اور فلسفہ ابن رشد سے اس کی مطابقت، ابن میمون کا شاگرد رشید یوسف بن یحییٰ،

ابن رشد کے ساتھ اس کی عقیدت کا حال، مہمونی فلسفہ کے خلاف مذہبی طبقہ کی عام شورش،
 (۳) عبرانی تراجم کا دور، اسپین سے یہودیوں کا ترک وطن، عبرانی زبان کے زندہ
 کرنے کی تحریک اور اس کے اسباب، دورانِ دل کے مترجمین اور اس دور کے ترجموں کی خصوصیات
 خاندان ابن طبیبون، شمویل ابن طبیبون اور موسیٰ ابن طبیبون، اس دور کے دیگر مترجمین، ترجمہ کا
 دور ثانی، کالونیم بن کالونیم اور اس دور کے دیگر مترجمین، چودھویں صدی عیسوی، لادوی بن
 جرسن اور موسیٰ اناربونی، آخری فیلسوف الیاس مدیچی، سولہویں صدی عیسوی اور یہودیوں بن
 فلسفہ کی مخالفت کی تحریک، یوسف البو اور موسیٰ مشینو، اسپینوزا اور فلسفہ جدید،

(۱)

اسپین کے یہودی

مسلمانوں میں یون تو بشمار فلاسفہ گذرے ہیں، مگر ان میں فلسفی بہت مشہور نہ کیا ہوئے، ایک
 ابن سینا اور دوسرا ابن رشد، ابن سینا نے مشرق پر غلبہ حاصل کیا اور ابن رشد نے مغرب پر، جس زمانہ میں
 مشرق کے علماء ابن سینا کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے عین اسی زمانہ میں ابن رشد افسردہ علمی انجمنوں
 کے صدر نشین و رہنما کی حیثیت سے مغرب میں شہرت حاصل کر رہا تھا، یہ داستان جتنی زیادہ طول و طویل ہو اسی قدر
 دلچسپ ہو، اسلئے کہ یورپ میں "فلسفہ ابن رشد کی تاریخ" حقیقت اس زمانہ کی یادگار ہے جب یورپ مسلمانان
 اندلس کے فیوض سے مستفیض ہو کر اپنے نظام حیات کے ہر شعبہ میں اصلاح کے لئے بیکل تھا، یہ تاریخ اسلئے
 اور بھی زیادہ دلچسپ ہے کہ اس سے مسلمانوں کے اس قدیم و علمی کا پتہ لگتا ہے جس نے یورپ میں عظیم انسان
 انقلاب پیدا کر دیا، ابن رشد کا فلسفہ جیسا کہ ابواب سابقہ سے ظاہر ہوتا ہے مبادی حیات پر "عقلیت" کے

زنگ میں بحث کرتا ہوا عقلیت کی ترقی کا یہ خاصہ ہے کہ اوس کی روشنی کے سامنے ادعاء و تکلم اور تعصبات و توہمات کی تاریکی غائب ہو جاتی ہے، اس بنا پر فلسفہ ابن رشد کی عام اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یورپ کے نظام تمدن میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا،

لیکن قبل اس کے کہ یہ فلسفہ یورپ میں اشاعت پذیر ہوتا اسپین کے یہودی اس کا شکار ہو گئے، اسپین میں اسلامی فتوحات کے پہلے سے یہودی کثیر تعداد میں آباد تھے، سب سے پہلے قسطنطنیہ کے بزرگین فرما زدا ہارٹون نے اپنے عہد حکومت میں ۵۰۰۰۰ لاکھ یہودیوں کو اپنے رقبہ حکومت سے جلا وطن کر کے اندلس میں آباد کر لیا تھا، عیسائیوں کو یہودیوں سے جو نفیض و عداوت تھی اس کی بنا پر ان بکس غریب و مظلون کو اپنے حاکمون سے اس کے سوا اور کس بات کی امید ہو سکتی تھی کہ وہ ان کے معاملہ میں کبھی عدل و انصاف روانہ رکھینگے، چنانچہ جلاوطنی کے وقت سے لیکر اسلامی فتوحات کے وقت تک ۵۰ ہزار یہودیوں کو زبردستی بقتسمہ دیا جا چکا تھا، اور پھر محض اسی پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ اس بات پر بھی وہ مجبور کئے گئے کہ معاشرت و رسم و رواج میں بھی چرچ کے احکام کی پیروی کر لیں، اس جو رظلم کا نتیجہ یہ تھا کہ یہ سرزمین اس بقتسمت قوم کے لئے دوزخ کا نمونہ بنی ہوئی تھی، لیکن عربوں کے پہنچتے ہی ملک کی حالت میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا، مسلمان جنرل کے فرمان کے بموجب عیسائیوں اور یہودیوں کو شہری حقوق عطا کئے گئے، اور اسی سلسلہ میں نہ صرف یہودیوں کو آزادی حاصل ہوئی، بلکہ عربوں کے اس روادارانہ طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ اندلس کی تمام قوموں میں ایک مساوات پیدا ہو گئی، یہاں تک کہ یہ میل جول اتنا بڑھا کہ آپس میں شادی بیاہ تک ہونے لگا، عربوں نے اپنے ابتدائے عہد حکومت میں بہت جلد ان زمینوں کو میدانِ کرب و بلاء کر دیا جو روڈیک کے عہد حکومت میں رعایا سے زبردستی چھین چھین کر خالصہ بنائی گئیں تھیں، جو خاندان ملک سے بھاگ کر چلے گئے تھے وہ فوراً بلا لئے گئے، لیکن باوجود اس کے ملک کی عام آبادی افسوسناک حد تک جو گر گئی تھی اس کی

کے سب کسی طرح پوری نہ ہوئی تو بحجوری افریقہ اور ایشیا سے نو آباد بلو اگر اندلس میں بسائے گئے، چنانچہ عرب اور بربری قبائل کے ساتھ پچاس ہزار یہودی بھی دیگر ممالک سے آکر یہاں آباد ہوئے، اور فرغت کے ساتھ بسر کرنے لگے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہروں کی پہل پہل اور رونق پہلے سے دو بالا ہو گئی، چنانچہ صرف قرطبہ کی آبادی اس زمانہ میں لاکھ سے اوپر ہو گئی تھی،

اندلس کی تمام قوموں میں میل جول پیدا ہوجانے سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ادب و لٹریچر اور علوم و فنون کی عام اشاعت و ترقی کے ساتھ ساتھ عربی زبان کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا تھا دسویں صدی عیسوی میں اندلس کی تمام اجنبی قوموں میں جو میل جول اور باہمی ارتباط پیدا ہو گیا تھا، اس کی نظیر اس زمانہ میں بھی مشکل سے کسی ملک میں دستیاب ہو سکیگی، عیسائی یہودی اور مسلمان تمام قومیں ایک ہی زبان میں بات چیت کرتی تھیں، ایک ہی زبان کی نظمیں اور راگوں سے اپنے کلام میں حسن پیدا کرتی تھیں اور ایک ہی قسم کے علوم و فنون سے اپنی دماغی ترقی میں اضافہ کرتی تھیں، وہ تمام اختلافات جو باہمی ارتباط میں رخنہ پیدا کرتے ہیں یکسر مٹ گئے تھے، اور تمام قوموں میں ایک مشترک تمدن پیدا ہو گیا تھا، جس کے زیر سایہ تمام قومیں ایک ہی غرض و مقصد کو گویا انجام دے رہی تھیں، قرطبہ کی مسجد میں ہزاروں لاکھوں طالب علموں سے بھری ہوئی تھیں جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم ہر قوم کے طلبہ حاصل کرتے تھے،

”قرطبہ کو اپنے زہرت افزا باغوں اور عالیشان قصور و محلات کے لیے مشہور تھا، لیکن تمدن کی اعلیٰ شاخوں میں بھی اس کا رتبہ و استحقاق کچھ کم نہ تھا، مادی تہذیب کے ساتھ دماغی تہذیب بھی ترقی پر تھی، قرطبہ اپنے پروفیسروں اور کالجوں کی بدولت یورپ میں علوم و فنون کا مرکز بن گیا تھا، جہاں تحصیل علم کے لیے یورپ کے ہر ایک خطہ سے طالب علم اُمنڈ اُمنڈ آتے اور یہاں کی اعلیٰ سوسائٹی کے فیوض و برکات سے متمتع ہو کر اپنے اپنے ملکوں کو واپس چلے جاتے، اس کے علاوہ ادب و لٹریچر کی بھی اتنی گرم بازاری تھی

کہ معمولی بات حیت میں نظرون کا استعمال ہر شخص کرنے لگا تھا، یورپ بھان اس عہد میں شعر گوئی معیوب خیال کی جاتی تھی اندلسی عربوں ہی کی بدولت اس فن سے آشنا ہوا، عربی قصائد اور غزلین اس کثرت سے زبان پر چڑھ گئی تھیں کہ شمالی اسپین کے وحشی عیسائی باشندے بھی عربوں کے دیکھا دیکھی اور انہیں کے طرز پر اپنی وحشی زبان میں شعر گوئی کرنے لگے تھے، خلفاء سے لیکر معمولی درجہ کے ملاحقوں تک میں شعر گوئی کا مذاق اتنا بڑھا ہوا تھا کہ بات بات میں گویا پھول جھڑتے تھے، دسویں صدی سے عربی زبان نے اندلس میں مادری زبان کی حیثیت پیدا کر لی تھی، یہاں تک کہ عیسائی نسل تک عربی زبان میں تصدیق گوئی کرنے لگے تھے، اور یہودی جنہوں نے سب سے زیادہ عربی کا اثر قبول کیا تھا، وہ عربی کو اپنی مائے ناز زبان سمجھتے تھے، چنانچہ اندلس کے یہودیوں میں ابراہیم بن سہل نہایت نامور شاعر گذرا ہے، اشبیلیہ کا رہنے والا تھا اور ابو علی اسلوسی اور ابن الدباج سے جو اندلس کے مشہور شعراء اور لغوی ہوئے ہیں ادب و لٹریچر کی تعلیم حاصل کی تھی، بعد کو شاید مسلمان ہو گیا تھا، اس کے کلام میں بھی اسلام کا رنگ زیادہ نمایاں ہے، اس کے علاوہ نسیم یہودی اندلس کا دوسرا یہودی شاعر گذرا ہے، یہ دونوں اندلس میں عربی زبان کے بلند پایہ شاعر شمار کیے جاتے تھے، عربی ادب کا ذوق ملک میں اتنا ترقی کر گیا تھا کہ یہودی عورتیں بھی عربی زبان میں شاعری کرتی تھیں، چنانچہ قسمہ نہ بنت اسمعیل مشہور یہودیہ شاعرہ گذری ہے،

یہودیوں سے عربوں کے میل جول کا بڑا سبب یہ تھا کہ مذہب کی طرح دونوں کا لٹریچر بھی تقریباً یکساں مذہبی روایات اور ان کی تحریری یا زبانی تفاسیر و شروح پر مشتمل تھا، اسلامی فتوحات کے پیشتر یہودیوں میں ایک طرح کا فلسفہ رائج تھا جس کو فلسفہ قبائلیہ کہتے ہیں، اس کی ماہیت یونانی فلسفہ سے بالکل مختلف تھی، یونانی فلسفہ کی بنا عقل انسانی اور اس کے حاصل کردہ معلومات پر تھی، لیکن یہودی فلسفہ کے نزدیک معلومات وحی و الہام اور مذہبی روایات تھے، یعنی ان کے معلومات کی انتہا یا تو خود

تورہ پر ہوتی تھی، یا علمائے سلف کے اقوال و روایات پر، اور گو بعض فلاسفہ اس بات کی کوشش ضرور کرتے تھے کہ عقل سے حاصل کردہ معلومات کی آمیزش مذہبی روایات سے نہ ہونے پائے، لیکن اول تو اس احتیاط کا استعمال کم ہوتا تھا، دوسرے قوم یہود کو کسی ایسی بات پر اطمینان بھی نہیں ہوتا تھا جس کی بنا مذہبی روایات پر نہ ہو، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ جو امور محض عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں، ان پر وہ بجائے عقلی دلیلوں کے مذہب سے استدلال کرتے تھے، اور عجیب و غریب تشبیہ و استعارہ کے پیرایہ میں ان کو ادا کرتے تھے،

یہودیوں کے اس مذہبی طرز کے لٹریچر سے عربوں کے لٹریچر کو بہت زیادہ مشابہت تھی، یہی سبب تھا کہ یہودیوں نے عربوں کے اثر کو ہر ملک میں تقریباً بہت جلد قبول کر لیا، نیز عربوں نے بھی اس بدقسمت قوم کو تقریباً ہر ملک میں اپنے سایہ عاطفت میں لیلیا، چنانچہ عربوں کے سایہ عاطفت میں آکر یہودی قوم میں ایک نئی علمی روح پیدا ہوئی جو سیاسی حوادث کی بدولت ایک عرصہ سے مردہ ہو گئی تھی، دسویں صدی میں بغداد کے قریب بمقام سورافلسفہ کے ایک نئے کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا جس کا بانی مشہور ابی سعاد تھا، فلسفہ کے اس نئے اسکول نے عربی اثر کو جلد قبول کر کے یہودی قدیم فلسفہ کے بجائے ارسطو کے فلسفہ، مشائخہ کا درس دینا شروع کیا، اسپین میں حکم کے مشہور طبیب حصدے ابن اسحق نے پہلے پہل اس نئے فلسفہ کی اشاعت کی اور گو مذہبی گروہ میں سے سلیمان بن ابراہیم نے اس نئے فلسفہ کے خلاف فتویٰ بھی شائع کیا، لیکن یہ مخالفانہ کوششیں اس نئے فلسفہ کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، بلکہ بخلاف اس کے یہودیوں میں ارسطو کی عظمت بالاتفاق تسلیم کر لی گئی، یہاں تک کہ گیارہویں صدی عیسوی میں ارسطو کا فلسفہ اسپین کے یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ مذہبی طبقہ کو بھی اس کے سامنے تسلیم خم کرنا پڑا، چنانچہ ربی ابن اسحق اس گروہ میں ایک نہایت

مشہور فلسفی جو ابجد جس نے "آراء الحکماء" کے نام سے ایک نہایت مستند تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہے،
ابن جبرول جو ابن باجہ سے ایک صدی پیشتر گذرا ہے اسپین کا بہت مشہور یہودی فلسفی تھا، یہ
ماتہ میں ^{۱۱}۱۱۸۰ء میں پیدا ہوا اور ^{۱۱}۱۱۸۰ء میں مر گیا، اس کی تمام تصنیفات تقریباً عربی میں ہیں، چنانچہ
اس کی ایک تصنیف "میںوع الحیاء" یورپ میں بہت مشہور ہے جس کا عبرانی کے علاوہ متعدد زبانوں
میں ترجمہ ہو چکا ہے، اہل عرب اس کے فلسفہ سے بہت کم واقف ہیں، ابن باجہ تو ابن جبرول کا نام تک
نہیں لیتا، البتہ ابن رشد "عقل" کی بحث میں ابن جبرول کے حوالے دیتا ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کو
ابن جبرول کی اصل کتاب "میںوع الحیاء" دستیاب نہیں ہوئی،

ابن جبرول کے متعلق مؤرخین یورپ میں اختلاف ہے کہ اس کو فلسفہ کے کس گروہ میں شمار کیا جائے
موجودین میں یا نوین میں، لیکن "میںوع الحیاء" کے مطالعہ کے بعد اس اختلاف کی گنجائش نہیں رہتی،
اس کے فلسفہ کی ابتدا تو ثنویت سے ہوئی ہے، مگر آخرین وہ وحدت الوجود کا قائل ہو جاتا ہے، اس کے
فلسفہ کا حاصل یہ ہے کہ عالم میں متضاد تو تین ہیں، مادہ اور روح جن کو دوسرے لفظوں میں ہیولے اور
صورت بھی کہتے ہیں، لیکن یہ دو متضاد نوعین درحقیقت ایک جنس علی کے اندر داخل ہیں جس کو وہ مادہ
عامہ کہتا ہے، تو گویا اس طرح ہر ساری کائنات ایک متحد و مربوط نظام سے عبارت ہے جس کی تخلیق مادہ
عامہ سے ہوئی ہے، اس مربوط نظام میں اشیاء عالمیہ اشیاء سافلہ کی علت ہیں مثلاً عقل، نفس، ناطقہ کی علت
اور وہ نفس حسّی کی، اور اسی طرح علی الترتیب، یہی مادہ عامہ ہے جس کو ابن رشد "عقل عام" سے تعبیر
کرتا ہے اور جس کو وہ ساری کائنات میں ساری دوائراںاتا ہے، ابن رشد نے درحقیقت یہ مسئلہ ابن جبرول
سے اخذ کیا ہے اور اسی بنا پر وہ اس بحث میں ابن جبرول ہی کے حوالے بھی پیش کرتا ہے، گو ابن جبرول
کے بعد اس کی تصنیفات کی وقعت کو نہ سمجھی گروہ نے ہی گھٹانا چاہا، لیکن وہ اس ذریعہ سے یہودیوں میں

فلسفہ ارسطو کی اشاعت کو نہ روک سکے، ابن جبرول پر یہودیوں کے جدید فلسفہ متشایم کا دور ختم ہو گیا، اور اس کے بعد گیارہویں صدی عیسوی میں موسیٰ بن میمون پیدا ہوا جو ارسطو کے ساتھ ساتھ فلسفہ ابن رشد کا بھی علمبردار تھا اور اس طرح اس نے اسپین کے یہودیوں میں ایک نئے مخلوط فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا تھا جس کو یہودیوں کے اصلی فلسفہ قبائل سے کوئی مناسبت نہ تھی،

(۲)

موسیٰ بن میمون اور اس کے تلامذہ

موسیٰ بن میمون قرطبہ کے ایک یہودی خاندان میں ۱۱۳۵ء میں پیدا ہوا، یہودی اس کی بڑی عظمت کرتے تھے، غنفوان شباب میں اس نے تالمود و بابل اور تالمود ویروشلم کی شرحیں لکھیں جن کے باعث یہودی اس کو اپنا سرتاج سمجھنے لگے، ایک عرصہ تک اندلس میں رہا، لیکن جب عبد المؤمن نے اندلس پر یہودیوں کو جلا وطن کیا تو یہ کچھ دنوں مسلمان بنا رہا اور اس کے بعد ترک وطن کر کے مصر چلا آیا جہاں صلاح الدین ایوبی نے اس کو اپنا طبیب خاص بنالیا، ۱۱۹۸ء میں وفات پائی، مؤرخین یورپ مثلاً بروکر وغیرہ اس کو ابن رشد کا شاگرد بتلاتے ہیں، لیکن اس کی مشہور کتاب الدلالہ کے دوسرے اور نوین باب میں

۱۰ ویرسیر جلد دوم صفحہ ۱۷۴، ۱۷۵ اخبار الحکامہ قطعی صفحہ ۲۱۰، ۲۱۱ یہ روایت اصل میں لیون افریقی کی جو ۱۰ ویر کتابی کہ ابن رشد کے ایام نکبت میں موسیٰ بن میمون اس سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتا تھا، جب اس نے دیکھا کہ ابن رشد کی وجہ سے اس پر بھی عتاب شاہی نازل ہوا چاہتا ہو تو وہ مصر بھاگ گیا، لیون کی روایت یورپ میں مشہور ہو گئی اور چونکہ ابن میمون ابن رشد کا معتقد اور اس کے بعض خیالات سے متفق تھا، بروکر نے لیون کو مستند خیال کر کے اس کو ابن رشد کے تلامذہ کی فہرست میں داخل کر دیا، اس کے بعد یورپ کے ایک دوسرے مستشرق بیسنج نے اس پر یہ بات اور اضافہ کی کہ ابن رشد کی دلفیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۹۸ء

خود اس کی تصریح صرف اسی قدر ہے کہ اس نے ابن باجہ کے ایک شاگرد سے فلسفہ حاصل کیا ہو، اپنی اس کتاب میں وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، اصل میں ابن میمون کو مصر آکر ابن رشد سے شناسائی پیدا ہوئی اور اسی وقت سے اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا مطالعہ شروع کیا، چنانچہ وہ ۱۱۹۱ء میں یعنی ابن رشد کی وفات سے تقریباً پانچ سات برس پیشتر قاہرہ سے اپنے ایک عزیز شاگرد یوسف بن یحییٰ کو لکھتا ہے کہ ”میں ابن رشد کی تقریباً تمام شرح ارسطو کو فراہم کر چکا ہوں، صرف رسالہ ”حسن و محسوس“ اب تک دستیاب نہیں ہوا، حقیقت یہ ہے کہ ابن رشد نہایت منصفانہ رائے قائم کرتا ہے اس لیے مجھے اس کے خیالات پسند ہیں، لیکن افسوس کہ عدیم الفرستی کی وجہ سے اب تک اس کی تصنیفات کا مطالعہ نہیں کر سکا ہوں“

بہر حال خود اس کی تصریح کی بنا پر یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے متحد الخیال تھا اور اس لحاظ سے ابن میمون پہلا شخص ہے جس نے یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت و ترویج کا سنگ بنیاد رکھا، حقیقت میں دونوں کے متحد الخیال ہونے کا بڑا راز یہ ہے کہ فلسفہ میں دونوں کا اخذ ایک تھا اور دونوں کو ایک ہی دشمن یعنی متکلمین سے مقابلہ درپیش تھا، اس لیے دونوں قدرتا ہر ایک مسئلہ میں ایک ہی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) صحبت کے اثر سے ابن میمون بیدین ہو گیا تھا، ان تمام روایات کی بنا یوں کی روایت پر ہے مگر یوں کے کلام میں خود مناقض ہے، ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ ابن میمون ابن رشد کا شاگرد تھا، دوسری جگہ لکھتا ہے کہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، اور یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، ابن باجہ کا شاگرد کسی طرح ہو ہی نہیں سکتا، ابن باجہ کی وفات کے وقت یعنی ۱۱۳۵ء میں ابن میمون صرف تین برس کا تھا، باقی رہی ابن رشد کی شاگردی کی روایت تو وہ اس لیے بے اصل ہے کہ ابن رشد کے ایام تکبوت بلکہ اس کے عہد شہرت کے بھی تقریباً تیس برس پیشتر بعد حکومت عبدالملک بن ابی اسحاق اندلس سے ہجرت کر چکا تھا اور جس زمانہ میں ابن رشد معتبور ہوا اس وقت ابن میمون مصر میں صلاح الدین کا طبیب تھا،

لے ابن رشد ریٹان صفحہ ۱۰۵

طرح کے نتیجے پر پہنچتے تھے اس کے علاوہ فلسفہ قدیم کی بنیاد جن اصول پر قائم کی گئی تھی اون میں خود
تغیر و اختلاف کی اتنی گنجائش نہ تھی اور یہی سبب تھا کہ زمانہ قدیم کا فلسفی جب کبھی ان اصول کو تسلیم
کر کے حقائق عالم پر غور کرتا تھا تو وہ ان ہی نتائج پر پہنچتا تھا جن پر اس کے پیشرو پہنچتے تھے، چنانچہ اسی
بنیاد پر ازمنہ متواسطہ میں فلسفہ ایک خاص مجموعہ خیالات کا نام تھا جن کی وضع و ترتیب میں بھی کبھی تغیر
نہیں ہوتا تھا۔

ابن رشد کی طرح ابن میمون نے بھی تکلیف یہود پر فلسفہ کے اسطرح سے حملہ کیا ہی، چنانچہ اس نے
الدلائل نام سے ایک کتاب لکھی جس میں مذہب یہود اور فلسفہ میں تطبیق دی ہو، اور ابطال جزو لا تجزئ
اور تعلیل و خواص اشیاء وغیرہ مسائل میں شکلیں کی رد کی ہو، صفات باری کے مسئلہ میں ابن میمون فلاسفہ
سے بھی دو قدم آگے ہو، یعنی وہ موجود اور شئی وغیرہ اعم العام صفات کا بھی اطلاق خدا پر نہیں رکھتا، وہ
کہتا ہے کہ ہم خدا کے متعلق یہ بتلا سکتے ہیں کہ اس سے کون کون اوصاف سلوب ہیں، یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں
کہ وہ ایسا نہیں ہو اور ایسا نہیں ہو، لیکن ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ اس میں کون کون وصف پائے جاتے ہیں،
کیونکہ اگر ہم خدا کے صفات کا ایجابی صورت میں تعین کر دیں تو اس کو مخلوقات سے مشابہت ہو جائیگی،
چنانچہ انتہا میں وہ یہاں تک کہتا ہے کہ ہم خدا کو وحدہ لا شریک بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ وحدت بھی ایک صفت ہے
اور عیسائیوں کے اتانیم ثلثہ یعنی صفت علم صفت حیاۃ اور صفت ارادہ کی طرح اس کا بھی خدا سے جدا کر لینا
ممکن ہو، موسیٰ بن میمون کا یہ مذہب تعلیل یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہوا کہ اس کے بعد سے مغرب کے
تمام یہودی معطلہ ہو گئے، یعنی خدا کے صفات کا انکار کرنے لگے۔

موسیٰ بن میمون اگرچہ دیگر فلاسفہ یہود کی طرح قدم عالم کا قائل نہ تھا، لیکن باوجود اس کے وہ اس
خیال کو کفر نہیں سمجھتا تھا، کیونکہ اس کے نزدیک توراۃ سے اس کا ثابت کر دینا کچھ مشکل نہیں بقول کے

مسئلہ میں ابن رشد سے اس کو کچھ زیادہ اختلاف نہ تھا، اس کا خیال تھا کہ عقل مادی عقل مستفاد سے علم حاصل کرتی ہے اور وہ عقل فعال سے، انسان کا کمال اس کی علمی ترقی پر منحصر ہے اور یہی خدا کی اصلی عبادت ہے، علم ہی کے ذریعہ سے انسان اپنی روح کو ترقی دے سکتا ہے، لیکن اس ذریعہ کا استعمال ہر شخص کے بس میں نہیں ہے اس لیے جاہلون اور بے علموں کی ہدایت کے لیے خدا اپنے ممبروں کو مبعوث کرتا ہے، نبوت بھی ایک انسانی کمال کا درجہ ہے، اور کوئی مافوق العادت قوت نہیں ہے اور چونکہ علم صادق اور حقیقی والہام کا مصدر ایک ہی معنی عقل فعال اس لیے دونوں کے فیصلے متضاد نہیں ہو سکتے، موجودات میں عقل کی تجزی کی متعلق اس کا فیصلہ ابن رشد سے کچھ مختلف ہے، ابن میمون ابن رشد سے زیادہ عقل کی تجزی کا قائل ہے۔ حشر و نشر کے مسئلہ میں جو تاویلین اس نے کی ہیں اس سے اس کا اضطراب ظاہر ہوتا ہے اور بحیثیت مجموعی وہ بقائے روح کے عقیدہ کا مخالف معلوم ہوتا ہے،

موسیٰ بن میمون کے بعد اس کا ایک شاگرد یوسف بن یحییٰ بہت مشہور ہوا یہ مراکو کا رہنے والا تھا یہودیوں کی جلاوطنی کے زمانہ میں یہ بھی مصر چلا آیا اور موسیٰ کی صحبت سے ایک مدت تک مستفید ہوتا رہا یوسف کو بھی اپنے استاد کی طرح ابن رشد سے بہت عقیدت تھی، چنانچہ ابن رشد کے زمانہ حیات میں اس نے اپنے استاد کو خط لکھا تھا جس کے بعض جملوں سے ابن رشد کے ساتھ اس کی دلی عقیدت کا اظہار ہوتا ہے،
لکھتا ہے:-

”میں آپ کی عزیز دختر شریا کو کل پیام نکاح دیا، اس نے تین شرطوں کے ساتھ میری ناپچیز درخواست قبول کی، ایک یہ کہ بجائے میرے مین اپنا دل اس کے ہاتھ فروخت کر ڈالوں، دوسرے یہ کہ عہد موت پر ہم دونوں قسم کھا لیں، تیسرے یہ کہ وہ دوشیزہ لڑکیوں کی طرح مجھ سے ہم آغوش ہوئے پسند کرے، چنانچہ نکاح کے بعد میں یہ تینوں شرطیں پوری کرنے کی اس سے درخواست کی، وہ بلا

تکلف راضی ہو گئی اب ہم دونوں باہمی الفت کے مزے لٹ رہے ہیں، نکاح و شادیوں کی موجودگی

میں ہوا تھا ایک تو خود آپ یعنی مونس بن میمون اور دوسرا ابن رشد،

یہ خط اوس نے طرافت آمیز لہجہ میں لکھا ہی ابن میمون کی دختر سے مراد فلسفہ ہے جس کو اوس نے ابن میمون اور ابن رشد سے حاصل کیا تھا،

یوسف نے اپنے خیالات کا اظہار تشبیہ و استعارہ کے لہجہ میں کیا ہے، جمال الدین قفطی اور یوسف کو سکونت طلب کے زمانہ میں بے انتہاد دوستی تھی، اس زمانہ کا ایک قصہ جمال الدین نے یوسف کے حال میں لکھا ہے جس سے یوسف کے بعض فلسفیانہ خیالات پر روشنی پڑتی ہے، نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے خیالات میں وہ ابن رشد سے کہا تک متفق تھا،

جمال الدین کہتا ہے کہ ایک دن میں نے یوسف سے کہا اگر یہ سچ ہے کہ بعد مرگ روح کو اس دار فانی کا حال معلوم ہوتا رہتا ہے، تو ہم دونوں یہ معاہدہ کریں کہ ہم میں سے جو کوئی پہلے مرے وہ خواب کے ذریعہ دوسرے کو ماجرائے مرگ سے مطلع کر دے، چنانچہ یہ معاہدہ اوس وقت ہم دونوں میں بچتہ ہو گیا، اتفاق سے اس واقعہ کے تھوڑے عرصے کے بعد یوسف مر گیا، اب مجھے یہ فکر دامگیر ہوئی کہ یوسف خواب میں آتا اور آخرت کے حالات سے مجھے اطلاع دیتا، دو برس تک میں انتظار میں رہا، آخر ایک شب اوس کی زیارت نصیب ہوئی، میں نے دیکھا کہ وہ ایک مسجد کے صحن میں بیٹھا ہے اور اُبلے کپڑے پہنے ہے، اوس کو دیکھتے ہی میں نے پرانا معاہدہ یاد دلایا، پہلے وہ مسکرایا اور میری جانب سے منہ پھیر لیا، لیکن میں نے اوس سے اصرار کیا کہ وہ معاہدہ پورا کرنا پڑیگا، تب مجبور ہو کر کہنے لگا کہ کل کلی میں جذب ہو گیا اور جز جزئی میں رہ گیا، مطلب یہ تھا کہ نفس کلی عالم کلی میں جا کر لگیا اور جسد کا حصہ جزئی مادہ ارضی میں نگرنا ہو گیا، یہ گویا مسئلہ انفصال و انجذاب نفس کی جانب اشارہ تھا جس کی ابن رشد نے اپنی کتابوں میں بے انتہا حمایت کی تھی،

موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلمیذ رشید یوسف کے بعد عام طور پر یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد
اشاعت پذیر ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہب کے جانب سے بے پروائی عام ہوتی جاتی تھی، یہ حالت کچھ
مذہبی گروہ میمونوں کے فلسفہ کا دشمن بن گیا، چنانچہ مسئلہ عین بارسلونا کے جبرائیل بن سلیمان بن ادریس نے
یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص ۲۵ برس کے سن کے پیشتر فلسفہ کی تحصیل میں مشغول پایا جائیگا وہ برادری سے
خارج کر دیا جائیگا، چنانچہ اوس وقت سے موسیٰ بن میمون اس قدر بدنام ہو گیا کہ اوس کے خلافت کتابین
نکلنے لگے، اس شورش میں کیتلانگ، پراونس، اور ارگوان کے صوبے بہت پیش پیش تھے جہاں عیسائیوں کی
حکومت تھی اور باشندے عام طور پر جاہل تھے، میمون نے فلسفہ کے خلاف یہ شورش تقریباً دو صدیوں تک جاری
رہی، لیکن جب یہودیوں میں داؤد کنفی، ابن فاخرا، یوسف بن کاسبی وغیرہ جیسے فلاسفہ پیدا ہونے لگے تو
اوس وقت ابن رشد کے ساتھ یہودیوں کی عقیدت کی کوئی حد نہ رہی اور فلسفہ کے مقابلہ میں مذہبی طبقہ کو
کامل شکست ہو گئی،

(۳)

عبرانی تراجم کا دور

موجودین کے دور حکومت میں عربوں اور رومی عیسائی ریاستوں کے باہمی فیصلہ کن جنگوں سے
پریشان ہو کر یہودیوں کے بہت سے تعلیم یافتہ خاندان ترک وطن کے فرانس چلے گئے تھے اور کچھ عیسائی
ریاستوں میں جا کر آباد ہو گئے تھے، فرانس اور اسپین کے ان ظلمتکدوں میں ان یہودیوں نے آباد ہو کر
علم فن کی نئی روشنی پھیلانا شروع کی، چنانچہ پراونس، بارسلونا، ساراگوسا، اور نابون، مسیحی

اسپین میں اور انٹیلیوریٹس، بیزیرا اور اریسلی، فرانس میں ان خاندانوں کی وجہ سے علم و فن کے خاص مرکز بن گئے،

اسلامی اسپین کی علمی زبان عربی تھی اسلئے وہاں عربی سے کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی تھی، بلکہ وہاں یہودی بھی عربی زبان میں تصنیف و تالیف کرتے تھے، لیکن جب یہودیوں کا علمی مرکز فرانس اور مسیحی اسپین میں منتقل ہو گیا تو اس وقت یہ ضرورت محسوس ہونے لگی کہ عربی کتابوں کا ترجمہ کسی اور زبان میں کیا جائے، چنانچہ اب اس وقت سے یورپ کے یہودیوں کی علمی تاریخ میں دو متضاد انقلاب پیدا ہوئے

(۱) ایک طرف تو یہودیوں کا فلسفہ فلسفہ ابن رشد میں بالکل ضم ہو گیا، ابن جبرول اور ابن میمون تک پھر بھی یہودیوں کا فلسفہ عربی فلسفہ سے کسی قدر الگ تھا، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں جو فلسفہ پیدا ہوئے وہ ابن رشد کے نرے مقلد تھے، (۲) دوسری طرف یہودیوں کو اپنی قدیم مردہ زبان کے زندہ کرنے کا خیال پیدا ہوا، اب تک یہودیوں کی علمی زبان عربی تھی، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں آباد ہونے کے بجائے اس کے کہ وہ ان ممالک کی متعل زبان کو اختیار کرتی اپنی قومی زبان عبرانی میں تصنیف و تالیف کرنے لگے، اس واقعہ سے جو بڑا انقلاب ہوا وہ یہ تھا کہ یہودیوں نے اندلس کا سارا علمی ذخیرہ عربی سے چھین کر عبرانی میں منتقل کر لیا، خاص کر ابن رشد کی صورت تو ایسی بدل گئی کہ اب ابن رشد کے ہم قوموں کو بھی اس کا بچانا مشکل ہو گیا، یہی یہودی ہیں جنہوں نے ابن رشد کو یورپ میں اتنا مشہور کیا کہ ارسطو کا نام بھی اس کے آگے ماند پڑ گیا، چنانچہ یورپ کے عبرانیوں میں اب تک ابن رشد خاص وقعت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے، یہ عبرانی تراجم اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ اصل زبان عربی سے بالکل بے نیاز ہو کر صرف انھیں کے ذریعہ عربی فلسفہ کی ایک طول طویل لٹریچر کی دماغی ترقی کی تاریخ، ”یورپ صفحہ ۱۲۰ جلد دوم،

تاریخ مرتب ہو سکتی ہو، خاص کر اب اس وقت اگر کوئی شخص ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہے تو عربی سے زیادہ اس کو عبرانی سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ عبرانی نہیں جانتا تو اصل عربی کی واقفیت اس کے لیے قطعاً بیکار ہوگی، اس سفر اور فرانس کے کتب خانے ابن رشد کی تصنیفات سے معمور ہیں لیکن یہ سارا ذخیرہ ایک ایسی زبان میں منتقل ہو گیا جو جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں بتلا سکتے کہ ان تصنیفات کا اصلی مصنف ابن شد ہی اس سے واقف تھا یا نہیں، اپنی زندگی میں ابن رشد کو یہ گمان بھی نہ ہوگا کہ اس کی تصنیفات عربی سے عبرانی میں منتقل ہو کر ایک عرصہ تک مستشرقین یورپ کی دلچسپی کے لیے تاریخی مواد فراہم کرتی رہیں گی، چارہ اسطرح جو فلسفہ ابن رشد کا مؤسس اول ہے اس کی کتابیں تو عبرانی میں وہی چار موجود ہیں، لیکن ابن رشد کی تلیخیصیں اسطرح سے کتب خانے معمور ہیں اور کہیں کہیں تخصیصات کے صدقہ میں اسطرح کی بھی کوئی اصل کتاب محفوظ رہی ہے،

دور اول کے مترجمین میں ابن طبیبون کا خاندان بہت مشہور ہے، یہ لوگ اندلس کے باشندے تھے اور لیون میں آ کر اقامت پذیر ہو گئے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ ابن طبیبون بہت مشہور فلسفی اور علم نباتات اور علم کیمیا میں ماہر تھا، اس کی ایک تصنیف اس وقت تک موجود ہے جس میں اس نے اس بات سے بحث کی ہے کہ سمندر کا پانی سطح ارضی کو جو کاٹتا پھاڑتا نہیں اس کے کیا اسباب ہیں۔ اس

لے یہ عبرانی ترجمہ نہایت سطحی طور پر کیے گئے ہیں، بعض ترجمے تو اس قسم کے ہیں کہ ان کو ترجمہ کہنا مشکل ہے، عبرانی کے بجائے اصل عربی لفظ اس کثرت سے استعمال کیے گئے ہیں کہ ترجمہ کی شان بالکل جاتی رہی ہے کہیں کہیں عربی لفظ کے مقابل عبرانی الفاظ بے سوچے سمجھے لاکر کر دیئے ہیں، اس سے کچھ بحث نہیں کرے لفظ کا مفہوم بھی اس عبرانی لفظ سے ادا ہوتا ہی نہیں، بلکہ اکثر جگہ اس طرز عمل کی وجہ سے عبرانی ترجمہ غلط ہو گیا ہے، اکثر جگہ تصریفات صریح و مخفی میں عربی کا متبع اس کثرت سے کیا ہے کہ پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ عربی کتاب پڑھ رہا ہے، بعض ترجمے مثلاً تلیخیص کتاب التہافت، تفسیر کتاب التہافت، شرح جہوہیت، اور تہافت التہافت مترجمین نے اپنے نام سے مشہور کر دیئے ہیں، اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انھیں بہت سے اصناف اپنے جانب سے بھی کیے ہیں، اسلوب ترجمہ دوسرے ترجموں سے مختلف ہے، (اخوانہ اندلیان) ۱۱۲۲ء اور ۱۱۲۳ء میں تیسرا جلد دوم صفحہ ۱۳۰

خاندان میں سب سے پہلے شمول ابن طیبون نے آرا و حکماء نام ایک کتاب تصنیف کی جو لفظ بلفظ ابن رشد سے ماخوذ تھی، یہی کتاب ہی جس نے عبرانی میں ابن رشد کے ترجمہ کا سنگ بنیاد رکھا، چونکہ اس وقت تک عبرانی میں پوری پوری کتابوں کے ترجمے موجود نہ تھے اسلئے یہودیوں میں اس کو قبول عام حاصل ہوا، لیکن جب پوری پوری کتابیں عبرانی میں ترجمہ ہو گئیں تو اس وقت یہ کتاب نگاہوں سے گر گئی، اسی دور میں ایک اور کتاب کا بھی شہرہ تھا جس کا نام "طلب الحکمة" ہی، یہ طلیطلہ کے ایک کاہن یحییٰ بن سلامہ کی تصنیف تھی، یحییٰ بن سلامہ فریڈریک ثانی کے دربار میں عربی کتابوں کے ترجمہ پر مامور تھا، ۱۲۷۴ء اس کا سن تصنیف ہے۔

شمویل کے بعد موسیٰ بن طیبون بہت مشہور ہوا، یہ مستقل تصنیف کے بجائے پورے پورے ترجمے کرتا تھا اس نے عبرانی میں طبیعیات کی اکثر کتابیں ترجمہ کر ڈالیں، موسیٰ کے ہم عصر دو مترجم اور تھے جن کے نام علی الترتیب ابن یوسف بن فاخورا، اور جرس بن سلیمان بن، اولین سے اول الذکر اسپین کا باشندہ ۱۲۷۶ء میں اس کی ولادت ہوئی، یہ پورے پورے ترجموں کے بجائے شمول کی طرح اپنی تصنیفات میں ابن رشد کے حوالے کثرت سے دیتا تھا، لیکن ثانی الذکر نے جو شمول طیبونی کا خویش بھی تھا عبرانی ترجمے کثرت سے کیے، اس کی ایک کتاب "باب البختہ" بہت مشہور ہے،

خاندان طیبون کے علاوہ فریڈریک کے دربار میں جو یہودی علماء ترجمہ پر مامور تھے اولین پرائوس کا

سلا ایسویل لائبریری پیرس کی فہرست کتب قدیمہ سے یہ چہ چلتا ہو کہ طیبونوں کے خاندان میں پہلا مترجم یحییٰ بن سعید تھا جس نے ابن رشد کی شرح کتب طبیعیہ اور مقالہ فی الروح اور مقالہ فی المائیات کا ترجمہ کیا تھا، چنانچہ فہرست میں اولین کے ناموں کے مقابل خاتمہ مصنف میں یحییٰ ہی کا نام مذکور ہے، لیکن ینان کے خیال میں یہ ترجمہ یحییٰ کے بہت بعد کے ہیں، یحییٰ کے زمانہ میں یعنی بائیسویں صدی عیسوی میں عبرانی میں ابن رشد کی کتابوں کے ترجمہ کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی، ایک اور مشہور مترجم ڈیٹن کی تحقیق میں کتاب طبیعیات کا مترجم ہونے کا شمول تھا، لیکن ینان کے نزدیک ڈیٹن کی تحقیق صحیح نہیں ہے، چنانچہ جو کہ ینان کی زیادہ تر تصانیف کا کوئی نہ بہت بعد کا مصنف اسلئے میں ینان ہی کی تصانیف کو

ایک یہودی یعقوب بن ابی مریم بن ابی شمشون بہت نامور مترجم تھا، اس نے فریڈریک کے حکم کے بموجب ۱۲۳۳ء میں ابن رشد کی بہت سی کتابوں کے ترجمے کیے، چنانچہ ایک ترجمہ کے خاتمہ میں وہ بادشاہ کی بڑی تعریف کرتا، اور اپنا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ شاید مسیح کا نزول اسی کے عہد حکومت میں ہوگا، یعقوب کے جانب ابن رشد کی حسب ذیل کتابوں کے ترجمے منسوب ہیں، شرح منطقیات (جو ۱۲۳۶ء نیپلز میں تمام ہوئی) تلخیص منطق، اور تلخیص سطر (جو ۱۲۳۸ء میں نیپلز میں تمام ہوئی)

ان مترجمین کے علاوہ ۱۲۵۹ء میں سلیمان بن یوسف (جو غرناطہ کا باشندہ اور سیزریس میں مقیم تھا) نے مقالۃ فی السماء والاعمال کا ترجمہ شائع کیا، ۱۲۸۴ء میں زکریا بن اسحق نے شرح کتاب الطبیعات، شرح کتاب بعد الطبیعات، اور شرح کتاب السماء والاعمال کے اور یعقوب بن مشیر نے ۱۲۹۵ء میں تلخیص منطق اور ۱۳۰۵ء کتاب الحیوانات کے ترجمے شائع کیے،

چودھویں صدی سے عبرانی تراجم کے دور ثانی کا آغاز ہوتا ہے، قرون متوسطہ میں پرانے ترجمہ کو استعمال کرنے کے بجائے کسی کتاب کا نئے سرے سے دوبارہ ترجمہ کر ڈالنا زیادہ آسان خیال کیا جاتا تھا، اس بنا پر نئے ترجموں کا سلسلہ برابر جاری رہتا تھا، اس دور کے ترجمے دو راویوں کے تراجم سے سلاست و روانی اور وضاحت میں زیادہ ممتاز تھے، کالونیم بن کالونیم بن میراس عہد کا پہلا مشہور مترجم ہے، یہ آرس میں ۱۲۰۸ء میں پیدا ہوا، ۱۲۱۶ء میں اس نے پہلے پہل کتاب الطوبیقا، کتاب السفسطیقا، اور اناطولیکا الثانیۃ کے ترجمے شائع کیے، اس سے پیشتر یہ کتابیں عبرانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں، تین برس بعد ۱۳۱۶ء میں اس نے کتاب مابعد الطبیعات، کتاب الطبیعات، مقالۃ فی السماء والاعمال، مقالۃ فی الکون والفساد اور مقالۃ فی المائیات، کا ترجمہ کیا، یہ شخص لاطینی زبان سے بھی خوب واقف تھا، چنانچہ ۱۳۲۵ء میں اس نے لاطینی میں کتاب تہافت التہافت کا بھی ترجمہ کیا، اسی کا ہم نام کالونیم بن داؤد ایک اور مترجم تھا جس نے

تہافت التہافت کا عبرانی متن ترجمہ کیا، ابی شمویل بن یحییٰ اور تیموڈور نامی دو مترجم اور اسی عہد میں مشہور ہوئے جن میں سے اول الذکر نے سلسلہ میں کتاب الاخلاق اور شرح جمہوریت کے اور ثانی الذکر نے سلسلہ میں کتاب الطوبیقا، کتاب الخطایہ، اور کتاب الاخلاق کے ترجمے دوبارہ شائع کیے،

ان مترجمین کے علاوہ ابن اسحق، یحییٰ بن میمون، موسیٰ بن طابورا، موسیٰ بن سلیمان، یحییٰ بن یعقوب، سلیمان بن موسیٰ الغوری، اس عہد کے مشہور مترجمین ہیں جنہوں نے ابن رشد کی تقریباً فلسفہ کی تمام کتابیں عبرانی میں ترجمہ کر ڈالیں،

غرض چودھویں صدی کے اواخر تک ابن رشد کا فلسفہ تمام یہودیوں میں پھیل گیا، اسی زمانہ میں ایک مشہور فلسفی لادوی بن جبرسن نامی پیدا ہوا جو یورپ میں لیون افریقی کے نام سے مشہور ہے، اس نے ابن رشد کے فلسفہ کی وہی خدمت کی جو اس سے قبل غوہ ابن رشد ارسطو کے فلسفہ کی کر چکا تھا، یعنی ابن رشد کی تصنیفات کی شرح کی اور ادون کے خلاصے لکھے، چنانچہ ایک زمانہ میں اس کے خلاصے اس قدر مقبول ہوئے کہ ان خلاصوں سے الگ ابن رشد کی اصل تصنیفات کل سے دستیاب ہوتی تھیں، یہ فیلسوف موسیٰ بن میمون سے بھی زیادہ آزاد خیال تھا، مادہ کے قدیم ہونے کا قائل تھا، تخلیق کا انکار کرتا تھا، اور نبوت کے نسبت اس کا یہ عقائد تھا کہ وہ انسانی قوتوں میں سے ایک قوت کا نام ہے،

لیون بن جبرسن کے عہد میں ابن رشد اس قدر مشہور ہو گیا تھا کہ کم از کم یہودیوں میں ارسطو کو بھی لوگ بھول گئے تھے اور ارسطو کے بجائے ابن رشد کی تصنیفات کی شرحیں اور خلاصے کثرت سے لکھے جاتے تھے چنانچہ موسیٰ نابونی نے اسی عہد میں ابن رشد کی تمام تصنیفات کی شرح اور خلاصے کیے جو یہودیوں میں ایک عرصہ تک مقبول رہے،

فلسفہ عقلیت کی اس اتحاد آمیز تحریک سے مذہبی طبقہ اب تک بالکل الگ تھا، لیکن چودھویں صدی کے آخرین ایک فیلسوف اہرن بن الیاس پیدا ہوا جو یہودی فلاسفہ کی طرح نہایت آزاد خیال تھا، اس نے

”شجر الحیاء“ ایک کتاب لکھی جو جس میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل تسلیم کر لیا ہے، ان یہودی حکماء میں سے ہے۔
آخر شخص ایلاس دیجو تھا جو پیڈو ایونیورسٹی میں پروفیسر تھا، اوس نے بھی ابن رشد کی کتابوں کے کئی خلاصے
لکھے، ایلاس کے بعد سے یہودی فلسفہ پیڈو ایونیورسٹی کے فلسفہ مدرسہ میں ضم ہو گیا، چنانچہ اس کے بعد جو
یہودی فیلسوف پیدا ہوئے اُن کا شمار مدرسین کے زمرہ میں ہوتا ہے،

سولہویں صدی عیسوی میں یہود کے مذہبی علماء نے یہ دیکھ کر فلسفہ مذہب کو تباہ کیے دیتا ہے بڑے
زور سے فلسفہ کی مخالفت کی، چنانچہ یوسف البوا، ابراہیم بدیاغوا، اور اسحق ابراہیل کی سرکردگی میں متکلمین کا
ایک گروہ پیدا ہوا جس نے فلسفہ کے مقابل میں عقلی دلائل سے مذہب کی حمایت کی، اور ابی موسیٰ المشینو نے
۳۳۵ھ میں امام غزالی کی کتاب تمہافت الفلاسفہ شائع کی جس سے ابن رشد کی مخالفت کا اظہار مقصود تھا
اس مذہبی تحریک کے علاوہ بعض اسباب کی بنا پر اس عہد میں افلاطون کا فلسفہ ارسطو کے فلسفہ کی جگہ لینے
لگا تھا، چونکہ افلاطون کے فلسفہ کو یہودیوں کے قدیم فلسفہ قبائلی سے زیادہ مشابہت تھی اسلئے یہودیوں میں اس
فلسفہ کے رواج کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن رشد کا زور کم ہونے لگا تا آنکہ آخر میں اسپینوزا نے جو زمانہ حال کے فلاسفہ
میں شمار کیا جاتا ہے یہودیوں کے قدیم فلسفہ اور کاتھولک فلاسفی (ڈیکارٹ کے فلسفہ) کو غلط کر کے ایک جدید
فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا، اسپینوزا یہودیوں کا آخری فلسفی تھا، اس کے بعد جو فلاسفہ پیدا ہوئے اُن کا شمار
بلا متیاز مذہب زمانہ حال کے فلاسفہ میں ہے، جن کے اصول قدیم فلسفہ سے بالکل مختلف ہیں،



باب دوم

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(۱) عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات - اڑھتہ متوسطہ میں اہل یورپ کا عقلی علمی انحطاط، اندس کے عربوں کی علمی تفصیل، صلیبی لڑائیاں اور ادن کے نتائج، یورپ میں عربی اثر کی اشاعت کے اسباب، پوپ جبربرٹ اور اندس میں اوس کی تحصیل علم کا حال، فرانس کے تعلیم یافتہ یہودی، یورپ کے باشندوں پر ادن کا اثر اور اس کے اسباب، یہودیوں کے کالج اور یونیورسٹیاں، دور اول کے مترجمین، طلیطلہ کا دہرہ ترجمہ، فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی، اوس کی آراؤنڈی اور بدعتیگی، عربی علوم و فنون اور ادن کی اشاعت کی جانب اوس کا فطری میلان، عرب علماء سے اوس کے تعلقات، ابن بعین اور مسائل صغلیہ کی تصنیف، ابن رشد کے اگلے مترجمین، میکال اسکات اور ہرمن ایلامنڈ بھی تصنیفات کے ترجمے،

(۲) اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ، اسکولاسٹک فلاسفی کی وجہ تسمیہ، اوس کی اہمیت، جان ارنجیڈ اور اوس کا فلسفہ، اموری اور ڈوبوڈ، ابن رشد کے ابتدائی عہد شہرت کے متعلق مستشرقین کے خیالات اور ادن پر فقہ، صلیبی تحقیق، مذہب خارجیت و اسمیت میں ابن رشد کا اثر، فرانسسکن فرقہ، الگوزیلرہس اور جان ویلر وشل، راجر بکین اور اوس کی سوختمری

اس کے بعض فلسفیانہ خیالات، ابن رشد کی نسبت اس کا ماہانہ اظہار خیال، وٹس اسکوش، پیرس
یونیورسٹی، سارلون اور پیرس یونیورسٹی کے باہمی مشاجرات،

(۳) پیڈوا یونیورسٹی - پیڈوا یونیورسٹی کے خصوصیات، بطرس و ابانوسین ڈی جانڈان

فرااربانو، پیڈوا کے دیگر پیروان ابن رشد، ابن رشد کے نئے ترجموں کا دور، پیڈوا میں ابن رشد

کی شہرت کا دور آخر، زراہیلا اور کرمیونی، کاسپلین اور وینیسیائی کے بعد کے فلسفہ کے متعلق بعض

مؤرخین کی رائے اور اس پر نقد،

(۱)

عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات

کتاب کے ابتدائی حصہ میں یہ معلوم ہو چکا ہو کہ ابن رشد کے ساتھ اس کے ہم مذہبوں نے کیا سلوک
کیا تھا، حاسدون نے اس کے خلاف کتنی گہری سازش پیدا کی تھی اور اس سازش کی بدولت اس کو کیا کیا
مصیبتیں جھیلنا پڑی تھیں، لیکن اب اس داستان کا سلسلہ یہاں تک پہنچتا ہو کہ اس کی موت کے بعد
یورپ میں اس کی کتنی قدر ہوئی اور اس کی تصنیفات نے یورپ کی دماغی حالت میں کتنا بڑا انقلاب
پیدا کیا، یہ ایک بہت بڑی داستان ہو جو دلچسپ تاریخی و اصلاحی مواد کے علاوہ اپنے اندر اعتبار و حجت کے
بیش بہا ذخائر غنی رکھتی ہو، اس داستان سے ایک طرف تو اس سوسائٹی کی دماغی حالت کا اندازہ ہوتا ہے
جو ایک عرصہ تک منازل ترقی طے کرنے کے بعد انحطاط اور عقلی جمود کے تنگ و تاریک غاروں میں
گرتی جاتی ہو، اس کے تمام قوائے دماغی شل ہو گئے ہین، اس کے افراد کی دماغی حالت پست ہو گئی ہے،
مگر چونکہ شباب کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہوا ہوا اس لیے بعض افراد کی قوت عزیمت اور قوت اجتہاد

ذریعہ اس کی دماغی قوتیں ابھرنے اور جست کرنے کی کوششیں کرتی ہیں، لیکن سوسائٹی اپنی پست دماغی اور کورانہ تعصب کی وجہ سے اس حالت پر پہنچتی ہے کہ ان زیر خاک چنگا ریوں کو ہوا دیکر نہ تو شعلوں میں الہاب پیدا کر سکتی ہے اور نہ ان شعلوں کی دہی دہی روشنی سے جلب ضیاء کر سکتی ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ نفعی طاقتیں بھی جو اب دسے بیٹھتی ہیں چھٹی صدی ہجری میں بعینہ ہی حالت مسلمانوں پر طاری تھی اور ان کے لباس کُنن کے تار ایک ایک کر کے الگ ہو رہے تھے، اور ان کی پست دماغی اس حد تک پہنچ چکی تھی کہ امام غزالی یا ابن رشد کی اصلاحی تصنیفات وہ علانیہ نفرت و اعراض کرنے لگے تھے، لیکن دوسری طرف ایک اور سوسائٹی کا مرتعہ پیش نظر ہوتا ہے جس کی پست دماغی اور سطح خلاتی اگر انتہائے زوال کو پہنچ چکی ہے تاہم اس کے سینے کسب و کمال اور طیب منافع کی تمناؤں سے معمور ہیں، اور کسب و عمل کی خواہش اس کے تاج فضیلت کا طرہ نبی ہوئی ہے، یہ قوم اُٹھتی ہے تعصب و تقلید کے لباس کُنن کو اتار دیتی ہے، اور دوسری قوموں کے خزانہ فضیلت کو بٹور کر اس میں سے جو اہر ریزے تلاش کرنے لگتی ہے، ازمنہ متوسطہ میں جبکہ مسلمانوں کا آفتاب ترقی نصف النہار پر پہنچ چکا تھا تمام یورپ میں گھٹاؤپ اندھیرا اچھایا ہوا تھا، روم کی جہالت آمیز بت پرستی نے مذہب عیسوی کی قلب ماہیت کر دی تھی اور مسیحیت کی جہالت نے فلسفہ کو بھی تباہ کر ڈالا تھا، متکلمین مذہب عیسوی نے جو کسی قدر فلسفہ سے بھی واقف تھے سب سے بڑی ستم ظریفی یہ کہ اپنے غلط دعویٰ کے اثبات میں فلسفہ سے دلائل پیش کرنے لگے، شہنشاہ قیودوسیس کے زمانہ میں مصر کا عظیم الشان بطلموسی کتب خانہ "سروپین" ایک مذہبی بوہ میں تباہ ہو گیا تھا، باقیہ جو مصر میں یونانی فلسفہ کی آخری معلم تھی اسکندریہ کے شہسپ سائرل کے فرمان کے بموجب محض اس بنا پر قتل کی گئی کہ عیسائیت کے مقابلہ میں وہ ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت کرتی تھی، اس ہولناک واقعہ کے بعد سے کچھ آپ سے آپ اور کچھ جاہل پادریوں کی متعصبانہ کارروائیوں کی بدولت فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، مصر میں ۱۸۷۶ء میں یہ اعلان کر دیا گیا کہ جو شخص فلسفہ کی تعلیم میں مشغول پایا جائیگا اس کو سخت سزا دی جائیگی،

ایتھن میں بھی شہنشاہ جیٹسین کے فرمان کے بموجب فلسفہ کے تمام مدارس بند کر دیئے گئے،

غرض تمام یورپ جہالت کی وبائے عام میں مبتلا تھا، انسانوں کی ایک کثیر تعداد جہالت کے

ہاتھوں دم توڑ رہی تھی اور انسان کا ضمیر مردہ ہو گیا تھا، وہ سمان کیسا درونک ہوتا ہے جب جہالت اور

بے عقلی انسان کے عقیدہ اور کائنات پر جو خوارانہ حملہ کرتے ہیں جس سے صداقت و حق کا خون پانی کی طرح

بہ جاتا ہے، یورپ کا یہ آسمان تھا اور یہ زمین، اس حالت میں اگر کوئی قوم صداقت کی علمبردار تھی تو وہ

عربوں کی قوم تھی، یورپ کے مغربی حصہ میں سلسلہ کوہ پریمیز جہالت اور علم کے درمیان ایک قدرتی حائل

کا کام دے رہا تھا، اس کے ایک جانب علم و فن کی مشعلیں روشن تھیں اور دوسری جانب جہالت کی تاریکی

محیط تھی، قرطبہ، غرناطہ، اشبیلیہ کی یونیورسٹیاں جو اندلس کے اسلامی دارالعلوم تھیں واقع تھیں براعظم

یورپ کے طلبہ کے لیے کھلی ہوئی تھیں، جہاں سے طلبہ جو حق و فیضیاب ہو کر اپنے اپنے گھروں کو واپس

جاتے اور اندلسی عربوں کی دماغی اور تمدنی فیضیت کا چرچا اپنے ہم مذہبوں میں کرتے تھے، یہ ولادت ابن رشد

کے بہت پیشتر کا واقعہ ہے کہ عربی فلسفہ یورپ کے باشندوں میں چپکے چپکے گھر گھر پکھلتا تھا،

یورپ جس زمانہ میں مسلمانوں سے صلیبی لڑائیوں لڑ رہا تھا اس وقت مسلمانوں کی نسبت یورپ کے

عجیب عجیب خیالات تھے، پہلے مسلمانوں کی نسبت یورپ کا خیال تھا کہ مسلمان نہایت خونخوار اور سیرج

ہوتے ہیں، لیکن ان لڑائیوں کے دوران میں مسلمانوں سے یورپ کے جتنے جتنے تعلقات بڑھتے جاتے تھے

اسی قدر یورپ کی نادانیت اور جہالت کا پردہ چاک ہوتا جاتا تھا، چنانچہ جب اسلامی ممالک میں یورپ کا

گزر ہوا اور یہاں کے باشندوں سے ان کے تمدنی تعلقات قائم ہوئے تو مسلمانوں کی علمی اور تمدنی ترقیاں

دیکھ کر اہل یورپ کی آنکھیں کھل گئیں اور ان کو نظر آیا کہ جس قوم کے خلاف میں یہ مذہبی قوت صرف کجا رہی

اوس کے مقابلہ سے عہدہ برآ ہونا قطعاً و ثوراً ہے، اسلئے اپنے ملک میں واپس ہو کر انھوں نے مسلمانوں کے

خوان کرم سے زلہ ربانی شروع کر دی،

اسلامی علوم و فنون نے عیسائی دنیا پر دو طرف سے حملے کیے، یعنی ایک طرف تو اسپین سے براہِ جنوبی
فرانس، اونھون نے اٹلی کے شمال میں پہنچ کر راستہ میں بہت سے عقائد کو بدل ڈالا اور دوسری طرف
مسیحی سے روانہ ہو کر شہنشاہ فریڈریک ثانی کی حمایت میں وہ نیلیر ہوتے ہوئے جنوبی اٹلی میں جا پہنچے،
اس زمانہ کا ایک مشہور شخص پٹر الملعب بہ مقدس جو خود بھی ایک عرصہ تک قرطبہ میں رہ کر تعلیم
حاصل کر چکا تھا اور عربی زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ بات چیت کرتا تھا بیان کرتا ہے کہ میں نے
اندلس میں بعض علماء کو دیکھا جو فنِ ہیئت کی تحصیل کے لیے جزائرِ برطانیہ سے آئے تھے،

اس عہد کے اون مشاہیر میں جو عربوں کے فضل و کمال کے خوشہ چین تھے پاپائے جبروت بہت مشہور
شخص گذرا ہو، بارسلونا (واقعہ اندلس) کے ایک امیر کی ترغیب سے اس کو اندلس جانے کا خیال پیدا ہوا
اور وہاں رہ کر اس نے ریاضی، طبیعیات اور فنِ ہیئت کی تحصیل کی، وہ زبانِ دانوں کی طرح عربی میں بات
کرتا تھا، قرطبہ سے واپس آ کر اس نے سمیں میں ایک اسکول کا سنگ بنیاد رکھا جس میں وہ اپنے جاہل
ابنائے ملک کو منطق، موسیقی اور ہیئت کی تعلیم دیا کرتا تھا، ایک زمانہ میں وہ ہمیں کا آرج بشپ ہو گیا تھا،
اور جب پوپ گریگوری پنجم کا انتقال ہوا تو اس کی وصیت کے بموجب وہ پوپ منتخب ہو گیا، یہ انتخاب گویورپ
کی علمی اور تمدنی اصلاح کے لیے کچھ زیادہ مفید ثابت نہیں ہوا تاہم اسپین میں عربوں کی موجودگی کے بدولت
اہل یورپ کے خیالات میں برابر انقلاب ہو رہا تھا اور اسپین کی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتوں کی تعداد
اس تیزی سے بڑھتی چلی جاتی تھی کہ یورپ کے جاہل پادری اس کی روک تھام سے عاجز تھے،

ان آزاد خیال تعلیم یافتوں کے علاوہ فرانس اور اس کے آس پاس کے ملکوں میں یہودی علماء بھی
کثرت سے آباد تھے جو عربی لٹریچر کی اشاعت میں خاطر خواہ حصہ لے رہے تھے، یہودی اس عہد کی سوسائٹی
کے جزوِ لاینفک تھے، یہ لوگ اسپین جا کر فنِ طب کی تکمیل کرتے تھے اور وہاں سے واپس آ کر بھوپٹر شاہان

یورپ کی ڈیوڑھیوں پر پیشہ طبابت کے سلسلہ میں ملازمت کرتے تھے، یورپ میں جبکہ خواندہ اشخاص کی قلت تھی ان یہودیوں کی اس بنیاد پر اور زیادہ مانگ ہوتی تھی کہ ان سے بڑھکر اس عہد میں کوئی حسابدان نہ تھا، یہ لوگ نہایت ہوشیار مباحث ہوتے تھے اس واسطے عموماً شاہان یورپ کا خزانہ انھیں کے سپرد رہتا تھا اور چونکہ دنیا میں یہودی اچھا بیوپار کرتے تھے اسلئے اکثر یہی لوگ خزانہ کے صدر اکاؤنٹ مقرر کیے جاتے تھے، یہودی ساری دنیا سے نامہ و پیام رکھتے تھے، اور روئے زمین کے چہ چہ سے واقف تھے، تاجر اور متمول ہونے کی وجہ سے ہر شخص کو ان کی احتیاج تھی، لین دین اور حلب مال کے معاملات سے اچھی طرح آگاہ تھے، سب سے بڑھکر کہ یورپ کی ساری تجارت انھیں کے ہاتھوں میں تھی، ان تمام باتوں کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سارے یورپ میں ان کی قدر کی جاتی تھی اور یہ چمکے چمکے یورپ کے جاہل باشندوں کا اپنا علمی اور تمدنی اقتدار قائم کرتے جاتے تھے،

ان لوگوں نے سسلی اور خود یورپ کے دارالصدر ملک اٹلی میں بمقام سلرنو، ٹارنٹم، اور باری اسکول اور کالج بھی قائم کر رکھے تھے جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم دی جاتی تھی، چنانچہ سلرنو کے بڑے کالج میں عربی، یونانی اور عبرانی کے استاد پہلو بہ پہلو ان تین مختلف زبانوں کے درس دیتے تھے، اس کے علاوہ مانٹ پلیر میں بھی یہودیوں کی ایک یونیورسٹی قائم تھی جو فرانس کے راستہ سے علوم و فنون کی اشاعت کر رہی تھی اور تو اور خود روم میں متعدد یہودی اطباء نے طب کھول رکھے تھے اور ایک مشہور یہودی طبیب ابی اسحق یوب بونیفیش شہم کے دربار میں ملازم تھا،

یہ یہودی علماء عربی فلسفہ کو عبرانی زبان میں پہلے ہی منتقل کر چکے تھے اب ان کے دیکھا دیکھی عیسائیوں کو بھی شوق پیدا ہوا، چنانچہ پہلا شخص جس نے عربی سے لاطینی میں کتابوں کا ترجمہ کیا کاسینو کا پادری قسطنطین لئیر تھا، اس نے تمام مشرق کی سیاحت کی تھی، اور ایک عرصہ تک اسپین میں بھی مقیم رہا تھا

مشہور ہے کہ وہ عبرانی شاہی، کالدسی، سنسکرت، یونانی اور لاطینی زبانوں کا ماہر تھا، مشرق کی سیاحت سے واپس آکر اس نے اپنی بقیہ زندگی مشرقی علوم و فنون کے ترجمہ و اشاعت کے نذر کر دی، اسی عہد میں دانیال مارے جزائر برطانیہ سے بغرض مکمل تعلیم اندس آیا اور طلیطلہ میں ایک عرصہ تک رہ کر ریاضی کی مکمل کی چنانچہ واپسی کے بعد اس نے لاطینی میں ریاضی پر دو کتابیں تصنیف کیں، انگلستان کے بادشاہ ہنری اول کے عہد میں انگلستان کے ایک پادری ایڈرلاڈ نے طبیعیات و ریاضی کی مکمل کے لیے اندس کا سفر کیا اور وہاں سے واپس آکر عربی سے بہت سی یونانی تصنیفات کا ترجمہ کیا،

ان شخصی کوششوں کے علاوہ بعض مقامات پر ترجمہ کے باقاعدہ محکمے بھی قائم تھے جن کے ارکان یہودی اور مسلمان علماء ہوتے تھے اور سب کا افسر کوئی مشہور پادری مقرر کیا جاتا تھا، جو زبان کی حیثیت ترجموں کی جانچ کرتا تھا، ترجمے اکثر ان محکموں کے افسر اعلیٰ کے ناموں سے اور کبھی کبھی کسی یہودی رکن کے نام سے شائع ہوتے تھے، چنانچہ اس قسم کا سب سے پہلا محکمہ طلیطلہ کے لارڈ بشپ ڈرمیورڈ نے ۱۱۳۳ء میں قائم کیا، اس محکمہ کے ارکان وہ یہودی علماء تھے جو عربی زبان و فلسفہ سے واقف تھے، ان میں سے زیادہ ممتاز یوحنا تھا جو ایشیلیہ کا رہنے والا تھا، اس محکمہ کا افسر گوندسالفی مقرر ہوا، اس محکمہ نے ابن سینا کی بہت سی کتابیں ترجمہ کیں کچھ زمانہ کے بعد وہی کریبون، اور الفوڈی مولائی نے فارابی اور کندی کی بعض تصانیف کے ترجمے شائع کیے،

بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں عموماً اصل عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا جاتا تھا، لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب یہودیوں نے عربی خزائن سے عبرانی زبان کو مال کر لیا تو اس وقت سے عبرانی زبان کے ترجمے کیے جانے لگے، چودھویں صدی میں ابن سینا اور زیادہ تر ابن رشد کا ترجمہ کیا گیا اور پندرہویں صدی عیسوی کو گویا ابن رشد کے عروج کا نصف النہار تھی، اس عہد کے مصنفین کا یہ بھی دستور تھا کہ عربی فلاسفہ کے

اقتباسات جو پیش کرتے تھے وہ دوسروں سے نقل کر لیتے تھے، اس کی پروا نہیں کی جاتی تھی کہ اقتباسات خود اصل مصنفین کے کلام سے پیش کیے جائیں۔

فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی کے عہد سے عربی کتابوں کا ترجمہ نہایت تیزی سے شروع ہوا، یہ بادشاہ علم پرور اور فلسفہ عرب کا مداح تھا، اس کی ابتدائی زندگی سسلی میں بسر ہوئی تھی، جہاں عرب علما سے ہر وقت اس کی صحبت رہتی تھی، یہیں اس کو عربی رسم و رواج سے بھی استفادہ کی پیدائش ہوئی کہ مشرقی بادشاہوں کی طرح اس نے حرم اور خاجہ سرا مقرر کئے، عربی زبان نہایت شستہ بولتا تھا، چرچ سے نہایت بدعقیدہ تھا، چنانچہ کہا کرتا تھا کہ چرچ کا سنگ بنیاد افلاس کی حالت میں رکھا گیا تھا اور اس لئے ابتدا میں مقدس بزرگوں سے مسیحی دنیا کبھی خالی نہ رہتی تھی، لیکن اب کسب مال کی خواہش نے چرچ اور اسکے ارکان کو قلبی نجاست میں مبتلا کر رکھا ہے، اس کی مذہبی حالت یہ تھی کہ علانیہ مذہب عیسوی کا تسخر کرتا تھا، چنانچہ اس کے طرز عمل کی بنا پر عملاً عیسائی اسکو بُرا سمجھتے تھے اور پادریوں نے اس کو دجال کا خطاب دے رکھا تھا، لیونس کی کونسل نے جو پوپ انوسنٹ چہارم کی تحریک پر منعقد ہوئی تھی اس کو عیسائی براہی سے بھی خارج کر دیا تھا،

پوپ نے صلیبی لڑائیوں کے سلسلہ میں جب بیت المقدس پر چھٹا حملہ کیا ہے تو یہ بادشاہ بھی ایک فوج کثیر کے ساتھ اس ملک میں گیا ہوا، لیکن اس شرکت سے اس کی غرض یہ نہ تھی جیسا کہ خود اس نے ایک موقع پر ظاہر کیا ہے، کہ اور صلیبی مجاہدین کی طرح ارض مقدس کو مسلمانوں کے قدم سے پاک کرے، بلکہ اس کی غرض محض یہ تھی کہ مقدس جہاد میں ظاہری حصہ لیکر جاہل سپاہیوں اور اپنے ہم قوموں کو اپنا گرویدہ بنائے، لے ابن رشد، رینان صفحہ ۱۲۱۔ چنانچہ رینان کی رائے ہے کہ ابن باجہ، ابن طفیل، کندی، فارابی، ابن جبرول، قطابن و قدا اور موسیٰ بن یمون کے اقتباسات جو اس دور کی تصنیفات میں جا بجا ملتے ہیں وہ زیادہ تر ابن رشد کی تصنیفات سے نقل کیے گئے ہیں ورنہ کندی اور فارابی سے تیرھویں صدی کے بیشتر بہت کم لوگ واقف تھے،

چنانچہ وہ اس موقع پر بھی مکمل مقدس میں جا کر حضرت عیسیٰ کی مقدس زیارت گاہ کی ہنسی اڑانے سے
نہ چوکتا تھا،

اس حملے کے دوران بن بھی وہ علمی مشاغل سے خالی نہ رہا، مسلمان علماء مسیحی کلیپ میں ہمہ دم متبع
رہتے تھے جن کے ساتھ فلسفیانہ بحث و مباحثہ میں مشغول رہتا تھا اور ریاضی کے مشکل مسائل اور
حل کرتا تھا، سلطان صلاح الدین سے اس کے ذاتی دوستانہ تعلقات تھے، چنانچہ دوران جنگ میں
باہم تحفہ و تحائف کا تبادلہ رہتا تھا،

میدان جنگ سے واپس آکر اس نے علانیہ فلسفہ عرب اور علوم و فنون کی حمایت شروع کی
سہلی میں کتب خانے قائم کیے، ارسطو، بطلمیوس، اور خود ابن رشد کی کتابوں کے ترجموں پر یہودی علماء
مقرر کیا، بمقام پینلز ایک یونیورسٹی کا سنگ بنیاد رکھا، نوے قدیم کالج کی سرپرستی اختیار کی اور دور
دور سے عربی دان فضلا جمع کئے،

طبیبوں کا یہودی خاندان جس نے ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے کیے، میں اسی کے دربار سے وابستہ
یہود بن سلیمان جو عربی میں "طلب الحکیمہ" نام ایک کتاب کا مشہور مصنف ہے، اس کے پاس فریڈریک نے چند
فلسفیانہ سوالات حل کرنے کے لیے بھیجے تھے، یہود بن سلیمان نے نہایت تفصیل سے اپنے جوابات عربی میں مرتب
کیے، چنانچہ یہ کتاب اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں محفوظ ہے، ایک عرب طبیب شعی الدین بھی فریڈریک
کے دربار سے بصدر عزت و احترام وابستہ تھا،

اس عہد کی ایک اور کتاب بھی محفوظ رہی ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عرب فلاسفہ سے فریڈریک کے

تعلقات نہایت گہرے اور خلوص مندانہ تھے، اس کتاب کا نام "مسائل صقلیہ" ہے، اس کا اصل عربی نسخہ

۱۱۹۶ء میں ۱۱۹۶ء میں مشہور ہے کہ ابن رشد کے درخت جگر بھی فریڈریک کے دربار سے وابستہ تھے، حیل ہی دم اس دایت کا رادی

اولیٰ کو، لیکن بنی صقلیہ نے ابن رشد کے بیٹوں کے جھگڑا لکھے ہیں، اس دایت کی باطل تائید میں تھی اور اس بنا پر یہ روایت میرے نزدیک قابل قبول نہیں

اسفورڈ کے مشرقیات کے لکھنے میں محفوظ ہے، مشہور ہے کہ اس کا مصنف خود فریڈریک تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے مصنف اندس کے ایک مشہور صوفی فلسفی ابن سبعین بن ہشامہ بن فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات دنیا کے اسلام کے مشہور ترین فلاسفہ کے پاس حل کرنے کی غرض سے بھیجے تھے، یہ مجموعہ حسب ذیل مسائل پر مشتمل تھا، قدامت عالم، برہان کی وہ کون سی شکل ہے جو ابعد الطبیعیات اور دنیاویات دونوں میں یکساں حل سکے، مقولات کی تعداد اور اون کے رتبہ علمی کے متعلق استفسار، روح کی ماہیت، اور اسی قسم کے چند اور سوالات تھے، جب کہیں سے کوئی خاطر خواہ جواب نہ ملا تو فریڈریک نے اندس کے بادشاہ رشید کے پاس بھی ان کو بھیجا، اس زمانہ میں اندس میں ابن سبعین کی بہت شہرت تھی، ۶۱۴ھ میں بمقام مرسیہ یہ پیدا ہوئے تھے پچیس برس کے سن میں ان کو اس قدر شہرت حاصل ہوئی کہ خود فریڈریک بھی ان کا نادیدہ گرویدہ تھا، چنانچہ رشید کے پاس جب اس نے یہ سوالات بھیجے تو ساتھ ہی یہ بھی خواہش کی کہ ابن سبعین سے ان کے جواب لکھوائے جائیں،

ابن سبعین نے اس خواہش کے مطابق مسائل عقلیہ کے نام سے یہ کتاب مرتب کر کے بادشاہ کے پاس بھیج دی، فریڈریک یہ کتاب دیکھ کر بہت محفوظ ہوا اور ابن سبعین کی خدمت میں ایک گرانقدر عطیہ دیدہ پیش کیا، لیکن ابن سبعین نے اس کے لینے سے انکار کیا، اس کتاب کے متعلق فریڈریک کا یہ بیان ہے کہ ابدیت عالم اور ماہیت روح کے متعلق اس کے جتنے شکوک تھے وہ اس کتاب سے رفع ہو گئے،

ابن سبعین نے اس کتاب میں نہایت آزاد خیالی کے ساتھ تمام شکوک رفع کیے ہیں، نازک بحثوں کے موقع پر وہ بادشاہ سے بالمشافہ گفتگو کرنے کی خواہش ظاہر کرتا ہے اور سادہ یہ استدعا کرتا ہے کہ بعض سوالات کے متعلق چھوڑ دینا چاہیے، چنانچہ اسی قسم کے ایک موقع پر اس نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ہمارے وطن میں ان مباحث پر قلم اٹھانا نہایت خطرہ کا کام ہے، اگر علماء کو یہ خبر ہو جائے کہ میں ان مباحث پر قلم اٹھایا ہے، تو وہ میرے دشمن ہو جائیں گے اور اس وقت اون کی عداوت کے حلوں سے میں محفوظ نہ رہ سکوں گا، نہایت

تعجب کا مقام ہے کہ گواہ شاہ کو ابن سبعین سے ملاقات کا شرف حاصل نہ تھا تاہم ابن سبعین کو حفظ مراتب کا اتنا خیال ہے کہ کہیں اس کا قلم کو لغزش نہیں ہوئی اور اظہار مطلب میں صداقت اتنی ملحوظ رکھتا ہے کہ ایک عیسائی بادشاہ کے روبرو اپنے اہل وطن کے تعصب کی شکایت کرنے میں اس کو کچھ باک نہیں ہوتا۔

فریڈریک اس عام مخالفت کی تاب مقاومت نہ لاسکا جو چاروں طرف اس کے اس رویہ کی بدولت پھیل گئی تھی، چالیس برس تک وہ متواتر حرج سے برسرِ پیکار رہا، لیکن آخر کار اس کو شکست ہوئی اور جب وہ مراہی تو پوپ انوسنٹ نے رسی کے پادریوں کے روبرو تقریر کرتے ہوئے اپنی خوشی کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ آسمان وزمین کے لیے یہ مسرت کی گھڑی ہے، کیونکہ جس طوفان بلا میں اہل جہان بھنس گئے تھے، اوس سے مسیحی دنیا نے آخری مرتبہ نجات حاصل کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کے فنا ہو جانے سے کسی عقیدہ کا فیصلہ نہیں ہو جاتا ہے، پوپ کی یہ مسرت بجا تھی کیونکہ فریڈریک کی موت کے بعد اس کے اعمال صاف پہلے سے زیادہ قبول عام حاصل ہوئے اور عربی فلسفہ یورپ میں نہایت تیزی سے ترقی کرنے لگا،

سب سے پہلا شخص جس نے ابن رشد کی تصنیفات سے مسیحی یورپ کو روشناس کیا وہ میکال اسکات تھا جو طلیطلہ کا رہنے والا تھا اور شہنشاہ فریڈریک ثانی کے درباریوں میں تھا، اس نے سب سے پہلے ۱۲۳۳ء میں شرح کتاب السماء والارض اور شرح مقالہ فی الروح کا ترجمہ کیا، اوں کے علاوہ بعض اور کتابوں کے ترجمے بھی اوس کے جانب منسوب ہیں، مثلاً مقالہ فی الکون والفساد، اور جوہر الکون وغیرہ۔ طلیطلہ کے مختصر زمانہ قیام میں ایک فاضل یہودی کی مدد سے وہ زیادہ تر ابن رشد کے ترجمہ میں مشغول رہا، لیکن بیان ہے کہ اسکات اصل عربی زبان سے بہت کم واقف تھا، اس بنا پر اس کا خیال ہے کہ میکال اسکات ترجمے حقیقت میں خود اوس کی دماغی کوشش کا ثمرہ نہیں ہیں، بلکہ کسی یہودی نے اس کے نام سے شائع کر دیئے ہیں، بہر حال میکال اسکات پہلا شخص ہے جو مسیحی یورپ میں ابن رشد کے مترجم کی حیثیت سے مشہور ہوا۔

اسکاٹ کے بعد ہرمین نے ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت کی، یہ بھی فریڈریک ثانی کے دربار میں
 باوقت درجہ رکھتا تھا، ہرمین نے ارسطو کی ان کتابوں کے جانب زیادہ توجہ کی جو اب تک غیر مشہور رہ گئی تھیں
 یعنی کتاب الخطابہ، کتاب الشعر، کتاب الاخلاق، اور کتاب السياسة، لیکن ان کتابوں کے اصل یونانی نسخے
 چونکہ مفقود تھے اسلئے مجبوراً اس نے کتاب الخطابہ کے بدلے فارابی کی شرح اور کتاب الشعر کے بدلے ابن شہ
 کی تلخیص کا ترجمہ کیا، کتاب الخطابہ کے ترجمہ کے آخرین وہ کتاب ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الاخلاق کی
 تلخیص جو کہ اس کا ترجمہ بھی نہیں کیا ہے،

ہرمین طلیطلہ میں زیادہ قیام پذیر رہتا تھا، چنانچہ کتاب الاخلاق کا ترجمہ طلیطلہ کے سینٹ ٹریٹی میں
 ۱۲۷۰ء میں اور اول الذکر دو ترجمے بمقام طلیطلہ ۱۲۵۷ء میں تمام ہوئے بعض قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے
 کہ طلیطلہ کے بعض مسلمان علماء سے اس کو مدد ملتی تھی، چنانچہ کتاب الخطابہ کے ترجمے میں وہ خود بھی یہ اقرار
 کرتا ہے کہ اس کے ترجموں میں خود اس کی کوشش کو بہت کم دخل ہوتا ہے،

ہرمین کے بعد اس طرٹ عام توجہ شروع ہوئی، یہاں تک کہ تیرھویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے
 ابن رشد کی اہم کتابیں لاطینی زبان میں ترجمہ کر ڈالی گئیں، لیکن ابھی طب کی تصنیفات کا ترجمہ شاید ایک
 مدت کے بعد ہوا ہے، کیونکہ اس عہد کے مشہور طبیبوں میں جرجنگلبرٹ کے کوئی نصف ابن رشد کا نام نہیں
 لیتا اور گلبرٹ بھی ابن رشد کی طب کی تصنیفات سے ناواقفیت کا اظہار کرتا ہے، گلبرٹ نے قلب کے اہم الاعضاء
 اور بیض حیات ہونے کی بحث میں ابن رشد کی رائے اختیار کی ہے، لیکن یہ نظریہ اس قدر مشہور ہے کہ اس موقع پر
 ابن رشد کا نام لینا بیکار ہے،

پہلے پہل ۱۲۸۷ء میں مائٹ پلیر کے ایک طبیب نے شرح ارجوزہ ابن سینا کا ترجمہ کیا، اس کے
 بعد چودھویں صدی عیسوی میں متعدد کتابوں کے ترجمے کئے گئے، لیکن یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی

شہرت کا سنگ بنیاد جس سے رکھا وہ میڈوا یونیورسٹی کا پروفیسر بطرس داباتو تھا،

(۲)

اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن شدکافلسفہ

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کی تاریخ و حقیقت اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ ہے، فلسفہ مدرسہ تقریباً چھ سات صدیوں تک برسرِ اقتدار رہا ہے، یہی شارلمین کے عہد حکومت کے بعد سے نشاۃِ جدیدہ تک یورپ میں جس قدر علمی لٹریچر پیدا ہوا اُس کا نام فلسفہ مدرسہ رکھا گیا ہے، اس بنا پر چند صدیوں یعنی ابن رشد کے دور کو مستثنیٰ کر کے فلسفہ ابن شدک کی اشاعت کی جتنی بھی تاریخ ہے وہ فلسفہ مدرسہ کی تاریخ کے اندر شامل ہے، گویا یہ وہ دور ہے جب یورپ بزرعم خود بحروا و کلیات، و نیات و مابعد الطبیعیات کے لایحل عقدوں کے سلجھانے میں مشغول اور اس بات پر نازان تھا کہ خالص ذہنی قضایائے عامہ کے ذریعہ وہ مذہب فلسفہ کے دقیق مسائل حل کر لیتا ہے،

شارلمین کے عہد حکومت میں جب اہل یورپ کو علم و فن کی اشاعت و تحصیل کا شوق پیدا ہوا تو اُس وقت پرانی درسگاہیں مٹ چکی تھیں، علم و فن کے بجائے مجاہدات و ریاضات کا زور تھا اور درسگاہوں کی جگہ پر بڑی بڑی خانقاہیں تعمیر کرائی جاتی تھیں جس میں دین مسیحی کے جاہل ہادیانِ طریقت بود و باش اختیار کرتے تھے، یہاں علم و فن کے بجائے ٹوٹکوں اور عملیات کا ہنگامہ برپا رہتا تھا اور لوگ جاہل بیرون کی بتائے ہوئے لفظوں کے رٹنے میں اپنی زندگی کاٹ دیا کرتے تھے، شارلمین نے ان خانقاہوں میں جاہل پادریوں کے بجائے پڑھے لکھے پادریوں کو بٹا کر ان کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ وظائف و اداروں میں مشغول رہنے کے بجائے بچوں کی تعلیم و تربیت میں اپنا وقت صرف کیا کریں، اس غرض سے اس نے نئی

خاقاہن تعمیر کرائیں اور ان کے مصارف کے لئے جائیدادیں وقف کیں اور خاقاہوں کے مدرسوں کے لئے
 بیش قرار وظیفے منصب مقرر کیے، اس طرح رفتہ رفتہ یورپ میں علم و فن کی اشاعت ہونے لگی، ابتدا میں انصاف
 تعلیم صرف مذہب و مناظرہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، لیکن عربوں سے علمی تعلقات پیدا ہونے کے بعد خاقاہوں
 کے پادریوں میں ارسطو کی منطق و فلسفہ کے جانب میلان بڑھنے لگا، تا آنکہ کچھ عرصہ میں مذہب اور منطق و فلسفہ سے
 مخلوط ہو کر ایک نیا نظام فلسفہ پیدا ہو گیا جس کا نام خاقاہ نامہ مدرسوں کی مناسبت سے اسکولاسٹک فلاسفی
 (یعنی وہ فلسفہ جو خاقاہوں میں پڑھایا جاتا تھا) پڑ گیا، شارطین کے مرنے کے ساتھ ہی گوارس کی تعلیمی اصلاحیں بھی
 فنا ہو گئیں، تاہم اس ذریعہ سے جو علمی ذوق پیدا ہو چکا تھا وہ رفتہ رفتہ خاقاہ نامہ مدرسوں سے بے نیاز ہوتا گیا
 اور اس عام علمی مذاق کی بدولت پادریوں کا ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا جس نے خاقاہوں میں رہنے والوں کی طرح
 زندگی بسر کرنے اور درس دینے کے بجائے اقل قلیل مشاہیر و پرامیرون شاہزادوں اور متوسط طبقہ کے بچوں کی
 تعلیم و تربیت کا پیشہ اختیار کر لیا،

مسیحیت کے اگلے دور میں جبکہ اسکندریہ میں فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ کی متعدد درسگاہیں فلسفہ اشراقی کے
 درس و اشاعت میں مشغول تھیں، دین عیسوی نے ایک خالص اشراقیانہ قالب اختیار کر لیا تھا، چنانچہ سینٹ
 آگسٹائن نے یونانی فرقہ اسٹوئک کے طرز استدلال، فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی اشراقیت، اور عہد عتیق و جدید
 کے الہامی عقائد کو ملا جلا کر ایک نئے علم کلام کا سنگ بنیاد رکھا جو عیسائیوں میں اس بنا پر زیادہ مقبول ہوا
 کہ یہ نیا آلہ عیسائیوں کے متعدد فرقوں کی باہمی معرکہ آرائیوں اور علمی مناظروں میں بہت کام آتا تھا، یورپ کی
 جہالت کی بدولت ایک مدت تک فلسفہ کی طرح گوارس کی تعلیم بھی بند رہی تاہم علمی حلقوں میں سینٹ آگسٹائن
 اور اوس کی تصنیفات کی قدر اب بھی باقی تھی، چنانچہ ازمنہ متوسطہ میں جب ارسطو کی کتابوں کے بعض لاطینی
 نسخوں اور تورفور یوس کے شرح اور خلاصوں کی یورپ میں اشاعت ہوئی تو اوس وقت سینٹ آگسٹائن کی

علیٰ عظمت کا رنگ آلود نقش جو دلون پر کندہ تھا بجلا ہو کر نئے سرے سے بھرا آیا، یعنی سینٹ آگسٹائن کا یہی علم کلام تھا جو جدید مباحث اور پُر زور استدلال کے ساتھ فلسفہ مدرسیہ کی صورت میں دوبارہ زندہ کیا گیا۔^۱ یہ فلسفہ جیسا کہ اس عہد کے ایک مصنف کا بیان ہے بے بنیاد لفظی مباحث اور دور از کار مضامین شتمل تھا، استدلال کی نامرتبیا و مسلمات اور اصول موضوعہ پر ہوتی تھی، لیکن خود مسلمات عقل کی گرفت سے محفوظ رہتے تھے، معمولی لفظی تعریفوں پر انشائے باہمی امتیاز کا مدار تھا، اور انشیا موجودہ فی الخارج کے باہمی خارجی علاقے کی سرغیر ملحوظ رہتے تھے، بے معنی الفاظ، اصطلاحات اور ضمنی حدود و تعریفات، مجردات عامہ اور مفادِ میم کلیہ، نازک خیالی بحثیں، اور تعویہ و تخیل کے دور از کار خیالی مراتب، یہ گویا اس فلسفہ کی خیالی عمارت کے سر بلک ستون تھے جن میں پر جوش مناظرانہ دلائل سے نقش نگاری کی جاتی تھی، گویا اس عہد کے ایک مشہور مصنف دیوژ کے بقول ان لوگوں نے اس خارجی عالم کی جگہ پر ایک ذہنی عالم تیار کر لیا تھا، جو خود اون کے ذہنون کا پیدا کردہ تھا، یہ اس فلسفہ کی واقعی حقیقت تھی جو ہمارے ہاں کے دور آخر کے متکلمین و حکما کے فلسفہ سے ملتی جلتی ہے، یہاں تک کہ بالکل ہمارے ہاں کے زبان کا علم کلام کی طرح مذہب و فلسفہ باہم اس قدر مخلوط ہو گئے تھے کہ اون کا جدا کرنا ناخن اور گوشت کا جدا کرنا تھا،

اسکو لاسک فلاسفی کے دور اول میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے اون میں راسلین، ایسٹل، پیٹر ایملارڈ ولیم ڈی جمپلکس، بہت مشہور ہوئے، اس عہد میں جبر و قدر اور مفادِ میم کلیہ کے وجود خارجی پر زیادہ بحث ہوتی تھی، چنانچہ اس اگلے ہی دور میں وجود کلیات کے مسئلہ میں ریلزم یا خارجیت اور نامیلزم یا اسمیت کے ناموں سے دو فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے، فلسفہ کی اس سرگرمی کی بدولت جو ایسی نازک بحثوں میں بہت تیزی سے ترقی کر رہی تھی چرچ سے اس کا تصادم ناگزیر تھا، فلسفہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ عقیدہ کو عقل کی بات ماننا چاہیے، لیکن چرچ کا فتویٰ یہ تھا کہ اس کے فرمان کے مقابلہ میں عقل سرموسرتابی

نہیں کر سکتی، انیسلم نے اس مسئلہ میں یہ فیصلہ کیا کہ جو مسائل خالص عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں مثلاً کلیات کے وجود کا مسئلہ تو ان میں چرچ کو یقیناً فلسفہ کی پابندی کرنا چاہیے اور جن مسائل میں مذہب کا بھی تعلق ہو مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ تو ان میں بیشک بحث کرنے کا طریقہ صرف یہی ہو کہ عقل کو مذہب کا پابند بنا دیا جائے، اسکو لاسٹک فلاسفی میں سب سے پہلے مشرقی فلسفہ کا اثر جہاں نظر آتا ہو وہ جان ارچینا کا فلسفہ ہو، جان ارچینا کا زمانہ مشہور ہے، انگلستان کا رہنے والا تھا، اور ارسطو کا اراؤمند نقلہ تھا، ارسطو کا فلسفہ عام طور پر اسکو لاسٹک فلاسفی کا موجد خیال کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کا رکن اول اور مختصر عظیم جان ارچینا تھا جو ان سب سے پیشتر ہوا ہے، یہ پتہ نہیں چلتا کہ جان ارچینا عربی زبان اور لٹریچر سے واقف تھا یا نہیں، بہر حال یہ ضرور ہے کہ اس کے فلسفہ کی بنیاد چند ایسے اصول پر تھی جو کم از کم اوس وقت تک مغربی دنیا کے لیے بالکل اجنبی تھے اور جن کی اشاعت مغرب میں مشرقی ذرائع سے ہوئی ہے، مثلاً وحدت عقل، ابدیت عالم مسئلہ انفصال و انجذاب روح، وغیرہ اس میں شک نہیں کہ اندس کا یہودی فلسفی ابن جبرول بھی اسی عہد کے قریب قریب ان مسائل پر بحث کر چکا تھا، تاہم عربی لٹریچر کے اثر کی وجہ سے ابن جبرول کا شمار بھی مشرقی فلاسفہ میں کیا جاتا ہے، جان ارچینا ایک طرف تو مذہب و عقل میں تطبیق دینے کے اصول کا حامی تھا، دوسری طرف ارسطو سے بے انتہا ارادت رکھتا تھا، اور تیسری طرف مغرب میں وحدت الوجود کے مسلک کا موجد مفسر تھا، وحدت الوجود کا مسلک خالص مشرق کا زائید ہے، جان ارچینا کے پیشتر یہ مسلک مغرب کے لیے بالکل اجنبی تھا اور پھر تعجب یہ ہے کہ بالکل بودھ مذہب کی طرح جان ارچینا کے مسلک وحدت الوجود کی بنیاد بھی وحدت عقل، ابدیت عالم اور مسئلہ انفصال و انجذاب پر تھی، اور تقریباً ہی مسائل میں جن کی اشاعت بعد کو ابن رشد نے بھی کی، بلکہ عربی فلسفہ میں وحدت عقل اور مسئلہ انفصال و انجذاب کا بانی ابن رشد تھا، اپنی کتاب حقیقۃ العالم میں ارچینا اس مسئلہ پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ عالم کے وجود کے پیشتر تمام چیزیں عقل کل میں موجود تھیں جہاں سے کل کل کر اودھون نے الگ الگ تعینات حاصل کئے، لیکن جب یہ تعینات

فنا ہو جائیگے تو اس وقت وہ پھر اسی عقل کل میں جا کر بچائیں گے، جہاں سے وہ پہلے نکلی تھیں،

غرض یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ فلسفہ مدرسیہ اپنے ابتدائی نشوونما ہی کے دور سے مشرقی اثر سے اثر پذیر ہو رہا تھا، واقعہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کا سنگ بنیاد ہی اس وقت رکھا گیا جب اندلسی عربوں کے فلسفیانہ خیالات کے نمونہ تھم مغرب کی خبر سرزمین میں طبعی وسائل کی مدد سے رفتہ رفتہ قوت پاتے جاتے تھے اور ان کی مضبوط بار آور شاخیں اور ڈالیں اودھراؤ دھڑکتی جا رہی تھیں، جان ارچینا کے بعد دسویں صدی عیسوی میں مغربی یورپ کے دو اور فلسفی اموری اور ڈیوڈ ڈی ڈینیٹو مشہور ہوئے، اموری کے نظریات ابن جبرول سے ملتے جلتے ہیں، ڈیوڈ ڈینیٹو نے جو اموری کا شاگرد تھا اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ ہونے والی جو ہر قسم کی شکل و صورت سے معجزہ اس سے کائنات کا ابتدائی نکتون عمل میں آیا ہو، لیکن یہ حقیقت میں مغربی فلسفہ شائبہ کا سنگ بنیاد ہے جو اس وقت مغربی فلاسفہ کے لئے قطعاً اجنبی تھا، غرض جان ارچینا کے فلسفہ وحدت الوجود اموری ڈیوڈ کے غلط فلسفہ شائبہ کے جو اثرات ہم کو اس قدیم عہد میں مغربی یورپ میں نظر آ رہے ہیں اس کی توجیہ بغیر اس کے قطعاً ناممکن ہے کہ ہم ان کو عربی لٹریچر کے اس اثر کی جانب منسوب کریں جو ان دنوں براہ فرانس سارے مغربی یورپ میں پھیلتا چلا جا رہا تھا،

مغرب کے یہ فلاسفہ تقریباً سب ابن رشد سے پہلے گزرے ہیں، اس بنا پر یقینی ہے کہ ان کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص ابن رشد کے فلسفہ کا اثر یورپ میں کب سے نمودار ہوا یعنی اس کی تصنیفات کے ترجموں سے قطع نظر کہ اس کے خاص خاص نظریات کی مقبولیت یورپ میں کب سے شروع ہوئی، مستشرقین یورپ نے اس کے چار جواب دیئے ہیں (۱) سب سے قدیم رائے تو یہ ہے کہ فلسفہ ابن کیمبرج کے ایک اسکول کے نصاب تعلیم میں فروریوس اور ابن رشد کی شروع ارسطو داخل تھیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ ابن رشد کی

شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ پیرے دسویں بولیس نے جو اس عہد کا مشہور واقعہ گکار
 کیمبرج کے نصاب تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے یہ تصریح کی ہے کہ یہاں فلسفہ میں ابن رشد کی شروح ارسطو
 نصاب میں داخل کی گئیں، ایک اور قدیم روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ کیمبرج اور اولیان (واقعہ اٹلی) دونوں
 مقامات پر گیارہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے شروح ارسطو کا درس ہوتا تھا، اس روایت کی نسبت
 جان آف سابرری کے جانب بھی کی گئی ہے، ہمدان دونوں روایتوں کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے،
 لیکن تعجب یہ ہے کہ ایسی غلط سلط رائے قائم کرنے والے مستشرقین کو یہ خیال نہ رہا کہ فلسفہ میں غریب بن شد
 وجود تک تھا،

(۲) دوسری رائے جو مشہور مشرق ایم جو ردین نے اختیار کی ہے یہ ہے کہ ابن رشد کی وفات کے ساتھی
 جو فلسفہ میں واقع ہوئی، یورپ میں اوس کی تصنیفات کی شہرت ہونے لگی تھی، اس خیال کی بنیاد
 کہ پیرس کی کونسل میں جو فلسفہ میں منعقد ہوئی تھی جب اموری اور اوس کے تلمیذ رشید داؤد و ڈینیٹو کی
 تصنیفات نذر آتش کی گئی ہیں تو اوس وقت پوپ کے جانب سے فلسفہ کی اشاعت کے متعلق امتناعی حکم جو
 صادر ہوا تھا اوس کے الفاظ یہ تھے کہ ارسطو کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کی کتابیں مع اوس کے شروح
 وجوہی کے ممنوع الاشاعت قرار دی جاتی ہیں، ظاہر ہے کہ ان شروح وجوہی سے مراد ابن رشد کی
 شروح وجوہی ہیں، کیونکہ یورپ میں اس نام سے صرف انھیں کی شہرت تھی، لیکن یہ بھی محض قیاس فریبی
 گزند لافنی بہت پہلے گندی اور ابن سینا کی تصنیفات کے ترجمے کو لپکا تھا، اس کے علاوہ ماسطیوس اور
 زفریوس کے شروح وجوہی کی بھی یورپ میں بہت پہلے شہرت ہو چکی تھی، اور ابن رشد کی وفات کو
 ۱۲۰۰ء صرف دس برکذ رہے تھے، اتنی قلیل مدت میں ابن رشد کے شروح وجوہی کا شہرت پانا
 کہ کسی عام فرمان میں صراحت سے ان کے نام لینے کی حاجت نہ ہو یہ خاص کر اس دور میں تو قطعی محال ہے
 جب آجکل کے ایسے آسان وسائل اشاعت کا دنیا میں نام تک نہ تھا، اس بنا پر زیادہ تر قرین قیاس

یہ ہر کہ مسئلہء کے اس فرمان میں نامسطیوس، زفریوس، گندی اور ابن سینا کی تصنیفات ممنوع الاشاعت قرار دی گئی ہوئی جن کے لاطینی ترجمے یورپ میں ایک مدت سے اشاعت پذیر ہو چکے تھے،

(۳۱) ایک اور خیال یہ ہر کہ مسئلہء عین یورپ کے جانب سے جو ایک فرمان صادر ہوا تھا، اس میں امور سی اور ڈیوڈ کی تصنیفات کے علاوہ ابن رشد کی بھی تصنیفات کا کٹائیہ ذکر کیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قیاس آفرینی میں یہ خیال بھی ایم جو رڈین کی رائے سے کچھ کم نہیں ہو اور اس بنا پر یہ خیال بھی قطعاً ناقابل قبول ہے، ابن رشد کی شہرت کے متعلق جو اس قدر مبالغہ آمیز خیالات قائم کیے گئے ہیں، ان کی بنا غالباً یہ معلوم ہوتی ہے کہ امور سی اور ڈیوڈ جن کا ذکر عموماً قدیم زمانوں میں آیا ہے، ان کے فلسفیانہ نظریے بالکل نظر میں چن کر ابن رشد سے ملنے جلتے نظر آتے ہیں، سیلئے زمانوں میں ان دونوں کا نام دیکھ کر یہ خیال کیا گیا کہ ان کی کتابوں کے جلانے اور ممنوع الاشاعت قرار دینے سے محض یہ مقصود تھا کہ ابن رشد کو جو ایک عام شہرت حاصل ہو چکی تھی، درپردہ اس کا استیصال کیا جائے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، امور سی اور ڈیوڈ کے فلسفے ابن جبرول سے زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں، باقی ابن رشد کا تو ان کے عہد میں وجود تک نہ تھا، اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عرب فلاسفہ اندلس میں ابن رشد ہی ایک ایسا فلسفی ہے جو عقل کے مسئلہ میں جبرول کے جابجا حوالے پیش کرتا ہے، پس اگر امور سی اور ڈیوڈ کے فلسفہ سے بالواسطہ ابن رشد کی آواز بازگشت آتی ہے تو اس کی وجہ حقیقت میں یہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں خود ابن رشد بھی ابن جبرول کا خوشہ بین تھا۔

(۳۲) حقیقت یہ ہے کہ گویہودیون میں ابن رشد کی وفات ہی کے بعد سے اس کی تصنیفات کی اشاعت ہونے لگی تھی، لیکن سچی یورپ میں اس کی شہرت کی ابتدا ۱۲۳۳ء سے ہوئی جب میکال اسکات اور اس ہمعصر ہرمن نے ابن رشد کی بعض کتابوں کے لاطینی ترجمے شائع کیے ہیں، باقی اس کے پہلے جتنے بھی ہندوستانی فرمان فلسفہ کی اشاعت کے متعلق یورپ کی جانب سے صادر ہوئے ۱۲۳۰ء و ۱۲۱۵ء

لے یہ مشرق ینان کی رائے ہے،

۱۳۲۰ء میں ان کا تعلق ابن رشد کے فلسفہ سے نہ تھا بلکہ ان کا تعلق جان ارچینا، امورسی، ڈیوڈ کے
صونیانہ فلسفہ اور فروریوس، تاسطیوس، کندی، فارابی، ابن سینا کے مشائی فلسفہ سے تھا جن کی تصنیفات
یورپ میں ایک مدت سے شائع تھیں اور فروریوس اور تاسطیوس کے شروع کے خود اصل یونانی نسخے مشرقی
یورپ میں عام طور پر متداول تھے، بات یہ ہے کہ چرچ کو فلسفہ سے قدیمی عداوت تھی، کیونکہ فلسفہ چرچ کے اقتدار
اور تسلط کے مٹانے کی کوشش کرتا تھا، اس بنا پر ابن رشد کی کوئی تخصیص نہیں، چرچ اصل فلسفہ ہی کا دشمن تھا
یورپ میں اس وقت فلسفہ کے جتنے متعدد فرقے موجود تھے، ان میں سب سے پہلے اس جدید فلسفہ

کے نظریات میں ہم کو ابن رشد کا اثر خاص طور پر نمایاں نظر آتا ہے، جس کا نام مذہب خارجیت یا رلیزم تھا،
اس مذہب کے بانیوں کا یہ خیال تھا کہ ہر نوع کے اشخاص جزئیہ کا قوام ایسے ذاتیات سے ہوتا ہے جو تمام
افراد میں بالمشترک پائے جاتے ہیں اور ان مشترک ذاتیات کا اصلی وجود افراد سے الگ اور مستقل بالذات
ہوتا ہے مثلاً انسان کے تمام افراد ایک عام صفت انسانیت میں مشترک ہیں اور خود یہ صفت انسانیت ان
افراد سے الگ پائی جاتی ہے، گویا یہ وہی وحدت عقل کا مسئلہ ہے جو ابن رشد کی خاص ایجاد ہے اور جو آگے چل کر
ایک عرصہ تک یورپ کے فلسفہ میں زیر بحث رہا ہے،

اس مذہب کے خلاف راسلین (متلئے) نے نامیلززم یا اسیٹیت کے نام سے ایک مذہب ایجاد
کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے مشترک کلیات عامہ جو ایک نوع کے تمام افراد میں یکساں پائے جاتے
ہیں ان کا وجود خارج میں ان افراد سے الگ نہیں ہوتا، بلکہ حقیقت میں یہ زبان کی تعبیریں ہیں جو مشترک
اوصاف انسانی کے لیے ذہن نے وضع کی ہیں، راسلین کے بعد ایلارڈ نے جو اس مذہب کا زبردست
دکیل ہوا ہے، مذہب خارجیت کا انہیں دلائل سے ابطال کیا جو بعد کو ابن رشد کے مسلک وحدت عقل
کے خلاف استعمال کی گئیں اور اس طرح گویا ایلارڈ پہلا شخص ہے جس نے ٹامس ایکویناس، جیل
وہی روم اور دیگر مخالفین ابن رشد کے لیے راستہ صاف کیا،

ابن رشد کا اثر سب سے زیادہ فرانسیسکن فرقہ میں نظر آتا ہے، یہ ایک مذہبی جماعت ہے جسکے بانی سینٹ
 فرانسیس نے تیرھویں صدی عیسوی میں پوپ اور چرچ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، سینٹ فرانسیس
 سالہ میں پیدا ہوا، اس کی ولادت کے متعلق عجیب و غریب معجزات و کرامات بیان کیے جاتے ہیں،
 اور اس کی زندگی بھی اس قدر پر اسرار تھی کہ لوگوں کا میلان اس کے جانب روز بروز بڑھتا چلا جاتا تھا،
 چنانچہ ۱۲۱۰ء میں جبکہ سینٹ فرانسیس نہایت کمسن تھا اس کے پیروں کی تعداد پانچ ہزار سے اوپر
 ہو گئی تھی، یہ لوگ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور روپیہ جمع کرنا حرام خیال کرتے تھے، غربا کی تعداد
 ان میں زیادہ تھی جو چرچ کے پیروں کے برعکس مذہب کے اصول رواداری پر سختی سے عامل تھے،
 اور اسی وجہ سے اون میں صوفی مشرب لوگوں کا سا انکسار پیدا ہو گیا تھا، باوجود اس کے چونکہ ان
 لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ سینٹ فرانسیس مسیحیت کی اصلاح کے لیے خدا کی جانب سے مبعوث ہوا ہے،
 اس لیے یہ اپنے پیر کو مسیح کا ہم رتبہ سمجھتے تھے اور پوپ کی روحانی حکومت کے سخت خلاف تھے، چنانچہ چرچ
 کی مخالفت کی بدولت ہزاروں کی تعداد میں یہ لوگ قتل کیے گئے، اس زمانہ میں عربوں کا اثر ترقی پذیر تھا،
 اس لیے یورپ کے آزاد خیال لوگ جو چرچ کے روحانی اقتدار کی مخالفت پر علانیہ کمر بستہ رہتے تھے قدرتا
 عربی اثر کے دامن غایت میں پناہ لینے پر مجبور ہوتے تھے، اس فرقہ کا سنگ بنیاد اربعہ مذہبی اصول پر
 رکھایا تھا اور اس لیے اس کو فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا تاہم آزاد خیالی کی بدولت اون لوگوں کو بھی عربی
 فلسفہ کی جانب متوجہ ہونا پڑا،

الگرندٹ میس اس فرقہ کا پہلا فلسفی ہے، اس کی ولادت بارہویں صدی کے آخر کی ہے، پیرس میں
 تعلیم پائی تھی، ارسطو کی باعد الطبیعیات کی اس نے ایک شرح بھی لکھی ہے، یہ اپنے عہد کا بنیظیر فلسفیان
 اور متکلم تھا اس کی باعد الطبیعیات کی شرح میں عربی فلسفہ کا اثر صنفیہ صنفیہ پر نمایاں ہے، چنانچہ وہ جا بجا

غزالی اور ابن سینا کے اقتباسات خلوص و عقیدت کے رنگ میں نقل کرتا ہے، ابن رشد کے اقتباس بہت کم ہیں اور میں بھی تو دوسروں سے نقل کئے ہیں عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کی بیش بہا تحقیقات کا اوس کی کتاب میں کمینچہ نہیں چلتا، اصولاً طوطا کے ابتدائی خیالات نقل کر دیئے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد کی تصنیفات سے قطعاً بیگانہ تھا،

الگز نڈر کے بعد اوس کے تلمیذ رشید جاندی لاروشل نے فلسفہ میں وہی روش اختیار کی جو اس کے گیارہ روزگار استاد نے اختیار کی تھی، یعنی اس نے علانیہ ابن سیداکا پیروی کا اظہار کیا اور علم النفس پر جو کچھ اس نے لکھا تاثر ابن سینا سے ماخوذ تھا،

فرائسکن فرقہ کا اصلی علی مرکز اسکفورڈ میں تھا جہاں فلسفہ ابن رشد کے جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے، چنانچہ یہ عقیدہ کہ عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جو ہر ہے اسکفورڈ میں عام طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، اس یونیورسٹی سے ابن رشد کے خیال لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے، گویا یہاں فلسفہ مدرسہ میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل ضم ہو گیا تھا،

اسی سلسلہ میں راجر بیکن انگلستان کے فرائسکن فرقہ کا پہلا فلسفی ہے جو علانیہ ابن رشد کے خیالات کو نقل کرتا اور دیگر عرب فلاسفہ پر ابن رشد کو فوقیت دیتا ہے، راجر بیکن ۱۲۱۴ء میں انگلستان میں پیدا ہوا، ابتدائی تعلیم اسکفورڈ یونیورسٹی میں حاصل کی، اس کے بعد پیرس جا کر ڈاکٹر کی ڈگری لی، یہ متعدد علوم و فنون میں ماہر تھا، عربی زبان اس نے از خود حاصل کی تھی اور یونانی سے بھی واقف تھا، اکثر عربی اور یونانی کی کتابیں مطالعہ میں رہتی تھیں، پیرس سے واپس آ کر اس نے راہبانہ زندگی اختیار کی اپنے عہد کے دوران کا فلسفیانہ بحثوں سے بیزار تھا اور نظری اور عملی ریاضیات سے واقفیت کی بدولت طبیعیات کے جانب اس کو زیادہ میلان تھا، اس کی تصنیفات سے پتہ چلتا ہے کہ میکانکس وغیرہ علوم سے بھی

واقفیت رکھتا تھا اور علم کیسیا میں خاص خاص اصول ایجاد کیے تھے لیکن اس کی تمام علمی جدوجہد کا حاصل یہ نکلا کہ اس کے جاہل ابنائے وطن عجیب و غریب طبعی اصول کی واقفیت کی بدولت اس کو جادوگر سمجھنے لگے بلکہ بعض حاسدون نے یہاں تک مشہور کر دیا کہ اپنے وہ علمی آلات کے ذریعہ جنوں اور بھوتوں سے بات چیت کیا کرتا ہو، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، چنانچہ اس الزام میں ہزاروں لاکھوں آدمی پوپ کے زمان کے بموجب جلا ڈالے جا چکے تھے، یہ خبریں جب پوپ تک پہنچیں تو وہ ان سے یہ حکم آیا کہ اسکی فلسفیانہ کتابیں اور علمی آلات روم بھیجے جائیں تاکہ وہ ان یہ امتحان کیا جائے کہ راجر بیکن کے یہ کارنامے کس طرح ظہور میں آتے ہیں، یہ واقعہ ۱۲۷۷ء کا ہو اس وقت یہ شورش کسی وجہ سے دب گئی، مگر ۱۲۷۷ء میں اسکے شعلے نہایت تیزی سے بھڑک اٹھے، فرانسیسکن فرقہ کا ایک مشہور لیڈر جیروم ڈی ایل اس کا دشمن ہو گیا، اور پوپ کو اس چہارم سے اس نے اس مضمون کا ایک زمان حاصل کر لیا کہ راجر بیکن اپنے مخداتہ خیالات اور سخنوں سازمی کی بنا پر قید خانے بھیجا جا جائے، چنانچہ ایک عرصہ تک قید رہا، مگر آخر میں دوستوں کی سفارش کی بدولت اس کو رہائی نصیب ہوئی، ۱۲۹۴ء میں آکسفورڈ میں انتقال کیا،

راجر بیکن کا فلسفہ عربی فلسفہ سے بہت ملتا جلتا ہے، اس زمانہ میں فرانسیسکن اور ڈومینیکن فرقوں کے مابین جن علمی مسائل پر مناظرہ ہوتا تھا اُن میں ایک مسئلہ بھی تھا کہ عقل فعال نفس ناطقہ کا کوئی علیٰ حقہ کمال ہو یا انسان سے الگ مستقل بالذات جو ہر ہر عربوں کے مشائی فلسفہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عقل فعال نہ صرف انسان سے علاحدہ مستقل بالذات جو ہر روحانی ہو بلکہ وہی اصل میں خدا ہے، عرب فلاسفہ عقل فعال کو خدا تو نہیں کہتے، تاہم یونانیوں کی طرح وہ اس کو مستقل بالذات جوہر مانتے ہیں، ڈومینیکن فرقہ عربی فلسفہ کے اثر کو مٹانا چاہتا تھا لیکن فرانسیسکن فرقہ عربی فلسفہ کا حامی تھا، اس بنا پر یہ مسئلہ بھی ان دونوں فرقوں میں زیر بحث تھا، راجر بیکن آکسفورڈ کے دوسرے فلاسفہ کی طرح عربی فلسفہ کی انحرافات کرتا تھا، چنانچہ اس مسئلہ پر

بحث کرتا ہوا لکھتا ہے، ”عقل فعال ایک حیثیت سے خدا ہے اور ایک حیثیت سے فرشتوں میں داخل ہے، وہ انیسویں
لوگ کہتے ہیں کہ عقل فعال خود ہمارے نفس نامطقہ کی ایک حالت کا نام ہے، لیکن یہ خیال میرے نزدیک نہایت
مغل ہے، دوسرے موقع پر لکھتا ہے انسان کا نفس نامطقہ از خود علم حاصل کرنے کے ناقابل ہے جب تک ایزدی
وسائل سے اس پر فیضان نہ ہو لیکن یہ فیضان کس طرح ہوتا ہے عقل فعال کے ذریعہ سے جو انسان اور خدا کے
درمیان ایک واسطہ اور انسان سے الگ ایک مستقل بالذات روحانی جوہر ہے،“

راجہ بیک کی تصنیفات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے بھی اچھی طرح واقف تھا، چنانچہ ابن رشد
نام جہان الیہا پر خلوص عقیدت سے لیتا ہے اور اکثر اس کے خیالات نقل کرتا ہے، ایک موقع پر لکھتا ہے،
”ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے ارسطو کے فلسفہ کو دنیا میں شہرت دی لیکن سب سے بڑا فلسفی ابن رشد ہے جو
ابن سینا سے اکثر اختلاف کرتا ہے، ابن رشد کا فلسفہ ایک عرصہ تک نامقبول رہا، مگر اب دنیا کے تقریباً تمام
فلسفیوں نے اس کو تسلیم کر لیا ہے، وجہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کی صحیح تشریح اسی نے کی ہے، گو اس کے خیالات پر
کبھی کبھی مبنی تنقید کرتا ہوں، مگر اصولاً اس کی اصابت رائے کا معترف ہوں، ایک موقع پر لکھتا ہے ابن سینا
کے بعد ابن رشد نے اگلے فلاسفہ کے خیالات کی بہت تصحیح کی اگرچہ کمین کمین خود اس کے خیالات کی تصحیح و
تکمیل کی بھی ضرورت ہو، تاہم بحیثیت مجموعی اس کی نظر بہت گہری جاتی ہے اور رائے سب سے زیادہ صائب
ہوتی ہے، راجہ بیک ابن رشد کی شرح طبیعیات، شروح مقالہ فی الروح، شرح مقالہ فی السما والارض العالم سے
بہت زیادہ اقتباس نقل کرتا ہے، چونکہ اس کو اپنے عہد کی دوراز کار بحثوں سے نفرت تھی اور اپنے ہم عصروں کے
برعکس ایسی کتابیں زیادہ مطالعہ میں رکھتا تھا جن میں لفظی بحثیں کم اور معلومات زیادہ ہوں، اس لیے وہ جا بجا
اپنے ہم عصروں پر حیرت کا اظہار کرتا ہے، کہ یہ لوگ قدیم طرز کی کتابوں کے چھپے پڑے رہتے ہیں اور نئے آزاد
خیال مصنفوں کی کتابیں کم دیکھتے ہیں جن سے علوم میں اضافہ ہونے کی زیادہ توقع ہے،“

راجرئیکین کے بعد ڈنس اسکوٹس بہت مشہور ہوا، یہ پہلے ابن رشد کے مخالف فلسفی ٹامس اکیوٹاس کا
پیرو تھا، مگر بعد کو اس مسئلہ میں کہ خدا کو انسان کے افعال پر کوئی اختیار نہیں اس کا مخالف ہو گیا اور
اپنا ایک الگ فرقہ بنالیا، چنانچہ اسی وقت سے پیروان ٹامس اور پیروان اسکوٹس کے وہ علمی مناظر
شروع ہو گئے جو اسکولاسک فلاسفی کی تاریخ میں بہت شہرت رکھتے ہیں،

ڈنس اسکوٹس اور سینٹ ٹامس کے درمیان خلق افعال عباد کے مسئلہ کے علاوہ یہ مسئلہ بھی
بابہ النزاع تھا کہ خدا مادہ و صورت دونوں کا خالق ہے یا مادہ آپ سے آپ پیدا ہوا اور خدا نے صرف
صورت کی تشکیل کر دی، ابن رشد نے مسئلہ تخلیق کے مقابلہ میں مسئلہ ابدیت عالم کی حمایت کی تھی، سینٹ
ٹامس ابن رشد کے مقابلہ میں یہ کہتا تھا کہ مادہ کا وجود بلا صورت کے نہیں ہو سکتا، اسیلئے ازلیت مادہ کا
خیال باطل ہے ورنہ مادہ کے ساتھ صورتیں بھی قدیم ہوں گی، ڈنس اسکوٹس نے یہ ثابت کیا کہ مادہ بغیر صورت کے
پایا جاسکتا ہے، بلکہ عمل تخلیق کا ابتدائی ثمرہ صرف اس قدر ہے کہ مادہ صورت کا جامہ پہن لے، یعنی نفس ذات
کے مرتبہ میں وہ خود غیر مصور ہو، یہی غیر مصور مادہ کائنات کی اصل ہے، ڈنس اسکوٹس نے ابن رشد سے
صرف اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ ابعاد ثلثہ صورت کے اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا
قبل اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بھی وہ مادہ میں پائے جاتے ہیں، بالفاظ
دیگر ابعاد ثلثہ کا وجود مادہ میں صورت کی وجہ سے ہوتا ہے یا نفس مادہ انکا حال ہے باقی اس جزئی اختلاف
کے علاوہ نفس مسئلہ ابدیت عالم میں وہ بالکل ابن رشد کا ہنجیال ہے،

مسئلہ وحدت عقل میں ڈنس اسکوٹس ابن رشد کا نہ صرف مخالف ہے بلکہ وہ اس مسئلہ کے موجد کو
دائرہ انسانیت سے خارج سمجھتا ہے، اس کے علاوہ ڈنس اسکوٹس اور ادم یورپ میں یہ غلط فہمی پھیلانے
کے باعث ہوئے ہیں کہ ارسطو حیات بعد الموت کا قائل نہ تھا، ابن رشد چونکہ ارسطو کا شارح سمجھا جاتا تھا

اس بنا پر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ چودھویں صدی عیسوی میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے ایک متحدانہ مذہب یورپ میں پھیل گیا، حالانکہ ابن رشد غریب اس الزام سے بالکل بری تھا،

فرانسیسکن فرقہ کی تعلیمی کوششیں صرف انگلستان تک محدود تھیں، مغربی یورپ میں عربی فلسفہ کی اشاعت سب سے پہلے فرانس کے راستہ سے ہوئی تھی اور پھر یہ یہودی فلاسفہ بھی سکونت پذیر تھے۔ جنھوں نے یورپ میں سب سے پہلے ابن رشد کا اثر پھیلایا تھا، فرانس میں بھی اور مقامات کی طرح دو فریق مسوربون یونیورسٹی میں مخالفین ابن رشد کے فلسفہ کا درس ہوتا تھا اور پیرس میں ابن رشد کا فلسفہ پڑھا جاتا تھا، سیگر جراس یونیورسٹی کا ایک مشہور پروفیسر تھا ابن رشد کے عقیدہ مند پیروں میں تھا، چنانچہ سینٹ تھامس نے اپنی کتاب ”دوا ابن رشد“ میں اکثر اس پر حملے کیے ہیں، سیگر اپنی کتابوں میں ابن رشد اور یونیون کے اقتباسات کا بجا نقل کرتا ہے اور کتاب بنفس میں تو اس نے وحدت عقل کا مسئلہ بالکل تسلیم کر لیا ہے، سیگر اور گرانڈی اریول نے ۱۲۷۰ء میں پیرس یونیورسٹی کو جو کتابیں تحفہ میں عنایت کی ہیں ان میں عربی فلسفہ کی کتابیں بکثرت تھیں،

ساربولن یونیورسٹی چونکہ مسیحیت کے عقیدہ عام کی حمایت کرتی تھی، اس لیے ان دونوں یونیورسٹیوں کے درمیان مناظروں کا سلسلہ جاری ہو گیا، اور مناظروں سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ کبھی کبھی فساد بھی ہو جاتے تھے، فساد کی اصل بنیاد تھی کہ ساربولن والے سارے مغربی چرچ کو اپنے اقتدار میں رکھنا چاہتے تھے، پیرس یونیورسٹی میں فلسفہ ابن رشد کے درس و اشاعت کا کارگر حیلہ ان کے ہاتھ لگ گیا، یونیورسٹی کے خلاف مذہبی شورش برپا کر کے ان سیاسی مقاصد کا حاصل کر لینا آسان تھا، چنانچہ پہلے ۱۲۷۰ء میں ساربولن والوں کی کوشش پر پوپ کے جانب سے یونیورسٹی کے چانسلر کے نام ایک فرمان اس مضمون کا بھیجا گیا کہ یونیورسٹی کو ایسے مضمون پر مناظرہ کرنے سے باز رہنا چاہیے جن سے فساد کا اندیشہ ہو، جب اس کا کچھ اثر نہ ہوا،

تو سار بون والون نے پوپ الگر نڈر چہارم سے چہ سات برس کے عرصہ میں چالیس فرمان اس مضمون کے
 شائع کرائے کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھنا حرام ہے، اس کے بعد ۱۶۹۰ء میں ان لوگوں نے پیرس میں علماء
 کی ایک مجلس منعقد کی جس نے اس مضمون کا ایک فرمان صادر کیا کہ یہ مقدس مذہبی مجلس اون لوگوں کے
 فاسد العقیدہ ہونیکا فتویٰ دیتی ہے جو امور ذیل کے قائل ہوں،

(۱) تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے،

(۲) عالم ازلی ہے،

(۳) انسان کا سلسلہ کنسی آدمین تک منتہی نہیں ہوتا،

(۴) نفس جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے،

(۵) خدا جزئیات کا عالم نہیں،

(۶) بندوں کے افعال میں خدا کو کوئی اختیار حاصل نہیں،

(۷) خدا قابل فنا اشیا کو ابدی نہیں کر سکتا،

سار بون والون کی ان کوششوں کے باوجود پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر عربی فلسفہ خاں کرسٹوف
 ابن شد کے حامی اب بھی تھے، چنانچہ ۱۷۰۰ء میں مخالف فریق کے لیڈر اٹینی ٹیمیر نے پاریس کی ایک
 کثیر جماعت سے مشورہ لیکر دوسرا فرمان شائع کیا جس میں امور مذکورہ بالا کے علاوہ ان جدید عقاید کی بھی
 تصحیح تھی جن کے ماننے سے آدمی کا فربہ ہو جاتا ہے،

اس عام مذہبی آشوب کے دوران میں یونیورسٹی کے بعض پروفیسروں کی نہایت بری گت بنائی
 جاتی تھی، سیان ڈی ٹورانی یونیورسٹی کا نہایت قابلِ رحم پروفیسر تھا اور ماس ڈی کنتیمیر کی مصیبت اس
 زیادہ دردناک تھی، ڈامینیکن فرقہ کا مشہور شاعر ڈانٹی انلوگون کا مسخر کیا کرتا تھا، چنانچہ ڈینیٹی کی جو کوئی استقامت
 مشہور ہوئی کہ ان بچاروں کو زندگی و بھر روٹی،

(۳)

پید و ایونیورسٹی (مشرقی یورپ)

عربی فلسفہ کا اثر دو راستوں سے یورپ میں داخل ہوا تھا، ایک براہِ فرانس اور دوسرے براہِ اٹلی، جزیرہ سمسی اور جنوبی اٹلی پر عربوں کا سیاسی اقتدار تھا، اور یہاں بڑے بڑے کالج بھی انھوں نے قائم کئے تھے، عربی اثر کے پیشتر اٹلی میں روم سب سے بڑا علمی اور مذہبی مرکز شمار کیا جاتا تھا، لیکن عربی اثر کے بعد سے یہ مرکز پید و امین منتقل ہو گیا، کیونکہ روم کی سرزمین پوپ کے زیرِ اقتدار ہونے کے باعث طلبہ کا جہل نبی ہوئی تھی اور عربی فلسفہ سے تو خاص کر اس کو عداوت تھی، پید و ایونیورسٹی کے خصوصیات حسب ذیل تھے،

(۱) گو فلسفہِ مدسیہ کا درس یہاں بھی ہوتا تھا، مگر یورپ میں ابن رشد کی شہرت سب سے زیادہ اسی یونیورسٹی کی بدولت ہوئی، چنانچہ ابن رشد کے مذہب میں داخل ہونا اور ابن رشد کی پیروی پر فخر و ناز کرنا یہاں فیشن میں داخل ہو گیا تھا،

(۲) یہاں ابن رشد کی کتابوں کے نسخے سب سے ترجیح دیے گئے اور پروفیسروں نے مخصوص اس کی کتابوں کی تشریحیں اور خلاصے لکھے،

(۳) ابن رشد کے مقابلہ میں یہاں نئے نئے مذہب ایجاد ہوئے مثلاً اسکندریہ میں یعنی اسکندر فردوسی کے پیرو اور افلاطونین یعنی افلاطون کے پیرو اور ان فرقوں کی پیدائش اور اون کی باہمی معرکہ آرائیاں آگے تفصیل سے ذکر ہوں گی)

(۴) فرانس اور مغربی یورپ کے دیگر ممالک میں اصحابِ حکمت (سائنس) جدید اور اصحابِ فلسفہ جدید (مثلاً نیوٹن، گلیلیو، لارڈ میک، ڈی کارٹ وغیرہم) کی تحقیق و اجتہاد کے علی الرغم سترھویں صدی

عیسوی تک یہاں کے مشہور پروفیسر اپنی وضع بنا رہتے، چنانچہ یہاں کا آخری فلسفی ڈی کرلیونی تھا جس کے عہد تک ابن رشد کا فلسفہ یہاں پڑھا جاتا تھا، ۱۳۷۱ء اس کا سال وفات ہے، ڈی کرلیونی کے متعلق یہ مشہور ہے کہ زحل کے توابع سیارات کا جب انکشاف کیا گیا تو اس نے دور بین کے استعمال کی اس بنا پر مخالفت شروع کی کہ ان سے ایسی چیزوں کا انکشاف ہوتا ہے جن کا ارسطو قائل نہ تھا، (۵) پیڈوایونیورسٹی کی بنیاد تعلیمی تحریک پر تھی اس لیے یہاں کے پروفیسر کنہی تعداد میں موجود رہتے تھے جن کے علمی کارنامے صرف اس قدر تھے کہ طالب علموں کے سامنے ان کے جو لکچر ہوا کرتے تھے یا وہ طالب علموں کو جو نوٹ لکھواتے تھے وہ یونیورسٹی کی طرف سے مدون کر لیے جاتے تھے، لیکن ان حواشی و شروح کی قدر و قیمت اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ طالب علموں کو ان کے ذریعہ کتابوں کے دقیق مطالب حل کرنے میں آسانی ہوتی تھی اس کے علاوہ ان پروفیسروں کی تصنیفات علماء اور محققین فن کے کچھ کام نہ آتی تھیں،

(۶) پیڈو اسکے علماء درس و تدریس میں مشغول رہتے تھے اور جہاں ان کو معقول مشاہرہ کی امید ہوتی تھی وہاں نکل جاتے تھے، اس بنا پر پیڈو اسکے نصاب تعلیم اور یہاں کی تصنیفات کا اثر اعلیٰ باہر دور دور پھیلتا جاتا تھا،

اس یونیورسٹی میں جس نے سب سے پہلے ابن رشد کا فلسفہ داخل نصاب کیا ہے وہ پطرس و ابانوام ایک شخص تھا، مشہور ہے کہ یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی شہرت کا سنگ بنیاد رکھنے والا بھی یہی شخص ہے، مگر باوجود اس کے عجیب بات ہے کہ ابن رشد کی خاص طبی تصنیفات مثلاً کتاب الکلیات وغیرہ سے وہ واقف نہ تھا، یہاں تک کہ طبی مسائل کے متعلق ابن رشد کے جتنے اقتباس اس نے حاصل کیے ہیں وہ اس کی فلسفیانہ کتابوں سے نقل کیے ہیں، بہر حال یونیورسٹی میں طب کا شعبہ اسی کے دم سے قائم ہوا اور سب سے پہلے ابن رشد کی کتابیں نصاب میں داخل کی گئیں، اس عہد میں احتساب

عقائد کا حکمہ قائم ہو چکا تھا جس عربی اثر فاضل ابن رشد کے فلسفہ اور نجوم و انون سے عداوت تھی، چنانچہ پلوٹونک
ایک باشندہ سیکوڈی ایسکوئی^{۳۲۳} عین اس بنا پر زندہ جلایا جا چکا تھا کہ وہ نجوم دان تھا، اور مذہب کے
خلاف لوگوں کو بھڑکاتا تھا، پطرس و ابانوبی گو حین حیات تک اس حکمہ کی رو سے محفوظ رہا، لیکن اس کی
آنکھ بند ہوتے ہی اس حکمہ نے اس کی لاش پر قبضہ کر کے اس کو جلادیا اور اس کی تصنیفات پرزہ پرزہ
کر کے ہوا میں اڑادی گئیں،

پطرس و ابانوبی کے بعد یونیورسٹی کے دو پروفیسر جین ڈی جلدن اور فرار بانو بہت مشہور ہوئے،
جین ڈی جانان پیرس کا رہنے والا تھا اور ابتدائی تعلیم بھی وہیں پائی تھی، مگر اس کی شہرت پیڈوا
میں آکر ہوئی جہاں وہ ”رئیس الفلاسفہ“ مشہور ہو گیا، پطرس و ابانوبی کے یہ خاص دوستوں میں تھا اور اسی کی
تحریک پر اس کو ابن رشد کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا تھا، چنانچہ آخرین وہ ابن رشد کا اس قدر متفق ہو گیا
کہ اپنی کتابوں میں وہ اس کو متبحر و ماہر حکیم اور حق و صداقت کے حامی وغیرہ بڑے بڑے الفاظ سے یاد کرتا تھا
ابن رشد کی اکثر کتابوں پر اس کے تعلیقات و حواشی ہیں، فاضل رسالہ ”جو اہر الکون“ پر جو اس کا حاشیہ ہے،
وہ دس مین^{۱۲۰۰} و ۱۲۹۶ء و ۱۲۹۷ء میں متعدد مرتبہ چھپا گیا، اس حاشیہ میں اس نے قدامتِ فلاک
کے نظریہ کی بہت زور شور سے حمایت کی ہے اور مخالفین کے جواب دیے ہیں، اس کی کتابوں میں سب سے زیادہ
مشہور تعلیقات علی مقالہ فی الروح، یہ رسالہ سوال و جواب کے طور پر لکھا ہے اور ابن رشد کے فلسفہ کی حمایت
کی ہے، اس رسالہ میں جن مسائل سے بحث کی گئی ہے ان میں سے بعض نمونہ کے طور پر حسب ذیل ہیں،

(۱) عقل فعال واجب قدیم ہے (۲) عقل فعال نفس ناطقہ انسانی سے الگ قائم بالذات جو ہر ہے،
(۳) مسئلہ اس عہد میں سینٹ ٹامس وغیرہ مخالفین ابن رشد نے ایجاد کیا تھا، (۴) کیا عقل بال مادہ یا عقل
بالقوہ عقل فعال کا ادراک کر سکتی ہے،

ابن رشد کے فلسفہ کے ممتاز نظریہ وحدت عقل پر خاتمہ فرمائی کرتے وقت اس کے خیالات میں

اضطراب پیدا ہو جاتا ہے کبھی وہ ابن رشد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرتا ہے اور کبھی اس کے خلاف ہو جاتا ہے، مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائیگی تو وہ متضاد اوصاف سے متصف ہوگی اور یہ محال ہے، آخر میں وہ گھبرا کر فیصلہ کرتا ہے کہ گو ابن رشد کا مسلک پوری طرح میری سمجھ میں آ گیا ہے، مگر مجھے اس پر تسکین نہیں ہوتی، میرا خیال ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی بلکہ ہر انسان میں جدا جدا عقلیں پائی جاتی ہیں، اس مسئلہ کے علاوہ عقل کے متعلق اور مسائل میں بھی اس نے ابن رشد کے خلاف رائے اختیار کی ہے،

یونیورسٹی کا دو سربراہ پروفیسر فراربانو بولونگ کارہنے والا تھا اور پیٹرو امین درس دیتا تھا، اس نے ابن رشد کی تلخیص کتاب الطبیۃ کی شرح لکھی ہے جس کی بدولت وہ رئیس الحکماء مشہور ہو گیا، مصنف نے اس کتاب میں وعدہ کیا ہے کہ کتاب السماء والاعمال پر بھی ایک شرح لکھوں گا، فراربانو پیروان ابن رشد میں مدرسہ کے علاوہ اور کوئی شہرت نہیں رکھتا اور نہ اس کی کتابوں میں کوئی خاص جدت پائی جاتی ہے،
ان پروفیسروں کے علاوہ پالڈمی ونیس (المتوفی ۱۲۲۹ء) گائیٹنو (از ۱۳۱۵ء تا ۱۳۶۵ء) اور ونیس وغیرہ پیدوائے مشہور پروفیسر ہیں، جنھوں نے ابن رشد کی کتابوں کی خدمت میں عمریں گزار دیں، چنانچہ ان لوگوں کی کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ پندرہویں صدی عیسوی میں اٹلی کی درسگاہوں میں ارسطو کا فلسفہ علانیہ پڑایا جاتا تھا، اور رومن کیتھولک فرقہ کے عیسائی ضرورت کے موقعوں پر ارسطو اور ابن رشد کے اقتباسات سند میں پیش کرتے تھے،

سولہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے نئے ترجموں کی تحریک نئے سرے سے شروع ہوئی، تیرہویں صدی کے لاطینی ترجمے از کار رفتہ ہو گئے تھے، ابتدا میں جو ترجمے کئے گئے تھے وہ اصل عربی سے لاطینی یا عبرانی میں کیے گئے تھے، لیکن اب متعدد وجوہ سے عربی کے اصل نسخے ناپید ہو چکے تھے، اسلئے ان نئے ترجموں میں عبرانی مدد لینا ناگزیر تھا، یہی وجہ تھی کہ ان نئے مترجموں میں بھی زیادہ تر وہ یہودی علماء شامل تھے جو پیٹرو امین

فلسفہ کا درس دیتے تھے، ان میں پہلا مشہور مترجم یعقوب مانینو تھا، یہ اسپین کا رہنے والا تھا اور پال سوم کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس نے تقریباً ابن رشد کے تمام اگلے مترجموں کی دوبارہ تصحیح کی اور نئے سرے سے ان کو شائع کیا،

نیلز کا ایک یہودی ابراہیم نامی جو پیڈو امین طبابت کا پیشہ کرتا تھا اس عہد کا دوسرا مترجم تھا اس نے زیادہ تر فن خطابت اور فن شعری کتا میں ترجمہ کین، اس سلسلہ میں پال اسرائیلی نے تفسیحات کتاب السماء والاعالم اور تفسیر البعد الطبیعیات، ویٹل نیس نے مقالہ فی الکون والفساد، نیلپر کے طبیب کا لوکا لونیم نے تہافت التہافت اور مقالہ اتصال عقل کے ترجمے دوبارہ شائع کیے، ایسا سیدجو جو پیڈو کا آخری یہودی فیلسوف تھا، اس عہد کا نہایت مستند مترجم ہوا ہے، اس نے رسالہ جوہر الکون کا ترجمہ ۱۴۷۷ء میں شائع کیا،

ان نئے مترجموں کی فہرست میں ایک سبھی مترجم کا بھی نام ملتا ہے، یعنی پیڈو اکا پر و فیسرو پونا مشہور ہے کہ اس نے بعض یونانی کتابوں کے ترجمہ بھی کیے تھے، مالاوطیقاً الادبی و الدانیہ کی تینوں قسم کی تفسیحات اسی نے شائع کین، سولہویں صدی کے آخرین طبیبی کتابوں کے ترجمے کی بھی تحریک شروع ہوئی اور یہ صدی ختم ہوتے ہوئے انکا بھی ترجمہ ہو گیا، ان نئے تراجم کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ مطبع کی ایجاد کی وجہ سے ان کے متعدد صحیح نسخے بیک وقت دستیاب ہو سکتے تھے چنانچہ حنیٹ، بیگوینی، اور اوڈو جو اس عہد میں ابن رشد کے مشہور پبلشر تھے اس بات کا زیادہ خیال رکھتے تھے کہ غلط نسخے نہ شائع ہونے پائیں،

سولہویں صدی کے آخرین پیڈو اکا پر و فیسرو رابیلہ بہت مشہور ہوا، اس نے تقریباً ۱۵۶۴ء سے ۱۵۸۹ء تک درس دیا، یہی مشکل مسائل میں وہ ابن رشد کے اقتباس جا بجا نقل کرتا ہے، گو بعض موقعوں پر اس کی رائے ابن رشد کے خلاف ہوتی ہے، ارسطو نے افلاک کی حرکت سے

خدا کا ثبوت دیا ہی، ابن سینا نے بجائے اس کے امکان وحدوث کو خدا کے ثبوت میں پیش کیا ہی، ابن شد
 ارسطو کے ساتھ تھا، لیکن یورپ میں دو فرقی ہو گئے تھے ایک ابن سینا کا مؤید تھا اور دوسرا ابن شد کا
 زرا سیلانے ابن رشد کی حمایت کی اور یہ ثابت کیا کہ افلاک کی حرکت کے علاوہ کسی اور طریقہ سے
 خدا کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا، علم نفس میں اس کی بعض رائیں ابن رشد کے خلاف ہیں، مثلاً
 وہ اس بات کا قائل ہے کہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، ایک عقل تمام انسانوں میں
 مشترک نہیں ہے، نفس انفرادی اپنی ماہیت کے اعتبار سے فانی ہے، مگر اس حیثیت سے کہ واجب بالذات
 یعنی باری تعالیٰ کے جانب اس کے جعل کا استناد ہوئے واجب بالذات نے اس کو پیدا کیا ہے وہ
 غیر فانی ہے، گویا اس میں وجوب کی شان اس کے خالق کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے،

اسی عہد میں پنڈیسیدو ایک اور پروفیسر تھا جس کے لکچرون کے قدیم نسخے اب تک پیڈوالابریجی
 میں محفوظ ہیں، سولہویں اور سترہویں صدی میں پنڈوا کے پروفیسرون کا یہ عام دستور ہو گیا تھا
 کہ ابن رشد کی کوئی ایک کتاب وہ لے لیتے تھے اور اس پر لکچر شروع کر دیتے تھے، لیکن اس کی پروا
 نہیں کرتے تھے کہ ہر ایک مسئلہ میں اس کی تقلید بھی کریں، یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ میں عام طور پر
 ابن رشد کے فلسفہ کے اصولی مسائل تک میں پنڈوا کے پروفیسر ابن رشد کی مخالفت کرتے تھے، مگر
 باوجود اس کے وہ خود اپنے کو ابن رشد کا پیرو کہتے تھے، ابن رشد نے جس مسئلہ پر زیادہ زور دیا تھا وہ یہ تھا
 کہ تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، نیز نفس انفرادی فانی اور نفس کلی غیر فانی ہے، ایک تک
 یورپ کے فلاسفہ ان مسائل کی حمایت کرتے رہے، لیکن سولہویں اور سترہویں صدی میں
 جو فلاسفہ پیدا ہوئے انھوں نے ان مسائل میں ابن رشد کی مخالفت شروع کی، چنانچہ پنڈیسیدو بھی
 وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف ہی، یعنی وہ کہتا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی
 جاتی، بلکہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، نیز عقل انفرادی تغیر پذیر ہے، مگر عقل کلی

غیر تقیید پر اور ابدی ہے، ابن رشد کے موافقین یہ کہتے ہیں کہ اگر انسانوں کی تعداد کے موافق عقل کی تعداد بھی
متفاوت ہوگی تو عقلوں میں تعدد لازم آئے گا حالانکہ تعدد مادہ کا خاصہ ہے اور عقل مادہ اور اس کے اوصاف
بالکل برسی ہے، پنڈیسو اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ عقل میں تعدد بالذات نہیں پیدا ہوتا بلکہ جسم کی وجہ سے
بالعرض پیدا ہوتا ہے، اور اس طرح کے تعدد سے کوئی نقصان نہیں، ہاں البتہ اگر عقل میں بالذات تعدد
پیدا ہو جاتا عقل کا وجود جسم کے وجود پر قوت ہوتا تو بیشک تعدد سے نقصان تھا، لیکن اب اس صورت میں تعدد تو دراصل جسم میں پیدا
ہوا ہے اور عقل کا وجود جسم سے بالکل الگ اور مستقل بالذات ہے صرف دونوں کا اتحاد ہو گیا ہے، اور اس بنا پر عقل میں بھی تعدد پیدا ہو گیا ہے،
سولہویں صدی کے آخر میں زرا ویلا کے ایک شاگرد سینر کر کیونی کی شہرت ہوئی، مؤرخین کے
نزدیک یہ ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فیلسوف تھا، اس کے لکچر اب تک شمالی اٹلی کے بعض
کتب خانوں میں محفوظ ہیں زرا ویلا کی طرح اس کا بھی یہ خیال تھا کہ خدا کے وجود پر افلاک کی حرکت کے علاوہ اور
کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جاسکتا، افلاک کے ذمی خیال ذمی نفس ہونے کے مسئلہ میں کر کیونی ابن رشد کا
زما مقلد تھا، اس کا خیال تھا کہ فلک قمر کے نیچے جتنے تغیرات ہوتے ہیں اس کا سبب سماوی حرکتیں ہیں، نیز
خدا صرف اپنی ذات کا عالم ہے باقی اور چیزوں کا علم اس کو اپنی ذات کے واسطے سے ہوتا ہے، غرض
جہاں تک مابعد الطبیعیات کا تعلق ہے کر کیونی ابن رشد سے ایک انجے اختلاف نہیں کرتا، لیکن علم النفس
میں اس نے ابن رشد سے جا بجا اختلاف کیا ہے، چنانچہ وحدت عقل کے مسئلہ میں اس کی رائے ابن رشد کے
بالکل خلاف ہے، اسی طرح عقل فعال کے خدا ہونے کا وہ قائل ہے، عقل فعال انسان سے الگ ایک
مستقل بالذات جو ہے، لیکن باوجود اس کے انسان میں سوچنے سمجھنے کی قابلیت عقل فعال ہی سے
پیدا ہوئی ہے، عقل فعال کے علاوہ کوئی اور چیز فہم و ادراک کی قابلیت نہیں رکھتی، کیونکہ اور چیزیں
مركب اور ایک حیثیت سے غیر مستقل الوجود ہیں، حالانکہ نعم و ادراک کی صلاحیت صرف اسی چیز میں ہو سکتی ہے جو
جسبیط اور مستقل الوجود ہو، پس اس بنا پر دنیا کی تمام ذمی عقل کا ثبات عقل فعال ہی کے ظل و شجہ کا

نام ہے اور چونکہ قصص فعال ہی خود خدا ہی ایسے خدا گویا روح کائنات یعنی حیات و ادراک کا منبع ہے،
یہ خیالات اس عہد کے لحاظ سے نہایت بحدانہ تھے، مگر باوجود اس کے کہ میونی حکمہ احتساب عقائد
کی زد سے محفوظ رہا، وجہ یہ تھی کہ اس نے اپنی دو حیثیتیں الگ الگ بنا رکھی تھیں، یعنی مذہبی حیثیت سے
وہ پکا عیسائی مشہور تھا، مگر فلسفہ کو وہ محض دماغی تفریح کے طور پر استعمال کرتا تھا، مشکل مسائل پر لکھتے
وقت وہ اپنے شاگردوں سے اکثر کہتا کرتا تھا کہ فلسفیانہ نقطہ نظر سے میں ان مسائل میں ارسطو کی رائے
بیان کروں گا، باقی یہ بات کہ ارسطو کا فلسفہ مذہبی حیثیت سے ماننے کے قابل ہے یا نہیں تو یہ بتانا میرا کام
نہیں، اگر یہ دریافت کرنا ہو تو سینٹ ٹامس اور ٹھلین کی کتابوں کا مطالعہ کرو، ابن رشد کی کتاب النفس
کی شرح جو اس نے لکھی ہے اس کے دیباچہ میں کہتا ہے اس کتاب میں میں یہ بیان کرنا نہیں چاہتا کہ روح
کے متعلق ہمیں کیا عقیدے رکھنا چاہئیں بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہوں کہ روح کے متعلق ارسطو کا
کیا خیال تھا، یہ واضح رہے کہ فلسفہ پر نقد و تبصرہ میرا فرض نہیں ہے، یہ فرض سینٹ ٹامس اور ٹھلین نے خوب دیا ہے
پس میری کتاب میں کسی مسئلہ کی مذہبی حیثیت تلاش کرنا بالکل بے سود ہوگا، لیکن اس پر بھی کہ میونی
حکمہ احتساب عقائد کی تنبیہ سے محفوظ نہ رہا، چنانچہ ۳۰ جولائی ۱۹۱۹ء کو پیدائے حکمہ کے افسر کا ایک
تنبیہی خط اس کے نام آیا کہ لیٹرن کونسل نے تمام پروفیسروں کو یہ ہمایش کر دی ہے کہ فلسفہ کے جو مسائل مذہب کے
خلاف ہیں ان کی تردید بھی وہ کرتے جائیں اور جب کسی فلسفی کا مقولہ وہ نقل کرنے لگیں تو اس بات کا
خیال لکھیں کہ طالب علموں پر اس کا بڑا اثر نہ پڑے، چونکہ آپ اس ہمایش کا لحاظ نہیں رکھتے ہیں ایسے
میرا فرض ہے کہ میں بار بار آپ کی توجہ اس جانب منعطف کرانا ہوں، کہ میونی نے اس کے جواب میں
ایک طویل خط لکھا جس میں وہ لکھتا ہے کہ مجھے یونیورسٹی کی جانب سے صرف اسی خدمت کا مشاہرہ
ملتا ہے کہ میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دوں، اگر یونیورسٹی اس خدمت کے بجائے کوئی اور خدمت مجھ سے
لینا چاہتی ہے تو میں استعفا پیش کرنے پر آمادہ ہوں، اس کو اختیار ہے وہ کسی اور کو اس خدمت پر

نامور کرے، باقی میں جب تک مدرسے کے عہدہ پر رہو گنا اپنے فرائض منصبی کے خلاف کوئی خدمت نہیں انجام دے سکتا،

کریون کی کاوش^{۱۳} میں انتقال ہو گیا، اور اس کی آنکھ بند ہوتے ہی پیڈ وائین ابن رشد کے سلسلہ کی علی مجلس بھی درہم برہم ہو گئی اسکے بعد بھی اگرچہ پیڈ وائے بعض مدرس یہ قدیم وضع بنائے کی کوشش کرتے رہے تاہم جس قدر زمانہ ترقی کرتا جاتا تھا اسی قدر نشاۃ جدیدہ کے اثرات قدیم فلسفہ کی جگہ لیتے جاتے تھے، کریون کے بعد لیسٹو^{۱۴} متونی^{۱۵} بھی فلسفہ مشائیہ کا درس دیتا تھا، مگر اس کی تعلیم میں جدید خیالات کا بہت میل تھا، لیسٹو کے بعد یہ قدیم وضع نہ بہہ سکی، چنانچہ بریگارڈ نے فلسفہ مشائیہ کے بجائے قدیم آئوین فلسفہ کا درس دینا شروع کیا، اور^{۱۶} شمسہ عین فارڈیل نے تو پیڈ وائین قدیم فلسفہ کا بالکل خاتمہ ہی کر دیا، یعنی اس نے قدیم فلسفہ کے بجائے ڈیکارٹ کے جدید فلسفہ کی کتابیں نصاب میں داخل کیں، کریون اگرچہ عام طور پر ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فلسفی شمار کیا جاتا ہے تاہم بعض مؤرخین مثلاً بروکر وغیرہ اس سلسلہ کو اور وسیع کرتے ہیں اور بریگارڈ، وینیچی، کاسپلین، اور کارڈن کو بھی اسی سلسلہ میں شمار کرتے ہیں، بریگارڈ کو اس سلسلہ میں شمار کرنا تو قطعاً غلط ہے، اس کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی نسبت نہیں، اسی طرح وینیچی کا بھی ابن رشد کے پیروں میں شمار نہیں ہو سکتا، اس نے اپنی کتابوں میں اس فلسفہ کے اصولی مسائل تک کو باطل کیا ہے، مثلاً قدم عالم، مسئلہ خبر و قدر، اور وحدت عقل وغیرہ مسائل میں اس نے ابن رشد کی نہایت شدت سے تردید کی ہے، البتہ کارڈن کی نسبت کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی کتاب میں متضاد خیالات پر مشتمل ہیں، مثلاً ایک کتاب میں وہ لکھتا ہے کہ انفرادی نفس کلی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہے جو ختم کو درخت کے ساتھ ہوتی ہے، دوسری کتاب میں اس نے ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی پُر زور حمایت کی ہے پھر آخری کتاب میں اس نے اپنی اگلی رائے سے عدول کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی، بلکہ جس طرح طے

ہر انسان میں الگ الگ بن اُسی طرح ہر انسان میں عقل بھی الگ الگ پائی جاتی ہے، اس کے بعد حیات بعد المات پر جو کتاب اس نے لکھی ہے اس میں اس نے اپنی دونوں گلی راہوں کو سمو کر ایک نیا خیال پیدا کیا ہے، یعنی وہ کہتا ہے کہ نفس عقلی خود تو تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، البتہ افراد کے اختلاف کے بنا پر وہ مختلف حیثیتیں اس میں پیدا ہو گئی ہیں ایک اسکے نفس ذات کے مرتبہ کی ازلیت کی حیثیت اور دوسری افراد انسانی کے اعتبار سے فنا اور تفسیر پذیر ہی کی حیثیت یعنی گویا اپنے نفس ذات کے مرتبہ کے لحاظ سے وہ منفرد ہے لیکن مظاہر کے لحاظ سے اس میں تعدد پیدا ہو گیا ہے، تقریباً یہی خیال ہے جو ابن رشد نے بھی حیات بعد المات کے مسئلہ پر ظاہر کیا ہے، بہر حال کارڈن فلسفیانہ حیثیت سے نہایت مضطرب الگ ہے، اور اس بنا پر اسکے متعلق فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی تھا یا خود کوئی اپنا جداگانہ نظریہ رکھتا تھا؟

لیکن کاسپلین کے بارے میں تو مطلق شک نہیں کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی نہ تھا، وہ خود اپنا جداگانہ فلسفہ رکھتا تھا اور زیادہ تر اسپینوزا سے استناد کرتا تھا، اس کے یہ خیالات کہ عالم میں صرف وجود مطلق کی ایک حقیقی ہستی ہے باقی اور سب چیزیں محض اضافی ہیں بہ نسبت ابن رشد کے اسپینوزا سے بہت ملتے جلتے ہیں، عقل کے مسئلہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ خدا کی عقل صرف منفرد ہے باقی انسان کے نفس ناطقہ اتنے ہی ہیں جتنے خود انسان کے افراد ہیں یعنی ان میں وحدت مطلق نہیں ہے، کیونکہ وحدت صرف وجود مطلق یا خدا کی شان ہے جو اور دوسری چیزوں میں نہیں پائی جاسکتی، علاوہ بریں نفس ناطقہ محض قوت کا نام ہے، فعلیت صرف خدا کے نفس ناطقہ میں ہے جو ہمہ وقت عالم غیب اور عالم کل ہے، کاسپلین کا عہد فلاسفہ کے امتحان کا عہد تھا، یعنی محکمہ احتساب عقائد کی مستبدانہ حکومت آزاد خیالوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر موت کے گھاٹ اتار رہی تھی، برو نو کے زندہ جلائے جانے کا واقعہ خود کاسپلین کی نگاہوں کے سامنے گذر رہا تھا، لیکن کاسپلین خود اس محکمہ کی زد سے محفوظ رہا، اس کی بڑی

وجہ یہ تھی کہ وہ پوپ کا طلیب خاص تھا اور اس بنا پر اس کی پوزیشن تمام مذہبی محکموں کے مقابلہ میں نہایت معزز و مستحکم ہو گئی تھی، اس کے علاوہ کرمیونی کی روش اس نے بھی اختیار کر رکھی تھی یعنی فلسفہ اور مذہب کے حد و نہایت باریک بینی سے اس نے الگ الگ کر لئے تھے، چنانچہ کرمیونی کی طرح وہ بھی اپنی کتابوں میں صاف صاف لکھ دیتا ہے کہ فلسفہ پر مذہب کے اسلحہ سے حملہ کرنا میرا فرض نہیں یہ فرض متکلمین نے خوب ادا کیا ہی میں عقل کے وسائل سے صرف کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہوں،

غرض کاسیلین وغیرہ خواہ ابن رشد کے سلسلہ میں شمار کئے جائیں یا اون کو دور اصلاح کے جدید رنگ کے فلاسفہ میں داخل کیا جائے اس بات پر تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ ستر سو میں صدی ابن رشد کے فلسفہ کے لئے گویا خاتمہ باب تھی یعنی اس صدی میں یا اس کے بعد کی صدیوں میں جو فلسفی پیدا ہوئے وہ بتدریج نشاۃ جدیدہ کی اصلاح سے قریب تر ہوتے جاتے تھے، لیکن یہ حالت بتدریج کس طرح پیدا ہوتی گئی یعنی ابن رشد کے فلسفہ کا زوال یورپ میں کن اسباب کی بنا پر ہوا یہ باب سوم میں تفصیل سے بیان کیا جائے گا،



باب سوم

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(سلسلہ ماقبل)

(۱) یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر، عقائد کے انقلاب کے اسباب، قرون وسطیٰ میں یورپ کی عقلی حالت، ابن رشد کا پہلا حملہ طلسمات کے عقیدہ پر، یورپ کے درجہات میں روح کی حقیقت کے متعلق عجیب و غریب عقیدے، ان عقیدہ داروں میں فلسفہ ابن رشد کے شائع ہونے کے بعد اصلاحین، ماہمیت روح کا فلسفیانہ تخیل، جرمن فلاسفہ، فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے دور و دیدہ و ہن آزا و خیال فرقتے،

(۲) مذہبی طبصہ کی مخالفت کا دور۔ فلسفہ عرب کے خلاف پوپ کے ابتدائی فرمان، ولیم آویرگنے، ڈومینیک فرقة، البرٹس میگلس، سینٹ ٹامس اکیونیاں اور اوس کی سوانح عمری۔ ابن رشد کا فلسفہ اور سینٹ ٹامس، مرنے کے بعد مسیحی دنیا میں ٹامس کی شہرت و عظمت، دیگر مخالفین ابن رشد، جیل وی روم اور ریونڈلی، اٹلی کے مصور اور ابن رشد،

(۳) دور اصلاح، فلسفہ کی اصلاح کی تحریک، اوس کے اسباب، پڑارک، عربی فلسفہ کے متعلق اُس کے خیالات، یونانی لٹریچر اور قدیم یونانی فرقوں کا احیاء، یونانی مشائی فرقہ کا موسس راول

لیونیس، بقائے روح کے مسئلہ میں پاپونائٹ اور حامیان ابن رشد کی موکہ آرمیان، پوپ لیو دہم اور
لیٹرن کونسل، پاپونائٹ دینیس کا مقابلہ، جدید فلسفہ و سائنس کا حملہ ابن رشد کے فلسفہ پر، نشاۃ جدید
اور ابن رشد کے فلسفہ کا خاتمہ،

(۱)

یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر

دنیا کے تمام انقلابات میں حیرت انگیز انقلاب وہ ہے جو لوگوں کے خیال کے اندر واقع ہوتا ہے، قرون
متوسطہ میں یورپ جہاں عالم جہالت کا دور دورہ تھا، عقیدہ اور خیال کے اسی قسم کے انقلاب سے اثر پذیر
ہو رہا تھا،

قوموں کے عقیدہ اور خیال میں دو سبب سے انقلاب ہوتا ہے، ایک یہ کہ زمانہ کی رفتار قوموں کے
موروثی عقائد میں عظیم الشان تغیر پیدا کر دیتی ہے، دوسرے یہ کہ قوموں کے اندر سے خود بخود ایسے افراد اُٹھنے لگتے
ہیں جو قوموں کے عقائد کی کایا پالت کر دیتے ہیں،

تیرھویں صدی میں یورپ میں بھی دو اسباب جمع ہو گئے تھے، اسپین اور اطالیہ میں عربوں کی موجودگی
اور صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ کو علم و فن کی تحصیل کے جانب خود بخود متوجہ ہونا پڑا، اور جب ایک باریہ شوق
پیدا ہو گیا تو پھر خود یورپ کے قلب سے ایسے افراد اُٹھنے لگے جنہوں نے یورپ میں علم و فن کی روح پھونک دی
تیرھویں صدی کے پیشتر ہی سے یورپ میں عربی فلسفہ رواج پانے لگا تھا، تیرھویں صدی میں ابن سینا
کی شہرت ہوئی اور چودھویں اور پندرھویں صدی میں ابن رشد کو عروج حاصل ہوا، اس دور میں بکثرت
ایسے افراد پیدا ہو گئے جو چرچ کے اقتدار و تسلط سے بیزار اور فکر و خیال کی آزادی کے متمنی تھے، چنانچہ
اسکولاسٹک فلاسفی کے دور اول ہی میں یہ بحث پیدا ہو گئی تھی کہ عقل و نقل میں سے کس کا رتبہ فروتر ہے، یعنی

یہ تصادم کے موقوف پر عقل و نقل میں سے کس کی بات حجت ہوگی،

عقلیت یوں تو انسان کے مبدیون عقیدوں سے متصادم ہوتی ہو مگر اصولاً اس کو اپنے حریت کے مقابلہ میں دو باتوں پر زیادہ اصرار ہے، ایک قانون قدرت کے ماوراء باتوں کا انکار اور دوسرے نقل کے مقابلہ میں عقل کو حجت تسلیم کرنا،

جہالت کے عام استیلاء کے باعث اس وقت کا یورپ عقلی اور دماغی حیثیت سے اس قدر انحطاط پذیر تھا کہ دنیا کی تمام چیزیں اس کو اعجب و برا اور حیرت افزا نظر آتی تھیں، دنیا کی تمام دوسری قوموں سے تابلہ اور محض اپنے عقیدہ اور خیال کو حق سمجھنے والا یورپ اگر کسی بات پر عقلی دلیل قائم کرتا تھا تو اس کی بساط محض اتنی ہوتی تھی کہ کسی نادار وقوع خرق عادت کو اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کر دیتا تھا، دنیا کی ہر چیز میں اس کو خرق عادت کے جلوے نظر آتے تھے، عام طور پر یہ مسلم تھا کہ شیطان تمام دنیا خصوصاً انسانوں پر مسلط کر دیا گیا ہے، بڑے بڑے اولیاء اللہ شیطان کا مشاہدہ کر چکے تھے، کبھی شیطان جانوروں کے بھیس میں نمودار ہوتا تھا کبھی ایک کریمہ المنظر سیاہ فام آدمی کی شکل میں اور کبھی کسی خوبصورت عورت کے جامہ میں سحر اور شعبہ بازی کے نئے نئے واقعات روزانہ وقوع میں آتے تھے، دنیا کی ہر ایک چیز حیرت انگیز خیال کی جاتی تھی، اس لیے جو شخص کسی فن میں مہارت پیدا کر لیتا تھا فوراً وہ سحر و فسون سازی کے الزام میں دھریا جاتا تھا،

تقریباً چھٹی صدی عیسوی سے بارہویں صدی عیسوی تک یہی حالت قائم رہی، تیرہویں صدی کے انقلاب کے آثار نمودار ہونا شروع ہوئے، اب تک یورپ کی دماغی حالت جو تھی اس کا نتیجہ یہ تھا کہ خرق عادت اور سحر و فسون سازی کے عقیدوں میں کسی کو شک نہ پیدا ہوتا تھا مگر تیرہویں صدی سے عربی فلسفہ حب و لاج پانے لگا تو کلیسانی مذہب اور اس کے عقائد کی نسبت لوگوں کے دلوں میں شک پیدا ہونے لگے عقیدہ اور خیال کی دنیا میں تزلزل پڑ گیا اور ہر چار سو بے اطمینانی اور ہلکی کے آثار نظر آنے لگے، اس نئی تحریک کے

علمدار وہ لوگ تھے جو ابن رشد کی پیروی کا دم بھرتے تھے، راجر میکن، ایلارڈ اور فرانسس میکن فرقہ کے بڑے بڑے پادری اس فرقہ کے سرگروہ تھے،

سحر کے عقیدہ کی بناء اس بات پر تھی کہ انسانی روح ایک مافوق الفطرت اور غیر محسوس شے شمار کی جاتی تھی، اس عقیدہ کا تعلق زیادہ تر روح کے مسئلہ سے تھا، اور جہالت میں روح اور وجودِ انسانی کے عقیدے ہمیشہ دو عقلیت کے عقیدوں سے مختلف ہوتے ہیں، قرونِ متوسطہ میں یورپ جہالت کے جس دور میں سے ہو کر گذر رہا تھا اس کا ممتاز خاصہ یہ تھا کہ دنیا کی تمام چیزوں میں انسان کی ایسی روح کا وجود تسلیم کیا جاتا تھا، ہر ایک غیر معمولی حادثہ کے متعلق یہ خیال ذہنوں میں راسخ تھا کہ کسی غیر محسوس روح کا کرشمہ عمل ہو، بادل کی گرج، اسماک باران، اور زلزلے غرض دنیا کے تمام غیر معمولی حوادث و واقعات غیر معمولی ہستیوں کے غیظ و غضب اور ان کے مقابل خوشحالی اور فانی البانی نزولِ برکت کی علامت شمار کیے جاتے تھے، خود نفسِ روح کی حقیقت کے متعلق عجیب عجیب عقیدے مروج تھے، یونانی فلاسفہ میں افلاطون

کے نزدیک روح مادہ سے بالکل الگ بسیط اور ناقابلِ تجزیہ ایک شے تھی، اس کا حس قطعی ناممکن اور اس کا مشاہدہ بالکل محال تھا، مسیحیت جب رائج ہوئی تو چونکہ اس کی بنیاد ہی اس بات پر تھی کہ جسمانی علاقے قطع کئے جائیں اور ان کے مقابل روحانی قوتوں کو ترقی دیا جائے اسلئے قدرتا مسیحیت کی اشاعت لازمی نتیجہ یہ تھا کہ روح کے متعلق افلاطون کا نظریہ اصل الاصول کے طور پر تسلیم کر لیا گیا، یہی وجہ تھی کہ مسیحیت کے اگلے دور میں مذہب عیسوی کے جن متکلمین پیدا ہوئے وہ روح کی حقیقت کے باب میں افلاطون کے نرے مقلد تھے،

لیکن باوجود اس کے کہ روح کے متعلق غیر مرئی اور ناقابلِ تجزیہ ہونے کا خیال قائم تھا، بت پرستی کی اب بھی یہ نشان باقی تھی کہ بدون مثال کے اس کی حقیقت کا ادراک ناممکن خیال کیا جاتا تھا،

حقیقت یہ ہے کہ دورِ وحشت و جہالت میں انسان کا دماغ اس قابل ہی نہیں ہوتا کہ محسوسات کے ماوراء کسی اور چیز کا اور اک کر سکے، اس بنا پر قرونِ متوسطہ میں روح کو غیر مرنی ماننے کے باوجود اس کے لیے ایسے اوقات ثابت کیے جاتے تھے جو مادہ کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائے جاسکتے، چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق کہ جسم جدا ہو جانے کے بعد قیامت تک روح کس حالت میں اور کہاں رہتی ہے، لوگوں کے عجیب عجیب خیالات تھے، ایک نئی کہانت تھی کہ روح قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، دوسرے گروہ کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روح بحالتِ سرسبکی فضا میں ادھر ادھر بھٹکتی رہتی ہے، عام خیال یہ تھا کہ سینٹ پیر بھشت کا دربان ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اندر داخل کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے کالہ تیار ہے، یہ عقیدہ جہلا کے علاوہ عقلا میں بھی عام طور پر تسلیم شدہ تھا کہ مردوں کی روحوں وقتاً فوقتاً زندوں سے آکر ملتی ہیں، یہ روحوں بعض منزروں کے ذریعہ سے زندوں کے اختیار میں آجاتی ہیں وہ ان سے اپنے مختلف کام نکالتے ہیں، اکثر زندوں کو ان کے غیب کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں اور کبھی کبھی یہ روحوں کسی مردہ کے جسم میں حلول کر جاتی ہیں اور وہ زندہ ہو جاتا ہے، اس زمانہ میں بہت سے ایسے لوگ موجود تھے جن کا یہ خیال تھا کہ ساری دنیا میں یہ مردہ روحوں ادھر ادھر منتشر ہیں، ان میں سے بعضوں نے ان کو دیکھا بھی تھا، جن لوگوں نے ان روحوں کا مشاہدہ کیا تھا ان کا یہ بیان تھا کہ ان کا ڈیل ڈول اور اون کی شکل و جسامت انسان سے بالکل مختلف ہوتی ہے، یہ وحین ایک پچھلا رادہ کی طرح ہر ایک شکل میں متشکل ہو سکتی ہیں،

روح کی حقیقت کے متعلق ان متضاد خیالات کے اشاعت پذیر ہو جانے کی وجہ سے مذہبِ عیسوی کے متکلمین میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، ایک گروہ کا یہ خیال تھا کہ انسان کے جسم میں ایک غیر مادی اور غیر مرنی روح حلول کئے ہوئے ہے جو مرنے کے بعد جسم سے الگ ہو جاتی ہے، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم میں کسی غیر مرنی شے کا وجود نہیں بلکہ جس چیز کو لوگ روح کہتے ہیں وہ بھی ایک مادی چیز ہے، ایک مدت تک یہ دونوں فریق باہم آویزش میں مشغول رہے، لیکن واقعہ ریفا ریش کے

پیشتر بارہویں صدی عیسوی سے روح کی حقیقت کے متعلق جدید تحقیقات شروع ہوئیں، داؤد قسطنطینی اور انہوں
 کے فلسفہ نے اس حقیقت کی تشریح کی پہلے پہل ابتداء کی کہ روح نہ صرف یہ کہ مادی اوصاف سے بالکل بری ہے،
 بلکہ تمام کائنات ایک ایسی ہی عقل یا روح کل کے منظر کا نام ہے جو ہمہ گیر اوصاف متصف ہونے کے علاوہ
 ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ قائم رہے گی، یورپ میں اس عقیدہ کا بانی اہل میں ارسطو تھا، مگر قرون متوسطہ
 کے دور جہالت میں یورپ کے دماغ سے یہ عقیدہ بالکل محو ہو چکا تھا ابن رشد کا فلسفہ جب یورپ میں
 اشاعت پذیر ہوا تو وہ اپنے ساتھ بکثرت ایسے جو اشیاء بھی لایا جو یورپ کی جہالت و نادانی کے لیے حدود
 مہلک تھے، یورپ میں اب تک یہ عقیدہ مسلم چلے آتے تھے کہ روح کم از کم مادی اوصاف سے بری نہیں
 روح مرنے کے بعد قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، یا جہنم میں وہ محض جسمانی عذاب میں مبتلا ہوگی، ابن
 کے فلسفہ کی بدولت نہ صرف یہ عقیدہ حل ہو گیا کہ روح مادہ سے بالکل ایک الگ جوہر ہے اور اس پر
 جسمانی عتاب نہیں بلکہ روحانی عذاب ہو گا یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ساری کائنات صرف ایک عقل کل کے
 منظر کا نام ہے اور مرنے کے بعد انسان کی روح بھی اسی عقل کل میں جا کر فنا ہو جاتی ہے،

ابن رشد نے روح کی حقیقت کے مسئلہ میں اس بات پر زیادہ زور دیا تھا کہ روح محض ایک
 جوہر مجرد ہستی کا نام ہے، اور مدارج کے اعتبار سے روح یا عقل کی مختلف قسمیں ہیں، ان سب میں ان شرف
 و اعلیٰ عقل فعال ہے جس سے تمام کائنات کی ہستی قائم ہے، اس کو ابن رشد کبھی عقل کل سے تعبیر کرتا ہے،
 اور کبھی عقل موجود الخارج سے، اس کے نزدیک نہ وہ فساد پذیر ہے اور نہ اس کی ابتدا و انتہا ہے، وہ مادہ
 بالکل منزہ ہے اور گویا نظام کائنات کا جوہر یا طاقت ہے، انسان روح کے متعلق اس کا یہ خیال تھا
 کہ وہ عقل کل سے صادر ہوئی ہے، ایک اعتبار سے تو وہ فانی ہے اس لئے کہ جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے اور
 دوسرے اعتبار سے وہ باقی دائم اور ابدی ہے کیونکہ عقل کل میں جا کر جذب ہو جاتی ہے، انسان کی

زندگی کا اصلی مقصد یہ ہے کہ مرنے کے بعد عقل فعال سے کامل درجہ اس کا اتحاد ہو جائے، اس اتحاد میں جس قدر اکمالت ہوگی اسی قدر انسان لذت و الٰہی سے بہرہ اندوز ہو سکیگا اور جس قدر اس میں نقص ہوگا اسی قدر عذاب و الٰہی میں وہ مبتلا رہیگا،

ابن رشد کے یہ خیالات یورپ کی اس انخطاط پذیر عقلی حالت کے لحاظ سے کس قدر طرد مانہ تھے، ایک طرف یہ فلسفہ مادیت روح کا منکر تھا، دوسری طرف اس سے بقائے روح انفرادی کے انکار کی جھلک آتی تھی، غرض ابن رشد کے فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ یورپ میں مسیحیت روح کے متعلق مذکورہ بالا عامیانہ عقیدوں کے بجائے روح کی حقیقت کا اعلیٰ تحلیل پیدا ہوا، یہ خیالات کہ روح پتھروں میں سوتی ہے، پھولوں میں خواب دیکھتی ہے، اور انسانوں میں جاگتی ہے یا یہ کہ وہ مستور ہستی جو ہمارے نظام جسمانی کے مختلف تغیرات کے باعث ہوتی ہے، روح الہی کی مظہر جو تمام کائنات میں ساری دو اتر ہے، مغربی دنیا کے لئے گویا اس وقت بالکل اجنبی تھے، مگر یہ یقینی ہے کہ یورپ میں ان کی اشاعت کی ابتدا اسی وقت سے ہوئی جب سے ابن رشد کا فلسفہ اشاعت پذیر ہوا، چودھویں صدی عیسوی میں چرچ میں اکھاڑ اور ٹیلور کی سرکردگی میں فلسفہ روحانیت کی ایک تحریک پیدا ہوئی جس کی بنیاد ابن رشد کے انہیں خیالات پر تھی، چنانچہ اکھاڑ نے اتصال عقل فعال کے مسئلہ میں عقل انفعالی اور عقل فعلی کی اس تفریق تک کو تسلیم کر لیا جو ابن رشد کی خاص ایجاد تھی، اسی زمانہ میں جرمنی میں عقل فعلی اور عقل انفعالی کے عنوان سے ایک اور کتاب لکھی گئی جس میں ابن رشد کے اقتباسات جا بجا نقل کیے گئے تھے،

اسی زمانہ کے قریب قریب انگلستان میں ایک شخص سیکھتہ رپ پیدا ہوا، یہ بیروان ابن رشک
بادشاہ مشہور تھا، انگلستان میں کار ملاٹ فرقہ کا سنگ بنیاد اسی نے رکھا ہی، فرانسیسکن فرقہ کی طرح

یہ فرقہ بھی ابن رشد کے فلسفہ کا دم بھرتا تھا، بکینتھارپ وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف تھا مگر باوجود اس کے اس نے اس مسئلہ کے متعلق سینٹ ٹامس کی تردید کا جواب دیا ہے، اس ایک مسئلہ کے علاوہ قدامت عالم، نفوس فلیکیہ، اور تاثیر افلاک وغیرہ مسائل میں وہ ابن رشد کا نرا مقلد تھا، بکینتھارپ اور جرج من فلاسفہ کے علاوہ چودھویں اور پندرھویں صدی میں ابن رشد کے جو مقلد پیدا ہوئے ان کے اسماء حسب ذیل ہیں، والٹر بارلے، اوگسٹ فرقہ (یعنی اوکم کے پیرو) بورڈین، مار سال، وغیرہم،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ کی جس تیزی سے اشاعت ہو رہی تھی، سحر و طلسمات پر سے عقیدہ مٹ گیا تھا، روح کی اہمیت کے متعلق عامیانہ عقاید کے بجائے یہ فلسفیانہ تخیل اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ سارے عالم میں صرف ایک عقل منفرد و فعال کا وجود ہے اور نوع انسانی کی روحانی عقلی سعادت کی ذمہ دار بھی یہی روح ہے، عذاب و ثواب آخرت کے متعلق بُت پرستانہ ڈھکوسلے جو اب تک مسلم چلے آتے تھے ان کے بجائے اب یہ خیال عام ہوتا جاتا تھا کہ ثواب آخرت کا حاصل یہ ہے کہ عقل فعال سے انسان کا کامل اتصال ہو جائے،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ پر تین دور گزرے ہیں، پہلے دور میں اس کی کتابوں کے محض ترجمے کیے جاتے تھے، ترجموں کی اشاعت کے بعد دوسرا دور اس وقت شروع ہوا جب ابن رشد کے مقلد پیدا ہونے لگے، ابن رشد کے مقلدون میں کئی طرح کے لوگ تھے، بعض اس کی کتابوں کی بخشی و تفسیر کرتے تھے اور اس بنا پر اس کے پیرو مشہور ہو جاتے تھے، پیڈوا کے اکثر پروفیسروں کا یہی حال تھا اور بعض واقعی اس کے مقلد جلد ہوتے تھے، ان دو طبقوں میں اہل علم لوگوں کی تعداد زیادہ تھی، فرانسیسن، انگلستان کے کارلائٹ، جرمنی کے سنکس، اسکوٹسٹ (ڈنس اسکوٹس کے پیرو) اور

اوکٹ (اوکم کے پیر) فرقون کا شمار اسی طبقہ میں ہے، فلسفہِ مدرسیہ کے یہ فرقے کیتھولک لوگوں کی نگاہ میں
مخد خیال کیے جاتے تھے، کیونکہ اون کی فلسفیانہ روشنگاریاں اس زمانہ کی مسیحیت کی حد سے تجاوز ہوتی تھیں،
چرچ اس بات کا دعویدار تھا کہ ہر ایک امر میں، خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا نہ ہو، آخری فیصلہ کا حق
اُسی کو حاصل ہے، دوسری جانب یہ فلسفیانہ فرقے چرچ کے اس مسلم اقتدار کے مٹانے کی فکر میں تھے، چرچ کو
اس بات پر ناز تھا کہ خدا کی جانب سے اس کو خرقِ عادت کی قوت عطا کی گئی ہو لیکن دوسری جانب یہ آزاد
خیال لوگ چرچ کے معزوں کا انکار کرتے تھے، ان فرقوں میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو اپنے کو خیرِ لمحہ
و بیدین کہتے تھے، غرض فرقوں متوسطہ میں مسیحیت کا مدار جس بات پر تھا، یعنی چرچ کا اقتدار و تسلط، بیرونی
صدی میں اس کی بنیادیں متزلزل ہو چکی تھیں، اس زمانہ میں آزاد خیالوں میں ایک نیا شوق یہ پیدا
ہوا تھا کہ دنیا کے تینوں بڑے مذہبوں یعنی موسوی، مسیحیت اور اسلام کو جھوٹا ثابت کر دیں، لیکن چونکہ
اہلِ یورپ کو ان مذاہب سے پوری واقفیت نہ تھی، اسلئے عجیب عجیب الزامات ان مذاہب پر قائم کیے
جاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ فقرہ اکثر اُن لوگوں کے زبان زد رہتا تھا کہ تینوں مذاہب فریب
تعلیمات پر مشتمل ہیں، چودھویں صدی عیسوی میں "انائے حریت" کے نام سے آزاد خیالوں کا ایک نیا
گروہ پیدا ہوا یہ لوگ صاف صاف ابنِ رشد کی پیروی کا اقرار کرتے تھے، یہ عقیدہ اس فرقہ کے قانون اساسی
میں داخل تھا کہ کائنات کا خروج عقلِ فعال سے ہوا ہے اور بالآخر اسی میں اس کا انضمام ہو جائیگا، نفوسِ انسانی
عقلِ فعال کے اجزاء ہیں، اور کائنات ہی بحیثیت مجموعی خدا ہے، یہ لوگ اس قدر راسخ الاعتقاد ہوئے
تھے کہ اون کی نسبت یہ مشہور ہو کہ انکو یزیشن کی آگ میں خوشی خوشی گر کر جہانِ دیدیتے تھے اور زبان
اُن نکرتے تھے، عجیب بات یہ تھی کہ اس تحریک میں عورتیں بھی شریک تھیں،

مذہب کے خلاف یہ شورش جو برپا تھی پادریوں کے خیال میں اس کے ذمہ دار صرف دو شخص تھے،
فریڈریک شہنشاہِ جرمنی اور ابنِ رشد، جیل و میزوم جہاں ابنِ رشد کے مخالفین میں نہایت مشہور تھے،

کتابوں میں ابن رشد نے فلسفہ کی غلطیاں ہی تازہ نہیں کی ہیں بلکہ اس کے علاوہ ایک بڑے جرم کا اور ترکیب
 ہوا ہے، یعنی مذہب پر اس نے براہ راست حملہ کیا ہے، وہ تمام مذاہب کا کیسا دشمن ہے، بالبعد الطبیعیات
 کے دوسرے اور دسویں باب میں اس نے انجیل اور قرآن کی (معاذ اللہ) اس بنا پر تردید کی ہے کہ وہ لاشع
 محض سے خلق اشیا کے عقیدہ کی تعلیم دیتی ہیں، اسی طرح طبیعیات کے تیسرے باب میں اس نے مذہب پر
 طعن کیا ہے اور جو لوگ مذہب کی پیروی کرتے ہیں ان کو نقالی وغیرہ کے الزام دیے ہیں۔ فریڈریک جو کہ
 عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اسلئے وہ بھی بدنام تھا، بہت سی باتیں ابن رشد کے جانب انواہ کے طور پر
 منسوب تھیں، اصل میں ہوتا یہ تھا کہ ہر شخص اپنا ذاتی خیال ابن رشد کے جانب منسوب کر دیتا تھا چنانچہ
 تہرہ امپوسچرس نے "مذاہب باطلہ سہ گانہ" کے تخیل کا بانی بھی ابن رشد خیال کیا جاتا تھا، ایک طرف
 ماجرایہ تھا کہ مختصر فقرہ چونکہ آزاد خیالوں کے زبان زد رہتا تھا، اسلئے عوام میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ یہ کسی
 کتاب کا نام ہے چنانچہ اس کے مصنف کے نام کی تلاش میں بے انتہا قیاس فریضت کی گئی، دس پندرہ
 مشہور آزاد خیال مصنف اس عہدہ کے امیدوار تھے، جن میں پہلے دو نام فریڈریک اور ابن رشد
 کے بھی ہیں،

ایک طبقہ ان آزاد خیالوں میں ایسے لوگوں کا بھی تھا جو ابن رشد کی پیروی فیشن سمجھ کر اختیار
 کرتا تھا، ان لوگوں کو ابن رشد کے واقعی خیالات سے کوئی مطلب نہ تھا اور نہ وہ اس کی کتابوں کا
 مطالعہ کرنے کے اہل تھے، ان میں مذہب کے خلاف وریدہ وہنی زیادہ تھی اور اکثر یہ لوگ عوام سے بحث
 کرنے پر تڑپ جاتے تھے، اٹلی میں ونس، نیپلز، اور پیڈوا کے امیرون اور اونچے طبقوں کے افراد میں یہ
 مضر جراثیم کثرت پھیلے ہوئے تھے،

غرض ان متعدد آزاد خیال فرقوں کی بدولت آخری صدیوں میں ابن رشد کا فلسفہ بالکل مسخ
 ہو کے رہ گیا تھا، اس سوا کے شاعر کی حیثیت سے شہرت حاصل کرتے کرتے آخر میں نوبت یہاں تک پہنچی

کہ شرح و متن اور اصل و تفسیر کا فرق بالکل محو ہو گیا، مختلف تغیرات کے بعد ابن رشد کے فلسفہ کی جو حقیقت رہ گئی تھی اس کا حاصل یہ تھا،

(۱) مانوق الفطرت کا انکار (۲) معجزات کا انکار (۳) فرشتوں کا انکار (۴) جنوں کے وجود کا انکار (۵) کائنات کے جزئی تغیرات میں یہ قدرت کی مداخلت کا انکار (۶) تمام مذاہب و ادیان کو باطل محض سمجھنا، یہ خیالات تھے جو ابن رشد کے جانب منسوب تھے اور لوگ انھیں عقائد فاسدہ پر ایمان رکھنے کی وجہ سے ابن رشد کے پیرو کہلاتے تھے، حالانکہ غریب ابن رشد کو یہ خبر تک نہ تھی کہ میرے عقائد کی دھجیان اس طرح اڑانی جائیں گی،

(۲)

مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور

فلسفہ کی اشاعت کی نئی تحریک جو تیرہویں صدی میں شروع ہوئی تھی، چرچ اسکا ابتداء سے مخالفت تھا۔ ۱۲۰۹ء میں جبکہ ابن رشد کی کتابوں کا یورپ میں کوئی نام بھی نہ جانتا تھا پادریوں کی ایک مجلس پیرس میں منعقد ہوئی جس نے یہ اعلان کیا کہ ارسطو کی کتابوں کا پڑھنا پڑھنا حرام ہے، چنانچہ امور ہی اور داؤد دینینٹو کی کتابیں اس مجلس کے حکم سے جلا دی گئیں، لیکن جب اس ممانعت کا کوئی اثر نہ ہوا تو ۱۲۱۵ء میں ایک اور مجلس منعقد کی گئی، جس نے ارسطو اور ابن سینا کی کتابوں کے متعلق دوبارہ حرمت کا فتویٰ شائع کیا۔ ۱۲۳۱ء میں پوپ گریگوری نہم نے حکم دیا کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھنا قطعاً بند کر دیا جائے، اس وقت تک ابن رشد کے فلسفہ کا کوئی سوال نہ تھا، نفس عربی فلسفہ کی تحریک ہی مخالفت کا

باعث تھی، ولیم آورگنے پہلا شخص ہے جو ابن رشد کی تردید پر آمادہ ہوا، گو اس زمانہ میں ابن رشد اور ابن سینا وغیرہ کی تصنیفات رائج ہو چکی تھیں تاہم اس وقت تک یورپ کے لوگوں میں عرب کے فلسفہ کے متعلق چند غلط فہمیاں پھیلی ہوئی تھیں، تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے لوگوں کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اسکندریہ فروسی اور ابن رشد میں سے کون پہلے گذرا ہے، ابن رشد کی وفات کو زیادہ زمانہ گزرا تھا، تاہم لوگ یونانیوں کی طرح ابن رشد کو بھی فلاسفہ متقدمین میں شمار کرتے تھے، ولیم آورگنے، ابن سینا پر طحانہ الزام قائم کرتا ہے، لیکن ابن رشد کو وہ شریف مزاج فلسفی سمجھتا ہے، اس زمانہ میں صحیح تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے عموماً اقتباسات غلط ہو جاتے تھے، چنانچہ ولیم آورگنے اپنی کتابوں میں ابو مشرکی ارسطو کی کسی کتاب کی شرح اور ابن لطفیل کی کتاب الطبیعیات سے اقتباسات نقل کرتا ہے، حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم تھا کہ ابو مشر نے ارسطو کی کتابوں کی کوئی شرح نہیں لکھی اور ابن لطفیل طبیعیات کے کسی رسالہ کا مصنف نہیں ہے، ولیم آورگنے نے ابن رشد کے بہت سے خیالات کی تردید کی ہے، مگر ان موقعوں پر وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، بلکہ ابن سینا اور ارسطو وغیرہ کے ناموں سے اون کی تردید کرتا ہے، چنانچہ یہ مسئلہ کہ علت لعل سے پہلے عقل اول کا صدور ہوا اوس نے امام غزالی کی جانب منسوب کر کے اس کی تردید کی ہے، اسی طرح قدیم عالم کے مسئلہ کو اس نے محض ابن سینا اور ارسطو سے منسوب کیا ہے، تعجب یہ ہے کہ وحدت عقل کا مسئلہ جو خاص ابن رشد کی ایجاد ہے اس کو بھی کمین وہ ارسطو کے جانب منسوب کرتا ہے، کمین فارابی اور کندی کے جانب اور کمین ابن سینا کا نام اس نے لے دیا ہے، ایک جگہ لکھتا ہے کہ ارسطو نے یہ مسلک اس لئے ایجاد کیا تھا کہ افلاطون کا عالم مثال والا نظریہ باطل ہو جائے،

نذہبی طبقہ میں ڈامینیک فرتمہ ابن رشد کے فلسفہ کا سب سے زیادہ مخالف تھا، اس فرقہ کی بنیاد سنیت ڈامینیک نے ڈالی تھی ۱۲۵۷ء اس کا سنہ پیدائش اور ۱۳۱۱ء سال وفات ہے، اس کے

جانب عجیب و غریب کرامات منسوب ہیں، مشہور ہے کہ وہ مردوں کو جلا دیتا تھا، اس کے پیروکے عیسائی اور نہایت متعصب ہوتے تھے، فرانسیکن فرقہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اسکے مقابلہ میں ڈامینیکن فرقہ کی جانب سے اس کی مخالفت ہوتی تھی، یہ دونوں فرقے اس زمانہ میں حرلیف اور دمقابل تھے چنانچہ راجر بیکن اور ڈنس اسکوٹس کے مقابلہ میں ڈامینیکن فرقہ میں سے جس نے سب سے پہلے ابن رشد کے فلسفہ کی مخالفت کا علم بلند کیا وہ البرٹس میگنین تھا، یہ ۱۱۹۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۲۲۱ء یعنی سینٹ ڈامینیک بانی فرقہ کے عین سال وفات میں اس کے حلقہ ارادت میں شامل ہوا، اسی زمانہ سے اس نے تعلیمی کا پیشہ بھی اختیار کیا، مگر آخر کار درس و تدریس کا مشغلہ ترک کر کے ایک خانقاہ میں گوشہ نشین ہو گیا، فلسفہ عرب کی رد میں اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں، ابن سینا کا بہت مداح تھا اور ابن رشد کی اس بنا پر تردید کرتا تھا کہ اس نے ابن سینا کی مخالفت کی ہے، حدت عقل کے مسئلہ کی تردید میں اس نے ایک خاص رسالہ لکھا ہے جس کے متعلق اس کا خود بیان یہ ہے کہ ۱۲۵۵ء میں پوپ الگزینڈر چہارم نے یہ مجھ سے لکھوایا، اس مسئلہ کی تائید میں اس نے پہلے تیس ویلین ذکر کی ہیں پھر اس کے بعد چھتیس ویلنوں سے اس کی تردید کی ہے، اس صورت سے نتیجہ واضح ہے یعنی تقسیم اصوات کے اصول کی رو سے اس مسئلہ کے مؤیدین کو مقابلہ چہمہ و دوٹون کے شکست ہوئی،

البرٹس کے بعد مشہور سینٹ ٹامس اکویناس اپنے استاد کی سند درس پر بیٹھایہ اٹلی کے ایک قدیم مشہور خاندان میں ۱۲۲۴ء میں پیدا ہوا تھا، اس کی ابتدائی تعلیم کیمینیو اور نیپلز میں ہوئی، مگر آخر میں وہ بولونگ میں البرٹس کے حلقہ درس میں شریک ہو گیا، ۱۲۵۶ء میں وہ پیرس یونیورسٹی میں دینیات فلسفہ اور منطق کا پروفیسر مقرر ہوا، ۱۲۶۴ء میں جب پوپ گریگوری دہم نے ایک مذہبی مجلس اس غرض سے منعقد کی کہ لاطینی اور یونانی چرچ میں اتحاد پیدا کیا جائے تو اس مجلس کے سامنے سینٹ ٹامس نے ایک

رسالہ پیش کیا جس میں یونانی چرچ کی غلطیان دکھلائی تھیں، یورپ میں اس رسالہ کی بہت دھوم مچ گئی اور سینٹ ٹامس چرچ کا حامی تسلیم کر لیا گیا، اس کے دو برس بعد ۱۲۷۴ء میں اس نے انتقال کیا، اس کا استاد البرٹس ابن سینا کی نقل آتا رہا تھا اور یہ ابن رشد کی، چنانچہ ابن رشد کی نقل میں ارسطو کی کتابوں کی چھوٹی بڑی اور متوسط شرحیں اس نے بھی لکھی تھیں، اس نے عربی فلسفہ کے حسب ذیل معرکہ آرا مسائل کی شد و مد سے تردید کی ہو (۱) مادہ کی حقیقت سے ناواقفیت کے باوجود اس کی ازلیت کے دعوے کا رد (۲) عقول عشرہ کے باہمی تاثر اور ان سے عالم کی پیدائش کے مسئلہ کا رد (۳) اس مسئلہ کا رد کہ عقل اول باری تعالیٰ اور عالم کے مابین واسطہ ہے، نیز یہ کہ وہ واحد مفرد ہے (۴) تدبیر آسمانی کا انکار جو عوام کے ذہنوں میں ہے، اس کا رد (۵) اس مسئلہ کا رد کہ لاشے سے شے کا وجود نہیں ہو سکتا آخر الذکر مسئلہ کے رد میں وہ کہتا ہے کہ ابن شد اور ارسطو کی غلطی یہ ہے کہ وہ عالم کی پیدائش کو حرکت سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ عالم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ حالت موجودہ میں چونکہ یہی نظر آتا ہے کہ کوئی چیز نئی نہیں پیدا ہوتی ہے بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو جاتی ہے، اسلئے اس حالت پر ان لوگوں نے عالم کی پیدائش کا بھی قیاس کر لیا حالانکہ اس وقت کی حالت اس وقت کی حالت سے بالکل مختلف ہے، حقیقت یہ ہے کہ عالم کی پیدائش حرکت یا انتقال صورت کا نام نہیں ہے بلکہ اس کی پیدائش باری تعالیٰ کے فیضان رحمت سے ہوئی ہے جو مادہ اور زمانہ دونوں سے مستغنی ہے، غرض ارسطو کی غلطی تو صرف اس قدر تھی کہ اس نے حرکت اور زمانہ کو ازلی ثابت کیا ابن شد نے غلطی پر غلطی یہ کی کہ اس مسئلہ کی بنا پر اس نے سرے سے خلق عالم ہی کا انکار کر دیا،

سب سے زیادہ جس مسئلہ میں اس نے ابن رشد کا حریفانہ مقابلہ کیا ہے وہ وحدت عقل کا مسئلہ ہے جو خاص ابن رشد کی ایجاد تھا، یہاں تک کہ ایک خاص کتاب اس نے اس مسئلہ کی تردید میں لکھی

اس کتاب میں اس نے ابن رشد کے علاوہ یورپ کے بعض مدرسہ فلسفیوں کی بھی تردید کی ہے اور ان کو یہ الزام دیا ہے کہ یہ لوگ خواہ مخواہ ہر ایک مسئلہ میں محدود یعنی ابن رشد کی پیروی کرنے لگتے ہیں، ان کو یہ نہیں سمجھتا کہ ابن رشد نے تو ارسطو کے متشابی فلسفہ کو بھی غارت کر کے رکھ دیا ہے، اس سلسلہ میں وہ

نہایت جوش کے ساتھ تمام یونانی فلسفیوں کے نام گنا کر کہتا ہے کہ ارسطو، اسکندر افروسی، ابن سینا، ثیمو فراسطیس، ثیماسطیسوس، فورفورسوس، مین سے کوئی بھی تو اتنا جمتی نہیں ہے کہ ابن رشد کی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل کا وجود تسلیم کرتا ہو، پھر وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائیگی تو ابرار اور فجار کا فرق کیسے نمایاں ہوگا اور خدا کے بھلے اور بُرے بندوں میں امتیاز کس طرح کیا جائیگا،

عقل فاعل کے ساتھ عقل منفعل کے اتصال کے مسئلہ کی تردید میں بھی اس نے اسی قسم کے جوش کا اظہار کیا ہے، ابن رشد کی جانب سے اس مسئلہ کی تشریح وہ یوں کرتا ہے کہ موت کے بعد جب عقل فعال سے انسان کا اتصال ہو جاتا ہے تو اس وقت اتصال کی بدولت اس میں عقول مفارقه کے ادراک کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی جس طرح زندگی میں ہم عقل بالقوہ کی مدد سے مادی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح مرنے کے بعد ہم عقل فعال کی مدد سے نفوس مفارقه کا ادراک کر سکیں گے، لیکن عقل فعال سے اتصال حاصل کرنے کی کیا صورت ہے؟ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم معقولات کے صحیح کشف و ادراک کی قوت اپنے میں پیدا کریں، بات یہ ہے کہ ہمارا نفس ایک جوہر مجرد ہے جو کسی چیز کا ادراک اس وقت تک نہیں کرتا تا وقتیکہ اس کی اہمیت بدل کر اپنی ایسی نہیں بنالیتا ہے، گویا ادراک کے معنی یہ ہیں کہ عاقل و معقول ایک ہو گئے، اس بنا پر معقولات کے ادراک کی عادت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خود ہمارا نفس ان معقولات سے متحد ہوتا چلا جاتا ہے، پس اس عادت کو جتنی زیادہ ترقی ہوگی اسی قدر ہمارے نفس کو بھی عقل فعال سے قرب ہوتا جائیگا، یہاں تک کہ آخرین دونوں ایک ہو جائیں گے، اور چونکہ عقل فعال میں مادی اور غیر مادی ہر طرح کی اشیاء منکشف ہوتی ہیں لہذا اس اتصال کی

بدولت مادی اور غیر مادی اشیاء اور عقول مفارقتہ سب کا انکشاف خود بخود ہم کو ہونے لگے گا، سینٹ ٹامس نے اس مسئلہ کو خود منطائی فلسفہ کے اصول سے باطل کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ فلسفہ میں یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ انسان کو ہر چیز کا ادراک اوس کی شے و مثال کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن معقولات اور عقول مفارقتہ شے و مثال سے برہمی ہیں کیونکہ وہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں کہیں بھی مادیت کے جامعہ میں نمود ازہین ہو سکتی ہیں اور شے و مثال صرف اسی چیز کے ذہن میں آسکتی ہے جس میں کم از کم مادیت کا شائبہ پایا جاتا ہو اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان براہ راست معقولات کا ادراک کر سکے،

غرض سینٹ ٹامس کی کوشش یہ تھی کہ خود ارسطو ہی کے اصول سے ابن رشد کا فلسفہ باطل کر دیا جائے، اس نے یہ اپنا خیال متعدد مقامات پر ظاہر کیا ہے کہ ارسطو اگر ایک غلطی کرتا ہے تو اہل عرب اوس پر دس پانچ غلطیوں کا اور اضافہ کر دیتے ہیں یعنی خود ارسطو کا فلسفہ اتنا غلط نہیں ہے جتنی اہل عرب کی ایجادیں غلط ہیں،

سینٹ ٹامس نے مسیحیت کی حمایت اور فلسفہ کی تردید کی جو کوششیں کی تھیں، اون کی بنا پر اس کے مرنے کے بعد سچی دنیا میں اس کو لازوال شہرت حاصل ہوئی، چنانچہ ڈامینیکن فرقوں کے پادری بزرگ حاصل کرنے کی غرض سے اس کی لاش ٹوڑا ٹھا کر لے گئے، پوپ پائس پنجم نے اس کو "امام خامس" کا خطاب عطا کیا، علمی دنیا میں وہ رئیس العلماء کے لقب سے اب تک یاد کیا جاتا ہے، عوام میں یہ مشہور ہو گیا کہ اس کی قبر موعود برکات آتی ہے،

ٹامس ایکویناس کی وفات پر ریمونڈ مارٹینی نے فلسفہ عرب کی مخالفت میں کتابیں لکھیں، اس نے ابن رشد کی تردید میں امام غزالی سے مدد لی ہے، کہا کرتا تھا کہ فلسفہ کی تردید فلسفی کے منہ سے اچھی معلوم ہوتی ہے، وحدت عقل کے مسئلہ کا وہ بہت مخالفت تھا، اس کا خیال تھا کہ یہ مسئلہ ابن رشد نے افلاطون سے

اخذ کیا ہے، ریمونڈ مارٹینی کے بعد جیل دی لیسین، برنارڈ ڈی لیا، ہارڈ ٹیلیک، بہت مشہور ہوئے، ان میں ہر ایک نے نہایت جوش و خروش کے ساتھ ابن رشد کی تردید میں حصہ لیا، انہی کا مشہور شاعر ڈیٹی بھی فلسفیانہ حیثیت سے فلسفہ عرب خاص کر ابن رشد کے مخالفوں میں تھا، اس نے سیکر کے حلقہ درس میں ابن رشد کے فلسفہ کی تعلیم پائی تھی اسی وجہ سے باوجود مخالفت کے وہ ابن رشد کا احترام کرتا تھا، چنانچہ اپنی مشہور کتاب ”جہنم“ میں اس نے ابن رشد کو محمدؐ اور بے ایمانوں کے زمرہ میں شامل کرنے سے پرہیز کیا ہے، ابن رشد کے مخالفوں میں سینٹ ٹامس کے بعد جیل دی روم کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کو عرب کے تمام فلسفیوں میں ابن رشد سے زیادہ عداوت تھی، چنانچہ اپنے ہمصرہوں کے خلاف وہ اس کو ملحد اور بیدین سمجھتا تھا،

لیکن ان تمام مخالفین ابن رشد میں جو شخص سب کا پیشرو تھا وہ ریمونڈ ڈی نامی ایک شخص تھا، یہ ۱۲۲۳ء میں پیدا ہوا، ایک عرصہ تک عیاشی میں مشغول رہا، لیکن ایک اتفاقی حادثہ کے باعث اس کو تعلیم کا شوق پیدا ہوا، اس کو اسلام کے اثر و قوت کے مٹانے کی زیادہ فکر رہتی تھی، اور اس سلسلہ میں وہ ابن رشد کے فلسفہ کے پیچھے پڑا رہتا تھا، اس کی غرض اسلام یا ابن رشد کے فلسفہ کی قلمی تردید تھی، بلکہ وہ یورپ کے سارے عیسائیوں کو مسلمانوں کے خلاف صلیبی جنگ لڑنے پر آمادہ کرنا چاہتا تھا، چنانچہ اس غرض سے وہ ۱۲۸۶ء میں لوپ ہونورس چہارم کے دربار میں حاضر ہوا اور یہ عرضداشت پیش کی کہ مسلمانوں کے برابر کرنے کے لیے ایک بڑا لشکر تیار کیا جائے، اور عربی زبان کی تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں جب اس دربار میں کچھ شنوائی ہوئی تو ۱۳۱۲ء سے ۱۳۱۶ء تک وہ پیرس، جینوا، مانٹ پلیر، پلیریا اور نیپلز کا دورہ اس غرض سے کرتا رہا کہ یہاں کے لوگوں کو اپنی تجویز میں مدد دینے پر آمادہ کرے مگر سودا اتفاق سے اس کو ہر جگہ ناکامی ہوئی، بالآخر یاروس ہو کر وہ ۱۳۱۶ء میں دیانا کی بڑی مجلس میں شریک ہوا، اور پوپ کلینٹ پنجم کی

خدمت میں یہ تحریک پیش کی کہ ایک لشکر جرار مسلمانوں کے برباد کرنے کے لیے تیار کیا جائے، عربی زبان کی تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں اور تصانیف ابن رشد کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیدیا جائے، سوہ اتفاق سے اس مجلس سے بھی وہ ناکام واپس آیا اور تھک کر گھر میں بیٹھ رہا، اس واقعہ کے تین یا چار سال بعد ۱۳۱۵ء میں انتقال کیا،

یورپ اس وقت تک ظاہر پرست تھا، کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ خیال لوگوں کے ذہنوں میں اس وقت تک راسخ نہ ہوتا تھا، ناقضہ تصویر کے پردے پر وہ حیات جاوید نہ حاصل کر لیتا، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی عقاید تصویروں کے الہم میں چلتے پھرتے نظر آتے تھے، فلسفہ دیواروں کی زینت کے کام آتا تھا اور جذبات لطیفہ تو خیر ہمیشہ سے تصویروں اور مرقعوں میں بند ہونے کے قابل سمجھے جاتے رہے ہیں،

قاعدہ ہو کہ جب انسان پر مذہب کا غلبہ ہوتا ہے تو ہر وقت مذہبی خیالات اس کے دماغ میں سما رہتے ہیں، ثواب کی امید، سزا کا خوف، عذاب قبر کا ہولناک تخیل، قیامت کا ہوشربا سانحہ، غرض سطح کی صدائیں ہر وقت اس کے کانوں میں پڑتی رہتی ہیں، قرون متوسطہ میں یہ چرچا اس قدر بڑھ گیا تھا کہ اہل کے مصور بہشت و دوزخ اور قیامت کے ہوشربا واقعات کی رنگ برنگ کی تصویریں بنانے کے عادی ہو گئے تھے، یہ تصویریں مختلف طرح کی ہوتی تھیں، بعضوں میں یہ دکھایا جاتا تھا کہ گنہگار آگ میں ڈالے جا رہے ہیں اور کہیں یہ دکھایا جا رہا تھا کہ نیک بندے بہشت کی مسرتوں سے لطف اٹھا رہے ہیں، اس سلسلہ میں یہ ایک نیا طریقہ نکلا تھا کہ محدود اور بید یون کی بھی تصویریں بنجاتی تھیں، چنانچہ اس دور میں مختلف طریقوں کے بن شد کی اتنی تصویریں بن گئیں کہ ہمارے تمام یورپ میں بیدین مشہور ہو گیا، چودھویں صدی کے ایک مشہور مصور نے ۱۳۴۰ء میں ایک عمدہ مرقع تیار کیا جو سینٹ کیٹھرائن کے گرجا میں بقام پسا نصب کیا گیا، اس مرقع کی صورت یہ تھی کہ سب سے اوپر ذاتِ اکہی جلوہ گر ہے، جس کے گرد اگر دلائل صفت بستہ ہیں، ذاتِ الہی کے

نور کی شعا میں منتشر ہوتی ہیں، نیچے بادل کی سطح پر حضرت موسیٰ، پولوس، اور اناجیل اربعہ ہیں اور نور کی شعا میں اون پر آ کے پڑتی ہیں، بادل کے نیچے ٹامس کٹر اہی جس پر نور کی شعا میں حضرت موسیٰ وغیرہ سے گذر کر پڑتی ہیں، ذرا نیچے دونوں جانب ارسطو اور افلاطون کھڑے ہیں، ان دونوں کے ہاتھ میں دو کتابیں ہیں جن سے نور کا ایک سلسلہ بلند ہو کر ٹامس کے سر تک پہنچتا ہے اور ذات الہی کے نور میں مخلوط ہو جاتا ہے، ٹامس کی کرسی پر بیٹھا ہوا ہے، اس کے ہاتھ میں کتاب مقدس کھلی ہوئی ہے جس کے سرورق پر لکھا ہوا ہے کہ میرا منہ سچ بولتا ہے، اور میرے ہونٹھ صلاحت کے منکر ہیں، ٹامس کی کرسی کے چاروں طرف ہر درجہ ورتبہ کے مقدس پادریوں کی قطاریں جن پر ٹامس کی تصانیف کی شعا میں پڑ رہی ہیں، انھیں شعا عون میں سے ایک شعا ابن رشد پر بھی پڑتی ہے جو ٹامس کے سامنے زمین پر بچھڑا ہوا پڑا ہے،

(۳)

دور اصلاح

چودھویں صدی عیسوی کے آخر سے فلسفہ میں ایک نیا انقلاب پیدا ہوا، اب تک علمی دنیا دو طبقوں میں منقسم تھی اور دونوں اپنے اپنے دعووں کے ثبوت میں یکساں عقلی دلیلیں استعمال کرتے تھے، ایک وہ طبقہ جو عربی فلسفہ خالص کو ابن رشد کے پردہ میں ارسطو کے مشائی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اور مذہب کے مقابلہ میں آزاد خیال شمار کیا جاتا تھا، اس طبقہ میں فرانسیسکن فرقہ اور ابن رشد کے دیگر متبعین شامل تھے، دوسرا طبقہ مذہب عیسوی کے ان متکلمین کا جو فلسفہ ہی کے اسلمہ سے مذہب کی حمایت میں ارسطو اور ابن رشد کی تردید کرتے تھے، یہ گروہ ڈامینیکن و ٹامس کے پیروں کا تھا لیکن ایک نیا گروہ اور پیدا جس کی غرض یہ تھی کہ بے منہی

لفظی بحثوں کے بجائے کارآمد مسائل فلسفہ میں حل کئے جائیں اور اس طرح فلسفہ کی تجدید کی جائے، یہ زمانہ مسیحیت کی اصلاح اور فرقہ پرستوں کی پیدائش کا تھا، جرمنی میں مذہب کی اصلاح کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور اٹلی میں فلسفہ کی اصلاح کا،

اٹلی سے صدائے اصلاح بلند ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہیں پیڈا دیو نیورسٹی واقع تھی جو اس وقت علم و فن کا بڑا مرکز تھی، پیڈاواسکے پروفیسر نہایت ذہنی اثر ہوتے تھے، دوسرے ممالک میں یہاں کے نصاب و طرز تعلیم کی تقلید کی جاتی تھی، کتابوں کا ذخیرہ بھی یہاں کافی تھا، عربی اثر بھی یہاں براہ راست نمایاں تھا، غرض اس وقت صرف یہی ایک درگاہ ایسی تھی جو ایک عرصہ تک عربی اثر کے ماتحت رہنے کے علاوہ علم و فن کی زندہ یادگار تھی، ظاہر ہے کہ فلسفہ کی اصلاح کے لیے اس سے زیادہ اور کون مقام موزوں ہو سکتا تھا، بڑا سبب یہ تھا کہ چودھویں صدی میں جب مشرق کی نظمیں حکومت پر ترکوں کے کامیاب حملے شروع ہوئے تو مشرق کے فضلا نے عموماً قرب کی وجہ سے اٹلی ہی کا رخ کیا، یونان اور قسطنطنیہ کے کتب خانوں میں اصل یونانی زبان کی کتابیں مقفل پڑی تھیں، ترکوں کے حملوں سے بھاگ کر جب یونانی فضلا نے اٹلی میں پناہ لی تو یہ نادر ذخیرے بھی وہ اپنے ساتھ لیتے آئے، یہ کتابیں دیکھ کر حامیان فلسفہ کی آنکھیں کھل گئیں بدقون سے یہ لوگ ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے اور خود ارسطو کی کتابوں سے ان کو واقفیت نہ تھی، اس کی کتابوں کے سمجھنے میں عرب مفسرین کی شرحوں سے مدد لی جاتی تھی حالانکہ یہ مفسر خود بھی یونانی زبان سے واقف نہ ہوتے تھے اور محض عربی ترجموں پر اعتماد کر کے تفسیر کرتے تھے، جب خود ارسطو کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہو گئیں تو ان شرحوں کی ضرورت باقی نہ رہی، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان و فلسفہ کا اثر بالکل زائل ہو گیا اور بجائے اس کے یونانی زبان کی درس گاہیں قائم ہونے لگیں،

ریونڈلی نے عربی اثر کے خلاف اس نئی تحریک کی بنا ڈالی، وہ خود اگرچہ اپنی زندگی میں

کامیاب نہ ہوا، لیکن متعدد اسباب جمع ہوجانے کی وجہ سے اس کی موت کے بعد اس تحریک میں بڑی کامیابی ہوئی، اسکی بنی کے ضلع میں ۳۷ لاکھ عین پڑارک پیدا ہوا جو اس تحریک کا بہت بڑا سرگودہ اس کے باپ نے اس کو قانون کے پیشہ میں لگانا چاہا تھا، مگر قدرت کو اس سے کچھ اور کام لینا منظور تھا اس پیشہ میں اس کا دل نہ لگا اور آخر کار پیٹ و این آکر پڑ رہا، یہ لیٹن اور یونانی زبان کا بڑا ماہر تھا، فلسفہ پر بھی اس کی بعض تصانیف موجود ہیں، لیکن اس کی ذاتی وچھی کامیدان علم الاخلاق تھا جس پر اس نے متعدد بلند پایہ تصانیف یا دگار چھوڑی ہیں،

پڑارک کا خیال تھا کہ عربوں نے علم و فن کی کوئی خاص خدمت انجام نہیں دی، انھوں نے صرف یونانی تہذیب و تمدن کے بعض آثار کی حفاظت بیشک کی ہے، مگر جبکہ خود یونانی تمدن کے حقیقی بقایات الصالحات پر ہم کو دسترس حاصل ہو گیا تو اب اس کی کیا ضرورت باقی رہی کہ ایک اجنبی قوم یونانی تمدن و تہذیب کی تعلیم حاصل کی جائے، پڑارک نہ صرف عربی اثر ہی کا دشمن تھا بلکہ اس کو خود عربی قوم سے عداوت تھی، چنانچہ وہ اپنے ایک دوست کو لکھتا ہے میں تم سے اس مہربانی کا متوقع ہوں کہ تم عربوں کو اس طرح فراموش کر دو کہ گویا دنیا میں کبھی ان کا وجود نہ تھا، مجھے اس قوم کی قوم سے نفرت ہے، یہ خوب یقین رکھو کہ یونان میں فلسفی طبیب، مقرر اور لکچر سب طرح کے لوگ پیدا ہوئے ہیں، دنیا کا وہ کون فن ہے جس میں یونانی ماہرین کی کتابیں موجود نہ ہوں، لیکن عربوں کے پاس کیا ہے صرف دوسروں کا بچا کچا سرمایہ میں ان کے یہاں کے طبیعوں فلسفیوں اور شاعروں سے خوب واقف ہوں اور یہ میرا اعتقاد ہے کہ عرب قوم سے کبھی نیکی کا ظہور نہیں ہو سکتا، اور تہذیب و تمدن سے یہ قوم کو سو دن دور ہے مجھے حیرت ہے کہ ہمارے ملک کے پڑھے لکھے لوگ کیوں اس قدر عربوں کے گردیدہ ہیں، مجھے اپنے ملک کے ایک طبیب کی زبان سے یہ سنکر سخت صدمہ ہوا کہ اگر فن طب میں عربوں کی تحقیقات کا وجود نہ ہوتا تو آج دنیا کے پردہ پر کوئی طبیب

نظر آتا، یہ سنکر میں آپ سے باہر ہو گیا اور جی میں آیا کہ اسی وقت جا کر اپنا سارا علمی ذخیرہ آگ میں جھونک دوں، اچھا تم ہی بتاؤ کہ یونانی زبان کے خطیب ڈیماستیس کے بعد سیسرو کا، یونانی شاعر ہومر کے بعد ورجیل، کا یونانی مؤرخ ہیروڈوٹس کے بعد ٹیسیس لیوی کا، دنیا کے پردہ پر کیسے وجود ہوا، ہاں تو کیا عربوں کے علاوہ دنیا میں کوئی پڑھی لکھی قوم نہیں ہے، صرف عربوں ہی میں شاعر مؤرخ زبان دان اور فلسفی پیدا ہو ا کرتے تھے، ہماری قوم کے کارنامے بھی بعض جہتوں سے دنیا کی تمام قوموں کے کارناموں سے سبقت لے گئے ہیں، یہ کیا حماقت ہے کہ اپنے کو عربوں سے بھی ذیل سمجھتے ہو، یہ کیا جنون ہے کہ اپنے کارناموں کو بھلا کر عربوں کی طرح وثنائے نثر میں بالکل غرق ہو گئے ہو، اٹلی کی ذہانت و ذکاوت ایسا تو کبھی خواب غفلت سے بیدار نہ ہوگی۔

پڑارک کے عہد میں ابن رشد کے مقلد عموماً یسیدین ہوتے تھے اور مذہب کی ہنسی ڈانا انکا دن رات شغل رہ گیا تھا، پڑارک خود چونکہ نہایت پاک عیسائی تھا اسلئے اسکو ابن رشد کے ان نام نہاد پیروں کی یہ حرکتیں گوارا نہ کرتی تھیں، ابن رشد کی تردید لکھنے کا ارادہ کیا تھا مگر اسکو وقت نہیں ملا، چنانچہ ایک خط میں وہ اپنے ایک دوست کو وصیت کرتا ہے کہ تمام کاموں کو چھوڑ کر ابن رشد کی تردید میں تم کو لگ جانا چاہیے، یہ مذہب ہماری قوم کے نوجوانوں کو گمراہ کر رہا ہے، ایک بار وہ اپنے ایک دوست جو ابن رشد کا معتقد تھا باتیں کر رہا تھا، دوران گفتگو میں اس نے سینٹ پال کا قول سندین پیش کیا ابن رشد کا مقلد جملہ گروہ لاکھ سینٹ اگسٹائن اور پال کی سندین اپنے ہی تک رکھیے، ان لوگوں کو میں نہیں مانتا، اگر سند پیش کرنا ہو تو ابن رشد کے کلام سے پیش کرو جو فلسفیوں کا تہ تیغ ہے پڑارک یہ سنکر آگ بگولہ ہو گیا اور اس کی گردن میں ہاتھ دے کر کہنے لگا کہ ”مہربانی فرما کر اب سے آپ میرے پاس تشریف نہ لائیے گا، اپنے عہد کے ابن رشد کے پیروں پر وہ یہ ملامت کرتا ہے کہ ”یہ لوگ سچے ایمانداروں کو بیوقوف سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک عقل و دانش کا معیار یہ ہے کہ آدمی دہریہ اور لامذہب ہو“ پڑارک نے ۱۱۷۳ء میں بمقام ہیڈوا انتقال کیا،

پڑارک کے بعد عربی لٹریچر کے بجائے یونانی لٹریچر کی تحصیل کی طرف عام توجہ شروع ہوئی، یونانی
 فلاسفہ جو مشرق سے بھاگ بھاگ کر آئے انھوں نے اٹلی میں نئی درسگاہیں جا بجا قائم کر دیں جن میں یونانی
 لٹریچر اور فلسفہ کی تعلیم ہوتی تھی، اس نئی تحریک کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کی وجہ سے قدیم علوم و فنون
 نئے سرے سے زندہ ہو گئے اور تجدید و تاسیس کا یہ مذاق اس قدر وسعت پذیر ہوا کہ قدیم علوم و فنون کے احیاء
 علاوہ فلسفہ کے قدیم فرقوں کی نئے سرے سے بنیاد ڈالی گئی، یعنی مشائیہ (ارسطو کے مقلد)، اشراقیہ (افلاطون
 کے پیرو)، لذتہ (اپیکیوریس کے متبعین)، اسٹوائک (زنیو کے مقلد)، سوفسطائیہ، لا اور یہ، اور مشکلیں غرض
 تمام قدیم یونانی فرقے نئے سرے سے زندہ ہو گئے، وجہ یہ تھی کہ تمام قدیم یونانی مصنفوں کی کتابیں اصل
 یونانی زبان میں دستیاب ہو گئی تھیں جن کو پڑھ کر ہر شخص کسی نہ کسی قدیم فرقہ کی جانب اپنے تئیں
 منسوب کرنے لگتا تھا، ان نئے فرقوں کی پیدائش کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی اثر کمزور ہو رہا تھا، اور ابن رشد کے
 تمام کامی وقعت مٹنے لگی تھی،

ابتدائی دور میں جن لوگوں نے یونانی مشائی فلسفہ کی تجدید و تاسیس میں حصہ لیا ان کے نام
 یہ ہیں گارزا (متوفی ۱۱۸۵ء)، جارج آرتھر پرونڈ (متوفی ۱۱۹۵ء)، جارج اسکولاریس وغیرہم، لیکن
 ۱۲۰۹ء میں تاریخ باشندگان اٹلی کے لیے سب سے زیادہ مبارک تھی جبکہ لیونیسیس نے پید و
 یونیورسٹی کے ہال میں ایک مجمع کے روبرو اصل یونانی زبان میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دینا شروع کی
 اس موقع پر یونیورسٹی کی طرف سے بہت بڑی تقریب منائی گئی اور شعراء نے مسرت آمیز نظمیں کہیں
 لیونیسیس باوجود اس کے ابن رشد سے زیادہ بدعقیدہ نہ تھا، بلکہ اس کو ارسطو کا مستند مفسر
 سمجھتا تھا،

لیونیسیس کے بعد اس سلسلہ میں پامپوناٹ بہت مشہور ہوا، اسی کے عہد میں ابن رشد کے

پیروں کے مقابلہ پر یونانی مشائی فلسفہ کے طرفداروں نے الگ اپنا فرقہ بنالیا اور دونوں میں ایک عرصہ تک خانہ جنگی برپا رہی، ان دونوں فرقوں میں بابہ النزاع مسئلہ یہ تھا کہ مرنے کے بعد روح باقی رہتی ہے یا نہیں؟ ابن رشد کے پیرو بدستور اس بات پر اڑے تھے کہ مرنے کے بعد انسان کی روح خدا میں جا کر مل جاتی ہے، جہاں گو اس کی شخصیت فنا ہو جاتی ہے مگر کلی حیثیت سے خدا کے وجود کے ساتھ اس کا وجود بھی ہمیشہ باقی رہتا ہے، یا پٹونٹ اس کے مقابلہ میں اسکندر افروسی کے اس نظریہ کی حمایت کرتا تھا کہ مرنے کے بعد روح بھی فنا ہو جاتی ہے، اس مسئلہ میں ان دونوں فرقوں کی باہمی آویزش کا نتیجہ یہ ہوا کہ عملی طور پر بھی یونانی فلسفہ مشائیہ اور عربی مشائی فلسفہ کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو گئی، یعنی یونانی لٹرچر کے طرفدار اسکندر افروسی کو سند میں پیش کرتے تھے اور عربی لٹرچر کے ولادہ ابن رشد کو،

نذہبی طبقہ میں اس سے پہلے گو ابن رشد بیدینی کے الزام کی وجہ سے بہت بدنام تھا، مگر اس بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے عرصہ کے لیے نذہبی طبقہ میں ابن رشد کی وقعت دوبارہ قائم ہو گئی، اسکندر افروسی کے پیرو چونکہ بکار کے مسئلہ کا کار کرتے تھے اسلئے اسکا اثر ہوا کہ نذہبی طبقہ ابن رشد کے پیرووں کی حمایت کرنے لگا، چنانچہ پوپ لیو ہیم کی تحریک پر پادریوں کی ایک کونسل جمع ہوئی جس نے بالاتفاق حسب ذیل امور پاس کئے،

(۱) وہ لوگ گمراہ ہیں جو عقیدہ فاعروج کے قائل ہیں یعنی اسکندر افروسی کے پیرو،

(۲) اور وہ بھی گمراہ ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ بعض عقیدے گونذہبی حیثیت سے غلط ہوں مگر فلسفہ کی نظر میں وہ غلط نہیں ہوتے،

(۳) یہ مجلس فلسفہ کے معلموں کو حکم دیتی ہے کہ وہ ناجائز عقیدوں اور خیالات کی تعلیم دیتے وقت اون کی تردید بھی کرتے جایا کریں،

(۴) یہ مجلس تمام پادریوں کو حکم سے آگاہ کرتی ہے کہ پانچ برس سے زیادہ ان کو فلسفہ کی تحصیل میں مشغول رہنے کی اجازت نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس دوران میں دینیات کی تعلیم کے ساتھ ساتھ حاصل

کرتے رہے ہوں،

پامپوناٹ کے مقابلہ میں ابن رشد کے گروہ کے دشمن بقائے روح کے عقیدہ کی حمایت کرتے تھے۔ ایک اچلینی اور دوسرے آگسٹس نفیس، ان میں سے اول الذکر نے کوئی خاص شہرت حاصل نہیں کی، البتہ ثانی الذکر نہایت مشہور مکالم اور ابن رشد کا نزاع تھا، اس نے پوپ لیو دہم کے حکم سے پامپوناٹ کی تردید اور بقائے روح کے مسئلہ کی تائید میں ایک کتاب لکھی جو مذہبی طبقہ میں نہایت قدر کی نگاہوں سے دیکھی گئی، آگسٹس نفیس نے ابن رشد کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی کی ہیں، چنانچہ اس نے ۱۲۹۵ء سے ۱۲۹۶ء تک دو برس کے عرصہ میں اپنے زیرِ اہتمام ابن رشد کا ایک مکمل ایڈیشن شرح سمیت شائع کیا، وحدت عقل کے مسئلہ میں وہ ابن رشد کا موافق تھا، نیز جو اہر محررہ اور نفوس فلیکھ کے نظریہ میں بھی اس نے ابن رشد کی حمایت کی ہے،

اسکندر افردوسی کے حامیوں کے علاوہ ایک اور گروہ پیدا ہو گیا تھا جو ارسطو اور ابن رشد کے مقابلہ میں افلاطون کے فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، گو کون کا خیال تھا کہ افلاطون کا فلسفہ مذہب سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے، اس بنا پر عام طور سے ارسطو کے مقابلہ میں افلاطون کی نسبت گو کون کی عقیدت کا رجحان زیادہ ہوتا جاتا تھا، اٹلی میں جس شخص نے سب سے پہلے افلاطونی فرقہ کا سنگ بنیاد رکھا وہ قسطنطنیہ کا ایک باشندہ جارج گیمسٹ نامی تھا، جارج گیمسٹ کے بعد ساریون نے اس جدید فرقہ کے نشوونما میں نمایاں حصہ لیا، سب سے آخر میں مارسل فیسین پیدا ہوا جو اس فرقہ کا بہت بڑا سرگروہ تھا، ۱۲۳۳ء میں بمقام فلانس اس کی پیدائش ہوئی تھی یہ بانی فرقہ جارج گیمسٹ کے ارشد تلامذہ میں تھا، ۱۲۹۹ء اس کا سال وفات ہے، اس کا خوب بیان یہ ہے کہ حامیان ابن رشد کے فرقہ سے ان کی میدنی کی بنا پر جھگڑت ہوئی لیکن اس کے بعد میرے لیے صرف ایک راستہ باقی رہ گیا تھا

وہ یہ کہ مین فلسفہ کا کوئی ایسا فرق تلاش کروں جو مذہب سے عداوت نہ رکھتا ہو، چنانچہ ایک مدت کی تلاش کے بعد جارج گیٹس کی تلذذی سعادت مجھے نصیب ہوئی جو اس زمانہ میں فلسفیوں کا سہ تاج اور مذہبی طبقہ میں معزز و باوقار شمار کیا جاتا تھا، مارسل فیسن نے ایک خاص کتاب میں ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی تردید کی ہے،

ان فرقوں کے علاوہ مصلحین کا ایک فرقہ اور تھا جس کو نہ صرف ابن رشد اور ارسطو سے بلکہ قدیم طرز کے فلسفیانہ دلائل و براہین اور نفس مسائل ہی سے نفرت تھی جو ان دنوں فلسفہ کے تمام فرقوں میں معرکہ آرا خیال کیے جاتے تھے، یک میزڈول اور دیوڑاس گروہ کے مشہور لوگ ہوئے ہیں، دیوڑاس قدیم فلسفہ مدرسہ کا نہایت سخت دشمن تھا، چنانچہ اپنی کتابوں میں اس نے فلسفہ کی دھجیان اڑائی ہیں، مذہبی طبقوں میں سے جیسویٹ فرقہ سترھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے فلسفہ کی تردید پر کمر بستہ ہوا، چنانچہ اس فرقہ کے سرگروہ انیٹونی نے وحدت عقل کے مسئلہ کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے، اسکے ہم عصر پاسیون کا لہجہ اس مسئلہ کی تردید میں اس سے بھی زیادہ سخت تھا، وہ ابن رشد کو ملحد و بیدین وغیرہ الفاظ کے سوا کسی اور نقطہ سے کبھی یاد نہیں کرتا،

ابن رشد کے فلسفہ پر اس زمانہ میں ہر چار طرف سے حملے جو ہو رہے تھے ان میں سب سے زیادہ سخت جدید سائنس و فلسفہ کے علمبرداروں کا حملہ تھا، ابن رشد کے فلسفہ نے تقریباً تین چار صدیوں تک یورپ پر حکومت کی تھی، اس دوران میں عجیب عجیب انقلابات کا وہ شکار ہوا، کبھی اوس پر بیدینی و انجائی کی تہمت لگائی جاتی تھی اور کبھی اوس کے برعکس مذہب کے ثبوت میں اس سے استدلال کیا جاتا تھا، کبھی اس کی کتابیں مقبولیت کا رتبہ پا کر معلموں کے درس و تدریس کے کام آتی تھیں اور کبھی اس کی کتابوں اور فلسفہ سے استغناء و اقیقت کا اظہار کیا جانے لگتا تھا کہ اوس کی نسبت انفرادیت کا

طوفان بلند ہو جاتا تھا، کبھی اوس کے خیالات کی تائید و حمایت کی جاتی تھی اور کبھی اوس کے اصلی خیالات سے کوئی خبر بھی نہ ہوتا تھا اور اس سلسلہ میں اگر کوئی شخص اوس کی نسبت کوئی جھوٹی بات جوڑ دیتا تو لوگ اس کو آسانی سے قبول کرنے پر تیار ہو جاتے تھے، غرض ابن رشد کی شخصیت اس کے فلسفہ اور اوس کے نظریات میں اوس کے مرنے کے بعد جتنے الٹ پھیر ہوئے ہیں شاید دنیا کے کسی بڑے سے بڑے فلسفی کے حالات و خیالات میں اتنے عظیم الشان انقلاب نہ ہوئے ہونگے، لیکن باوجود ان پیہم تغیرات اور سلسلہ وار مخالفانہ حملوں کے فلسفہ کے تمام قدیم و جدید فرقوں میں سے صرف اسی ایک فلسفہ کی یہ خصوصیت تھی کہ ایک عرصہ تک یہ ہر قسم کی مخالفانہ کھلے میدان میں مقابلہ کرتا رہا اور کسی حملہ سے اس کو اتنا بھی صدمہ نہ پہنچ سکا کہ کچھ لحظوں کے لئے اس کی صدائے اصلاح دھیمی پڑ جاتی، ڈائمنٹک فرقہ کی مناظرانہ تردیدیں، سینٹ ٹامس کی دندان شکن منکمانہ فصاحت و بلاغت، جیسویٹ فرقہ کی افراط پر دازیان، ڈائمنٹ کی شاعرانہ ہزل گوئی، اٹلی کے مصوروں کی اہانت آمیز صنایع و مصوری، پادریوں کی کونسلوں کے متفقہ فتاویٰ، متعدد پوپوں کے مذہبی فرامین، محکمہ احتساب عقائد کی جاسوسیوں اور اس کی عالم سوز آتش انتقام، غرض سارے جہان کی مخالفین ایک طرف اور ابن رشد کا فلسفہ اور اس کے دماغی و اعتقادی ثمرات و اثرات ایک طرف، ان دونوں قوتوں کا تصادم دونوں یورپ میں قائم رہا، لیکن ان مخالف قوتوں میں کوئی قوت بھی ابن رشد کے فلسفہ کو پوری شکست نہ دے سکی،

ہاں صرف ایک قوت تھی جو ابن رشد کے فلسفہ کو شکست دے سکتی تھی اور اس کا جواب ابن رشد کے فلسفہ کے پاس نہ تھا یعنی جدید فلسفہ و سائنس کی قوت حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی پشت پر دو تھیں اور تھیں جو سارے یورپ کو اپنے اثر میں جکڑے ہوئے تھیں، یعنی ارسطو کے نام کی قدامت پرستانہ تعظیم و تقدیس اور عیسائیوں کا فلسفیانہ علم کلام، ابن رشد کا فلسفہ انھیں دو قوتوں کے بل پر جی رہا تھا، لیکن جدید سائنس و فلسفہ نے انھیں دو قوتوں پر براہ راست حملہ کیا جس سے قرون متوسطہ تمام خیالی

عمارت زمین پر آرہی اور فلسفہ مدرسہ کی ذہانت و ذکاوت کے تمام ہوائی قلعے منہدم ہو گئے، یہ طوفان
 ایسا سخت تھا کہ ابن رشد کی تمام کتابوں کو بھی بہا لیکر، باوجود اس کے اس میں شک نہیں کہ جدید
 فلسفہ کی عمارت جس بنیاد پر تعمیر کی گئی اس کا مصالحہ اسی فلسفہ کے خس و خاشاک کے اندر سے فراہم
 کیا گیا تھا، یعنی مبادی عقلیت کے وہ نایاب جواہر ریزے جو ابن رشد کی خیالی ٹوٹی پھوٹی عمارت کے انبار
 میں منتشر و پراگندہ تھے ان کو جوڑ کر ایک جدید فلسفہ کی بنیاد رکھی گئی تھی، لارڈ بلیکن، ڈیکارٹ، بروٹو،
 گلیلیو، نیوٹن، وغیرہم اس جدید فلسفہ کے مؤسس اول تھے جن کے نظام فلسفہ نے قدیم فلسفہ کی
 شکل و صورت کچھ سے کچھ کر دی، ڈیکارٹ نے جو کائنات کو جسم و روح دو متضاد مظہروں میں تقسیم کرنے
 اور روح کو جسم سے الگ ایک جوہر مجرد و روحانی ہستی ماننے کے عقیدہ و ن کا یورپ میں مؤسس اول
 خیال کیا جاتا ہے، یہ مبادی و حقیقت ابن رشد ہی کے فلسفہ سے حاصل کیے تھے، اسی طرح
 جدید سائنس جو اپنے آپ کو اس مسئلہ کا موجد سمجھتی ہے کہ کارخانہ عالم مادہ اور قوت کا زر نگاہ ہے اور یہ
 دونوں ازلی ہیں قوت کبھی فنا نہیں ہوتی بلکہ طرح طرح کی صورتیں بدلا کرتی ہے، چنانچہ برق، اور حرارت
 وغیرہ اس کے متعدد صورت و اشکال ہیں، یہ مسئلہ بھی حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی آواز باز گشت ہے،
 جو عالم کے ازلی و ابدی ہونے پر نہ صرف اصرار کرتا ہے بلکہ اس کو ایک "عقل عام" اور ذی حیات قوت
 عامہ کا منظر بتلاتا ہے اسی قوت سے عالم کی ابتدا ہوئی ہے اور اسی میں اس کا انجذاب عالم کی فنا ہے،
 عالم کی ابتدا اگر بلا تخلیق کے اس کی انتہا ہوگی مگر بدون طریاں عدم و فساد عام کے حیوان و انسان
 دونوں اسی قوت کے مظہر ہیں اور ان دونوں میں جو کچھ فرق ہے وہ محض کثرت و ادراک کا ہے،
 نہ کہ نوعیت و شرف درجات کا، اس فلسفہ کی غلطی یہ تھی کہ اس نے اس عقیدہ عام کے خلاف کہ انسان
 عقل و ادراک کی وجہ سے حیوان سے افضل ہے یہ تعلیم دی کہ تمام کائنات میں ایک ہی عقل پائی
 جاتی ہے جو متعدد روئے شہائے کائنات ہے، قرون متوسطہ کی کور عقلین قوت عامہ یا عقل کل کے فلسفہ کے

اسرار سمجھنے سے قاصر تھیں، مگر جب سائنس نے ”مدار حیات“ اور کائنات کے نفسانی و دماغی ارتقار
 و انحطاط کے منازل“ دریافت کر کے یہ ثابت کر دیا کہ تمام عالم صرف کسی ایک ہی قوت کا مظہر و
 جلوہ گاہ ہے تو اس وقت سب کو نظر آنے لگا کہ ابن رشد یہ جو تعلیم دیتا تھا کہ تمام انسانوں میں صرف
 ایک عقل پائی جاتی ہے جو تمام کائنات کی مبدؤں و منہا ہے اس میں غریب ابن رشد کا کیا قصور تھا
 جو نہ ہی طبقہ کی جانب سے اس کو بیدین و طرد کا خطاب ملا،

قوم ایوب، بنو اسماعیل، اصحاب لیس، اصحاب حجر بنوقید، انصاری
قرش کی تاریخ، اور عرب کی تجارت زبان اور مذہبی تفصیلی مباحثہ
لغات جدیدہ، چار ہزار جدید عربی الفاظ کی دیکھنری، عرب
دروس الادب، عربی کی پہلی ریڈ طبع سوم مع ترمیم
دوسری ریڈ طبع دوم، ۴

رسالہ اہل سنت والجماعت، فرقہ اہل السنۃ والجماعہ کے ہونی
عقائد کی تحقیق، طبع دوم ۸

حیات مالک، امام مالک کی سوانحی نوٹس، مالک بصرہ
خلافت اور خاندان، آغاز اسلام سے اس خاندان کے تعلق
ہندوستان، اسلام کے تعلق اور سلاطین کے سکون اور حکومت اور انبوت ۸
دنیائے اسلام اور خلافت، موجودہ عہد میں خلافت عثمانیہ
کے قیام کے لیے دنیا کی مسلمان قومیں کیا جڑ بکری ہیں، مصنف
کے سفر یورپ کے دلچسپ مکتوبات ہیں ۶

خلافت عثمانیہ اور دنیا اسلام، اس میں یہ لکھا گیا ہے
کہ خلافت عثمانیہ نے مسلمانوں اور اسلامی ملکوں کی گذشتہ قلم
میں کیا خدمتیں انجام دی ہیں، ۴

بہادر خواتین اسلام، مسلمان عورتوں کے جنگی اور اخلاقی
بہادری کے کارنامے، طبع سوم، ۴

مولانا عبد السلام ندوی
اسوہ صحابہ جلد اول، صحابہ کے عقائد، عبادت، اخلاق
اور معاشرت کی صحیح تصویر اور دونوں دل کے اسلام کا عملی خاکہ، اسکا
مطالعہ ہر مسلمان کا فرض ہے، صفحات ۳۵۰، ۳

اسوہ صحابہ جلد دوم، صحابہ کے سیاسی، انتظامی اور
علمی کارناموں کی تفصیل صفحات ۵۰۰، قیمت ۵۰

انقلاب الامم، ڈاکٹر لدیان کی مشہور کتاب قوموں کی ترقی
و تنزل کے قوانین نفسی کا خلاصہ طبع دوم قیمت ۵۰
اسوہ صحابیات، صحابیات کے مذہبی اخلاقی اور علمی کارنامے
مترجم، قیمت ۵۰

سیرت عمر بن عبد العزیز، حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ اموی
کے سوانح حیات اور ان کے مجد دانہ کارنامے طبع دوم قیمت ۵۰

مولوی عبد الباقی ندوی
برکے اور اسکا فلسفہ، مشہور فدا سفر برکے کے حالات زندگی
اور اسکے فلسفہ کی تشریح، مجلد عام غیر مجلد ۵۰

مبادی علم انسانی، مادیت کی تردید میں برکے کی مشہور
کتاب پر پرنسپل آف ایمنس ٹیچنگ کا نہایت مفیدہ اور پیچیدہ ترجمہ
جس میں حواس انسانی پر بحث کر کے مادی کا ابطال کیا گیا ۵۰

مولوی عبد الماجد ندوی
شمسوی بکرا محبت، شیخ مصطفیٰ می، ایک یاب ثمنوی مع
سوانح مصطفیٰ، ۱۲

فلسفہ جذبات، جذبات انسانی کی نفسی تشریح، عام
سیماہم امن، موسیو چر ڈپال ایک فرانسیسی مصنف کے خیالات
دوبارہ امن عالم و اخوت انسانی و خون نشامی و دول و یوپ کی
ترجمانی ہے اور اس کے بعد مولوی صاحب مشہور تفسیر جس میں عہدین
مسائل پر تحلیل اور قرآن کی تعلیمات کی تفصیل جاری دی ہیں، بالکل نئے
خیالات ہیں، ۲۰ صفحہ قیمت ۵۰

مکالمات برکے، برکے کے ڈائلاگس کا ترجمہ جس میں
کی صورت میں نکلے نے مادیت کا ابطال کیا ہے، قیمت ۵۰

مولوی سعید صاحب نصای
تفسیر ابو مسلم اصفہانی، (عربی) معتزلہ کی مفسرہ اور اربعہ
عقلی تفسیر قرآن کے اجزاء نہایت دیدہ ریزی سے اہم رازی کی
تفسیر کبیر سے جمع کیے گئے ہیں، عمدہ نایاب میں جیسی ہے قیمت ۵۰

سیر الصحابہ، ازواج مطہرات، بنات طاہرات اور عام صحابہ
کی سوانح عربی زبان اور ان کے علمی و اخلاقی کارنامے ۵۰

پروفیسر سید اب علی ایم اے
معارف الدین، جدید علم کلام پر ایک محققانہ تفسیر، فلسفہ
جدیدہ اور مذہب کی باہمی تطبیق پر بہترین تجربہ ۵۰

تاریخ صفہ سماوی، تواتر انجیل در قرآن مجید کی جمع و ترتیب کا تاریخ کا باہمی موازنہ اور مخالفین اسلام کے اعتراضات

در بارہ جمع قرآن کا جواب، قسم اول ہے، دوم سے
سمع سخن، پروفیسر نواب علی کی اخلاقی، قومی اور فلسفیانہ نظموں کا مجموعہ،

مولوی محمد یونس حوم فزکی محلی،
روح الاجتماع، موسیو لیبان کی کتاب جماعتہا انسانی کے اصول فلسفہ کا اردو ترجمہ جس میں انسانی جماعت کے اخلاق، بلکہ ہمایون کی خصوصیات اور جماعتوں کے بننے اور گزرنے کے قوانین نفسی بیان کیے گئے ہیں، صفحہ ۲۳۲،

مفتی انوار الحق صاحب نظم تعلیم بھوپال
حقائق اسلام، اسلامی مسائل کی فلسفیانہ عقلی تفسیر، عقائد مذکورہ کا تحسیب یعنی رسول اللہ صلیم کے اخلاق کا مفصل بیان، مذہب کی باتیں، بچوں اور بچوں کی تعلیم کے لیے، رسالہ قوت خیال، درستی اخلاق کے باب میں ایک مشہور انگریزی رسالہ کا ترجمہ،

اثبات واجب الوجود، یعنی ذات و صفات واجب الوجود پر عقلی پہلو سے ایک نظر،
تاریخ ابوالبشر، کیفیت آغاز نوع انسانی حسب تحقیق جدیدہ

نشی محمد مہدی صاحب نامہ تم تاریخ بھوپال
انسان، علم خواص الاعضاء کے ابتدائی مسائل سلیس و عام قسم زبان میں،

رموز فطرت، طبقات، اجزائے ہیئت اور جزا فیطبی کے ابتدائی مسائل عام قسم سلیس عبارت میں،
نشی محمد امین صاحب نامہ تم تاریخ بھوپال
بیگمات بھوپال، مصورہ مجلہ
ایک بارہ قصے، اخلاقی معاشرتی، مذہبی،

نعت پیغمبر، عربی، فارسی وارد کی چند نعتیہ نظموں کا مجموعہ،

پروفیسر محمد سجاد مرزا بیگ دہلوی،
الاستدلال، اس میں علم منطق کے اصول نہایت حافی و عمدگی کے ساتھ سلیس زبان و سہل طریقہ سے بیان کیے گئے ہیں، صفحہ ۲۰۱،

الانسان، اس میں انسان کے تمام قوائے نفسانی و جسمانی خصوصیات طبعی کی علمی تشریح کی گئی ہے، صفحہ ۲۱۵،
تسہیل البلاغت، اردو زبان میں فن فصاحت و بلاغت اور بدیع پر دلکش اور سہل اور آسان کتاب ہے
حکمت عملی، فن اخلاق پر جدید و قدیم معلومات کی جامع کتاب، قیمت

متفرق کتابیں،
یاوایام، مولانا عبدالحی مرحوم ہائم ندوۃ العلماء نے اس کتاب میں ہجرت کی اسلامی تاریخ کے مختلف پہلو دکھائے ہیں اور ان کے امرا و وزراء و علماء اور مشائخ کے حالات اور علوم و فنون کی ترقی نہایت تاریخی تحقیق و تفصیل سے لکھے ہیں، مساحت قسطنطنیہ، مولانا شبلی مرحوم کی فرمائش سے خواجہ سید رشید الدین صاحب نے مشہور پروفیسر میکس مولر کے سفر نامہ قسطنطنیہ کا اردو میں ترجمہ کیا ہے،

بدیہہ گوئی، جناب ہوش بگراہی نے اس کتاب میں عربی فارسی اور اردو کے شعرا اور ادیبوں کی بدیہہ گوئی کے دلچسپ واقعات یکجا کیے ہیں، قیمت
الندوہ، کی جلدیں موجود ہیں، قیمت فی جلد
سے قیمت فی نمبر، یہ نامہ ذخیرہ کیا ہے،

”مینجیر“

الغزالی

امام محمد بن محمد غزالی کی سوانح عمری

جس کے

پہلے حصہ میں ولادت، سن شہر تحصیل علوم، دربار کا تعلق، نظامیہ کی تدریس، ترک تعلقات
سفر، عزلت نشینی، حامدن کی مخالفت، اور وفات کے حالات درج ہیں،
دوسرے حصہ میں تصنیفات کی تفصیل اور ان پر تبصرہ اور تنقید، جو جس سے مفصل معلوم ہو سکتا
ہے کہ امام صاحب نے علم کلام، علم تصوف، اور علم اخلاق کو کس حد تک ترقی دی، اس کے
ساتھ ان کو شنون کا بھی ذکر ہے جو امام صاحب نے مسلمانوں کی ملکی، علمی، عملی اور اخلاقی
حالت کے درست کرنے میں کین اور سبکی نہ سہے وہ اپنے زمانے کے مصلح اور مجدد کہلائے

مرتبہ

علامہ شبلی نعمانی

بانتہا کو مولیٰ کو جوعیٰ کو ندیٰ

مطبوعہ دار الفکر اعظم گڑھ مین پریس

تصنیف امولہ اشباب النعمانی

سیر النعمانی

امام ابو حنیفہ کی سوانح عمری اور ان کے اجتہادات اور مسائل فقہ حنفی کی تاریخ اور اس کی ترویج کے حالات، فقہ حنفی کی خصوصیات، علم حدیث، علم فقہ کی تاریخ، اور اسلامی قانون پر تبصرہ، ۱۲۲ صفحہ قیمت: ۱۰ روپے

سوانح مولانا م

اسلام کے مشہور صوفی متکلم مولانا جلال الدین رومی کی مفصل سوانح عمری، فضائل و مناقب، ان کے تقویٰ کے اسرار، علم کلام کے رموز اور مثنوی شریف پر مبنی تبصرہ، اور اس کے منتخب مضامین پر تبصرہ، قیمت: ۱۰ روپے

رسائل شبلی

مولانا کے مختلف علمی مضامین کا پہلا مجموعہ جس میں اسلامی علوم و فنون، اور اسلامی تمدن، مدارس اسلامی، اسلامی شفا خانے، کتب خانہ اسکندریہ، مسلمانوں کی گزشتہ تعلیم وغیرہ مضامین ہیں، قیمت: ۱۰ روپے

فہرست مضامین کتاب الغزالی

مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ
دیباچہ	۱-۳	امام اعرین کے شاگردوں کی تعداد چار سو	۵-
امام غزالی	۱-	تھی جنہیں تین شخص سے بڑے ممتاز تھے،	
امام صاحب کی ولادت،	"	امام غزالی کا نائب مدرس مقرر ہونا،	"
غزالی کی وجہ تسمیہ،	"	امام اعرین کی وفات اور ان کا ماتم،	۶
امام صاحب کی تعلیم کا بندوبست،	۲-	امام غزالی کا نیشاپور سے نکلنا،	"
ابتدائی تعلیم،	۳-	اس وقت کی ملکی حالت،	"
تعلیم کا طریقہ	"	خاندان سلجوقیہ،	"
امام صاحب کی یادداشتوں کا لٹ جانا،	"	ملک شاہ،	۴-
امام صاحب پر ایک قزاق کے طعنہ کا اثر	"	ملک شاہ کی سبقت سلطنت اور ملک کا امن امان	"
امام صاحب کا تکمیل تحصیل کی غرض سے نیشاپور کا سفر	"	نظام الملک،	"
امام اعرین کی شاگردی،	۴-	نظام الملک کے زمانہ میں مصارف تعلیم کی تعداد	۸-
نیشاپور کی علمی حالت،	"	امام غزالی کا نظام الملک کے دربار میں پہنچنا	۹-
امام اعرین کا مختصر حال،	"	اور علمائے منظرہ،	"
سلطان وقت کے دربار میں امام اعرین	۵-	امام صاحب کا ۴۴ برس کی عمر میں نظام الملک	"
کی عزت،		مدرس اعظم مقرر ہونا،	"

ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب
۱۰	شیخ فارمدی سے امام صاحب نے کس زمانے میں بیعت کی ہوگی،	۱۰	مدرسہ نظامیہ کی مدرس کی رتبہ کی چیز تھی،
۱۱	بیعت المقدس میں پہونچنا،	۱۱	دار الخلافہ میں امام صاحب کا اقتدار اور اثر
۱۲	حج و زیارت،	۱۲	امام صاحب کا ایک بڑی ملکی نعم کا سر کرنا
۱۳	سفر کے بعض و محکم حالات،	۱۳	خلیفہ مستنصر باللہ کی فرمائش سے ایک کتاب کا تصنیف کرنا،
۱۴	مقام خلیل میں تین باتوں کا عہد کیا،	۱۴	امام صاحب کے وعظوں کا مجموعہ،
۱۵	اسی سفر میں احیاء العلوم تصنیف کی،	۱۵	تعلقات کا ترک اور عزالت و سیاحت
۱۶	دوبارہ درس و تدریس،	۱۶	مختلف فرقوں سے مل کر امام صاحب کے بیجا خیالات کا انقلاب،
۱۷	نظامیہ نیشاپور میں تدریس،	۱۷	امام صاحب کے خیالات خود ان کی زبان سے
۱۸	نظامیہ سے کنارہ کشی،	۱۸	علم کلام کا ناکافی ہونا،
۱۹	امام صاحب کے حاسدین،	۱۹	فلسفہ،
۲۰	امام صاحب کی مخالفت،	۲۰	باطنیت،
۲۱	سلطان بخر کا امام صاحب کے طلب کرنا،	۲۱	تصوف،
۲۲	امام صاحب کا خط،	۲۲	امام صاحب کا کھانا پینا چھوٹ گیا،
۲۳	امام صاحب کا بخر کے دربار میں جانا،	۲۳	امام صاحب کا بخود کی حالت میں بغداد سے نکلنا
۲۴	بخر پر امام صاحب کی تقریر کا اثر،	۲۴	دشمن کا قیام اور مراقبہ و مجاہدہ،
۲۵	امام صاحب کا نظامیہ بغداد کے درس کے لئے طلب کیا جانا،	۲۵	امام صاحب کے پیر شیخ فارمدی،

ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب
۳۷	روزانہ تصنیفات کا اوسط، اور انواع	۲۶	وزیر اعظم کا خط،
۳۸	تصنیفات کی قبولیت،	۲۷	دربار خلافت، امام صاحب کا طلب کیا جانا
۳۹	تصنیفات کے ساتھ علماء کا اعتناء،	۲۸	امام صاحب کا انکار اور معذرت،
۴۰	امام صاحب کی تصنیفات اور یوٹو	۲۹	امام صاحب کا فن حدیث کی تکمیل کرنا،
۴۱	مقاصد الفلاسفہ،	۳۰	اخیر عمر کی تصنیف،
۴۲	المستند،	۳۱	وفات،
۴۳	تہافتہ الفلاسفہ،	۳۲	امام صاحب کے شاگرد،
۴۴	میزان العمل،	۳۳	حصہ دوم
۴۵	امام صاحب کے اشعار	۳۴	تصنیفات،
۴۶	رباعیان،	۳۵	تصنیفات کی کثرت،
۴۷	قطعہ،	۳۶	تصنیفات کی اجمالی فہرست،
۴۸	عربی اشعار،	۳۷	مضامین کے لحاظ سے تصنیفات کی تقسیم،
۴۹	علوم و فنون،	۳۸	مباحث قیہ تصنیفات،
۵۰	فلسفہ اخلاق اور احیاء العلوم	۳۹	منقول،
۵۱	فلسفہ اخلاق پر یونانی تصنیفات اور ان کے	۴۰	مضنون،
۵۲	عربی ترجمے،	۴۱	النفع والتسویہ،
۵۳	حکماء اسلام کی تصنیفات،	۴۲	سر العالمین،
۵۴	فن اخلاق میں مذہبی طرز کی تصنیفات،	۴۳	تصنیفات پر مختلف حدیثیوں سے بحث

مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ
ریاضہ خفی،	۷۸	دونوں قسم کی تصنیفات کے مقبول عام	۷۸
ریاضہ خفی،	"	نہ ہونے کی وجہ،	"
اخلاقی امراض کا علاج،	۸۰	احیاء العلوم دونوں طرزوں کی جامع ہے،	"
امراض اخلاقی کے اسباب اور علاج،	۸۱	مختصرات احیاء العلوم،	۸۸
غیبت،	۸۱	احیاء العلوم کی عام خصوصیت،	"
غیبت کے اسباب،	"	احیاء العلوم جن کتابوں کے نمونے پر لکھی گئی ہے	۵۰
غصہ و غضب،	۸۳	قوت القلوب اور احیاء العلوم کا باہم مشابہ ہونا	"
غصے کی قوت انسان کو کیوں دی گئی،	"	احیاء العلوم کا زمانہ تصنیف،	۵۱
غصے کے پیدا ہونے کا اصل سبب،	۸۵	احیاء العلوم کی خصوصیات،	۵۲
حسد اور رشک،	۸۶	پہلی خصوصیت،	"
حسد کے پیدا ہونے کا سبب،	۸۷	دوسری خصوصیت،	"
اخلاق کی غرض و غایت،	۹۰	تیسری خصوصیت،	۵۳
علم کلام،	۹۳	چوتھی خصوصیت،	"
امام صاحب از علم کلام،	"	پانچویں خصوصیت،	۵۶
ابن خلدون کی غلطی کا اظہار،	"	احیاء العلوم کا فلسفہ اخلاق	۶۲
علم کلام کے دو مختلف طریقے،	"	احیاء العلوم کا جس ترجمہ حکماء نے لکھا ہے، خود	۶۳
عقلی علم کلام،	"	امام صاحب نے فلسفہ اخلاق پر کیا اضافہ کیا	۷۱
منقوی علم کلام،	"	ریاضہ جلی،	۷۸

ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب
۱۲۹	تاویل کے متعلق امام صاحب کی رائے،	۹۴	فلسفہ کا ابطال،
۱۳۰	قدیم علم کلام کا طرز استدلال،	۹۵	فن منطق میں امام صاحب کی تصنیفات،
۱۳۱	امام صاحب کا خاص علم کلام،	۹۶	بعض مسائل منطق پر امام صاحب کے اعتراضات،
۱۳۲	صفات باری، تنزیہ و تشبیہ،	۹۷	امام صاحب کی تصنیف فلسفہ میں،
۱۳۴	نبوت،	۹۹	امام صاحب کو طرز تحریر فلسفہ کو کیا فائدہ پہونچا،
۱۳۸	معجزات،	۱۰۰	فلسفہ کا رد تہافتہ الفلاسفہ،
۱۴۰	خرق عادات،	۱۰۲	امام صاحب نے جن مسائل فلسفہ کو باطل کیا،
۱۴۳	تکلیفات شرعیہ و عذاب و ثواب،	۱۰۳	ایک خاص مسئلے کا ذکر،
۱۴۶	معاد یا حالات بعد الموت،	۱۰۴	اثبات عقائد،
۱۴۸	قیامت،	۱۰۸	عقائد کے متعلق امام صاحب کی تصنیفات کا،
۱۴۸	روح کی حقیقت،	۱۰۹	باہم اختلاف،
۱۵۰	واقعات بعد الموت،	۱۱۵	اختلاف کی وجہ،
۱۵۵	لذتِ بہشت،	۱۱۶	قدیم علم کلام،
۱۵۶	تصوف،	۱۲۰	قدیم علم کلام کے مسائل،
۱۵۸	صوفی کا لقب کب سے شروع ہوا،	۱۲۱	قدیم علم کلام کی نسبت امام صاحب کی رائے،
۱۵۹	تصوف کی حقیقت،	۱۲۵	امام صاحب نے علم کلام میں کیا اصلاحیں کیں،
۱۵۹	سب سے پہلے امام صاحب نے تصوف کو علیٰ	۱۲۶	التقریۃ بین الاسلام والزندقہ
	حیثیت سے مدون کیا،		وجود کے مراتب،

ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب
۱۷۵	جن مسائل کا اثر دماغی اور تمدنی ترقی پر پڑتا تھا	۱۵۹	امام صاحب جو تصون کی حقیقت بیان کی،
	ان کی اصلاح،	۱۶۴	تصون کا اثر اعمال پر،
۱۷۶	عقل و نقل کی تطبیق،	۱۶۵	تصون کے لفظ کی تحقیق،
"	اسباب و علل کا سلسلہ،	۱۶۶	مجدد و سمیت،
۱۷۷	عذاب و ثواب کی حقیقت،	"	امام صاحب کے زمانہ میں تقلید کا علم تسلط،
۱۷۸	آلیات اور معاد میں سمیت کا غلبہ،	۱۶۷	مقلدات میں تقلید،
۱۷۹	مذہب کی غرض و نیت،	"	اشاعرہ اور غلبہ کی نزاعیں،
"	تعلیم کی اصلاح،	۱۶۸	اعتقادات کے لحاظ سے اسلامی ممالک کی تقسیم،
۱۸۰	مذہبی اور غیر مذہبی علوم کی تفریق،	۱۶۹	امام صاحب کا تقلید کو چھوڑنا،
۱۸۱	فقہ کو امام صاحب نے علوم دنیوی میں داخل کیا	"	عقائد کی اصلاح،
۱۸۲	علوم شرعیہ کا غلط استعمال،	"	جن عقائد پر کفر و اسلام کا مدار ہے انکی تشریح،
"	فقہ میں زیادہ مصروفیت کا اثر،	۱۷۱	تکفیر کے وجوہ کی غلطی کا اظہار،
"	فقہی مناظرات سے احتراز،	"	نصوص کی تاویل،
"	قرآن اولیٰ میں علم توحید کس کو کہتے تھے،	۱۷۲	تاویل کا اصول،
۱۸۳	کس علم کا سیکھنا فرض میں ہے،	"	تواتر،
۱۸۴	کن علوم کا سیکھنا فرض کفایہ ہے،	"	اجماع،
۱۸۵	طب اور حساب کا سیکھنا فرض کفایہ ہے،	۱۷۴	امام صاحب کی اصلاح کا عملی اثر،
۱۸۶	نصاب تعلیم میں منطقی و فلسفہ شامل ہو گئے،	"	منظرہ و مباحثہ کی اصلاح،

مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ
اخلاق کی اصلاح ،	۱۸۸	امام صاحب پر اسباب خارجی کا اثر	۲۱۴
علماء کی اصلاح ،	۱۹۱	امام صاحب پر فلسفہ کا اثر	۲۱۶
منفی ،	۱۹۰	احیاء العلوم اور ابن سکویہ کی کتاب	۲۱۸
ارباب مناظرہ ،	۱۹۰	کاموازنہ ،	۱۹۰
شکلیں ،	۱۹۱	امام صاحب کا اثر عقائد علوم ،	۲۲۲
و غنطین ،	۱۹۱	فنون اور شاعری پر ،	۲۲۲
علماء کے اخلاق کی خرابی کے اسباب ،	۱۹۱	امام صاحب کا اثر علم کلام پر ،	۲۲۳
مناظرہ و مجادلہ	۱۹۲	امام صاحب کا اثر تصوف پر ،	۲۲۴
و طیفہ خوارمی کی برائی ،	۱۹۴	فلسفہ و کلام ،	۲۲۶
اصلاح ملکی ،	۱۹۵	امام صاحب کا اثر فلسفہ پر ،	۲۲۶
بادشاہ وقت کے نام ہدایت نامہ	۲۰۱	فارسی لطیفہ پر اور شاعری ،	۲۲۸
امام صاحب کی کوششوں کے نتائج	۲۰۴	امام صاحب کا اثر فارسی شاعری پر ،	۲۳۰
وزراء اور امراء کے نام خطوط ،	۲۰۵	امام صاحب کی مخالفت ،	۲۰۵



ماہِ طفلی کم سواد و سبق قصہ ہائے دوست صد بار خواندہ و دگر از سر گزشتہ ایم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة على سوله محمد وآله واصحابه اجمعين
 علم کلام جو مسلمانوں کی خاص ایجادات میں سے ایک قسم بالشان علم اور ان کا سرمایہ
 ناز ہے میں کمال اس کی نہایت مبسوط تاریخ لکھ رہا ہوں اور اس کے چار حصے قرار دیے ہیں
 (۱) علم کلام کی ابتدا، اس کی مختلف شاخیں، عہد بہد کی تبدیلیاں اور ترتیب،
 (۲) علم کلام نے اثبات عقائد اور ابطالِ فلسفہ کے متعلق کیا کیا ہا اور کس حد تک کامیابی
 حاصل کی؟

(۳) اگر علم کلام کی سوانح خیران،

(۴) جدید علم کلام،

پہلا حصہ بعدِ مستدبہ لکھا جا چکا تھا کہ بوجہ چند رک گیا، اور تیسرا حصہ شروع ہو گیا اس
 حصہ میں امام غزالی کی سوانح میں شروع ہوئی تو بڑھتے بڑھتے ایک مستقل کتاب بن گئی، چونکہ پوری کتاب
 کی تیاری کو غرضہ و کار تھا مناسب معلوم ہوا کہ بلا انتظار باقی حصہ انگ شائع کر دیا جائے، امام غزالی
 کے حالات میں ان کے اصول عقائد اور طرز استدلال کی تفصیل میں نہیں ہر طرح علم کلام کے اکثر قسم بالشان
 مسائل بھی اس کتاب میں آگئے ہیں،

امام غزالی کی سوانح خیر میں کوئی مستقل کتاب تو غالباً لکھی نہیں گئی، لیکن مجالِ ادب و ترجمہ

کی کتابوں میں عموماً ان کے حالات کسی قدر تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں، ان میں سے تینوں
کتاب المفتری فیما نسب الی ابی الحسن الاشعری اور طبقات الشافعیہ خاصہ ذکر کے
قابل ہیں،

پہلی کتاب علامہ ابن عساکر دمشقی مشہور محدث کی تصنیف ہے، یہ کتاب اصل
میں امام اشعری کے حالات میں ہے، لیکن اشاعرہ میں جو لوگ مناہیر تھے ان کا بھی
تذکرہ ہے، اس تقریب سے امام غزالی کے حالات بھی لکھے ہیں، اور چونکہ عبدالغافر
کے حوالہ سے لکھے ہیں جو خود امام غزالی کے ہم عصر تھے، اس لئے جس قدر لکھا ہے عرف
حرف سند کے قابل ہے، یہ کتاب یورپ میں چھپ گئی ہے،

دوسری کتاب علامہ ابن ابی کی تصنیف ہے جو مشہور محدث تھے یہ کتاب
اس جامعیت سے لکھی گئی ہے کہ مجموعی حیثیت سے رجال کی کوئی کتاب اس کی ہم
ہنیں کر سکتی، امام غزالی کا حال جس قدر اس کتاب میں ہے، کسی کتاب میں اس
زائد کیا اس کے برابر بھی نہیں مل سکتا، اس لیے میں نے سوانح عمری کے متعلق زیادہ
ابھی دونوں کتابوں پر مدار رکھا، باقی امام صاحب کے اصول اور مسائل تو اس
لیے خود امام صاحب کی تصانیف کافی عین جس کا بہت بڑا ذخیرہ میرے
پاس موجود تھا،

امام صاحب اس رتبہ کے شخص تھے کہ ایک مدت تک ان کی تصانیف کا پورے
میں بھی چرچا رہا، اور بہت سے نامور مصنفوں نے ان کی تصانیف پر شرمح اور خوشی
لکھے فلسفہ کی جو تاریخیں لکھی گئی ہیں، ان میں امام صاحب کا ذکر خاص طرح پر کیا گیا، اور
بعض کتابیں خاص امام صاحب کی تصنیفات کے متعلق لکھی گئیں، ان میں سے دو

تصنیفیں میرے پاس موجود ہیں، پروفیسر گوش (R. GOSCHE)
 کی کتاب الفزالی (AL. GAZALI) اور پروفیسر مونک (SMUNK)
 کی کتاب الربط بین فلسفۃ الیہود والاسلام (MELANGES. DE.

PHILOSOPHIE JUIVE ET ARABE)

پہلی کتاب جرمن زبان میں تھی اس لئے میں اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکا
 دوسری کتاب سے میں نے فائدہ اٹھایا ہے اور جا بجا اس کے حواصے دیئے ہیں،



Handwritten text in the left margin, likely in Arabic script, partially visible and illegible.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام غزالی

محمد نام، حجاز الاسلام لقب، غزالی عرف، سلسلہ نسب یہ ہے محمد بن محمد بن محمد بن احمد،
 خراسانی خلع بن ایک شخص کا نام طوس ہو، اس میں دو مشہرین طاہران اور توقان، امام صاحب نہ سہ
 میں طاہران میں پیدا ہوئے ان کے باپ رشتہ فروش تھے، اور اس مناسبت سے ان کا خاندان
 غزالی کہلاتا تھا، کیونکہ غزالی کے معنی کاتے کے ہیں عربی زبان میں جو نسبت کا قاعدہ ہے اس کی
 رو سے غزالی کافی تھا لیکن غوازم اور ہرجان وغیرہ میں نسبت کا یہی طریقہ ہے چنانچہ عطار کو عطار
 اور قصار کو قصاری کہتے ہیں، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں لکھا ہے کہ غزالی طوس کے ایک
 گاؤں کا نام ہے امام صاحب دین کے رہنے والے تھے چنانچہ علامہ موصوف کے نزدیک غزالی
 تشدید نہیں بلکہ تخفیف ہے، ابن خلکان نے امام صاحب کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی کے حال میں
 علامہ سمعانی کا یہ قول نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ تحقیق تمام اور مورخین کے خلاف ہے اگرچہ بعض بعض اور
 مورخین نے بھی علامہ سمعانی کی تائید کی ہے چنانچہ قنوی نے مصباح میں شیخ فی الدین سے جو کہ
 ساتویں پشت میں امام غزالی کے نواسے تھے یہ روایت کی ہے کہ ہمارے نانا کا نام بہ تشدید نہیں
 بلکہ تخفیف ہے، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ پہلی ہی روایت معتبر ہے، اور بڑی دلیل اس کی یہ ہے

سے شرح اجماع العلوم تذکرہ امام غزالی،

امام صاحب کی

ولادت

غزالی کی

تسمیہ

کہ طوس کے ضلع میں غزالہ کوئی گاؤں نہیں،

امام صاحب کے خاندانی پیشہ کے ذکر میں یہ بیان کرنا ناموزون نہ ہو گا کہ اُس زمانہ میں اور اس پہلے مسلمانوں میں تعلیم اس قدر عام ہو گئی تھی کہ ادنیٰ سے ادنیٰ پیشہ والے بھی تعلیم سے محروم نہیں رہتے تھے یہاں تک کہ انھیں پیشہ ورون میں ایسے ایسے صاحب کمال پیدا ہوئے کہ جن کو آج ہم امام اؤ علامہ کے لقب سے پکارتے ہیں مثلاً امام ابو حنیفہ بزاز تھے جس لائیکھ لوئی تھے امام ابو جعفر کفین دوز تھے علامہ فعال مروزی قفل ساز تھے وغیرہ وغیرہ نوبت یہاں تک پہنچی کہ تعلیم کی بدولت خود یہ پیشہ ذلیل نہ رہے بڑے بڑے علمایہ پیشہ اختیار کرتے تھے اور انھیں پیشوں کے انتساب انکا نام لیا جاتا تھا، امام صاحب کے والد الذائق سے تعلیم سے محروم رہ گئے تھے جب مرنے لگے تو انھوں نے امام صاحب اور ان کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی کو اپنے ایک دوست کے سپرد کیا اور کہا کہ تمھو کو نہایت افسوس ہے کہ میں پڑھنے لکھنے سے محروم رہ گیا اس لئے میں چاہتا ہوں کہ ان دونوں لڑکوں کو تعلیم دلوائی جائے تاکہ میری جہالت کا کفارہ ہو جائے ان کے مرنے پر اس بزرگ نے امام صاحب کو تعلیم دلانی شروع کی چنانچہ ابتدائی مراحل طے کر گئے لیکن چند روز کے بعد تعلیم کا کوئی سامان نہ رہا، امام صاحب کے والد جو رقم مصارف تعلیم کے لئے دے گئے تھے وہ ختم ہو چکی، اس بزرگ نے امام صاحب سے کہا کہ تمھارے والد کا سرمایہ ہو چکا اور میرے پاس کچھ مال متاع نہیں اس لئے تم دونوں بھائی کسی مدرسہ میں داخل ہو جاؤ چنانچہ امام صاحب نے ان کے حکم کی تعمیل کی، اس زمانہ تک اگرچہ باقاعدہ مدارس بہت کم تھے لیکن خانگی درس گاہیں نہایت کثرت سے تھیں بڑے بڑے نامور اور ائمہ کفین اپنے گھروں پر مساجد میں تعلیم دیتے تھے اور جس قدر طلباء ان کے حلقہ درس میں تعلیم پاتے تھے ان کے ہر قسم کے مصارف کا بندوبست شہر کے امرا اور رؤسا کی طرف سے کیا جاتا تھا اس بنا پر وہ کوئی شخص جو گریہ ہی کم مقدمہ ہو، اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم حاصل کر سکتا تھا، آج ہمارے ملک میں بھی تعلیم عام ہے لیکن یہ محض ابتدائی تعلیم

امام صاحب کی
تعلیم کا بندوبست

اعلیٰ تعلیم صرف کاجون میں ہوتی ہے اور وہ اس قدر گران ہے کہ کم مایہ آدمی اس سے بہت کم فائدہ اٹھا سکتے ہیں،

امام صاحب نے فقہ کی ابتدائی کتابیں احمد بن محمد راز کا فی سے پڑھیں یہ بزرگ امام صاحب کے شہر ہی میں مقیم تھے اور ہمیں درس دیتے تھے اس کے بعد جرجان کا قصد کیا اور امام ابو نصر سمرقانی کی خدمت میں تحصیل شروع کی اس زمانہ میں درس کا یہ قاعدہ تھا کہ استاد مطالب علیہ پر جو تقریر کرتا تھا شاگرد اس کو قلم بند کرتے جاتے تھے اور نہایت احتیاط سے محفوظ رکھتے تھے، ان یادداشتوں کو تعلیقات کہتے تھے چنانچہ امام صاحب نے بھی تعلیقات کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا، چند روز کے بعد وطن کو واپس آئے اتفاق سے راہ میں ڈاکہ پڑا اور امام صاحب کے پاس جو کچھ سامان تھا لوٹ گیا، اس میں وہ تعلیقات بھی تھیں جو امام ابو نصر نے لکھوائی تھیں، امام صاحب کو اس کے لئے کاناہایت صدمہ تھا، چنانچہ ڈاکوؤں کے سردار کے پاس گئے اور کہا کہ میں اپنے اسباب اور سامان میں سے صرف اس مجموعہ کو مانگتا ہوں، کیونکہ میں نے انھیں کے سننے اور یاد کرنے کے لئے یہ سفر کیا تھا، وہ منہ پڑا اور کہا کہ تم نے خاک سیکھا، جبکہ تمھاری یہ حالت ہے کہ ایک کاغذ نہ رہا تو تم کو سے رہ گئے، یہ لکھ کر اس نے وہ کاغذات واپس دیئے، امام صاحب پر اس کے طعنہ آمیز فقرے نے ہاتھ غیبی کی آواز کا اثر کیا، چنانچہ وطن پہنچ کر وہ یادداشتیں زبانی یاد کرنی شروع کیں، یہاں تک کہ پوسے تین برس صرف کر دیئے، اور ان مسائل کے حافظ بن گئے،

اب امام صاحب کی تحصیل علمی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ معمولی علمائے انکی تشفی نہیں کر سکتے تھے، اس لئے تکمیل علوم کے لئے وطن سے نکلتا چلا اس زمانہ میں اگرچہ تمام ممالک اسلامیہ میں علوم و فنون کے دریا بہ رہے تھے ایک ایک شہر بلکہ ایک ایک قصبہ مدرسوں سے معمور تھا، بڑے بڑے شہروں میں سینکڑوں علمائے موجود تھے اور ہر ایک عالم کی درس گاہ بجائے خود ایک مدرسہ تھا

ابتدائی تعلیم

تعلیم کا طریقہ

امام صاحب کی یادداشتوں کا اٹل جانا

امام صاحب پر ایک مذاق کے طعنہ کا اثر

امام صاحب کی تکمیل تحصیل کی غرض سے خیشاپور کا سفر

لیکن ان سب میں دو شہر علم و فن کے مرکز تھے نیشاپور اور بغداد، کیونکہ خراسان، فارس اور عراق کے تمام ممالک میں دو بزرگ استاد اہل تسلیم کئے جاتے تھے یعنی امام الحرمین اور علامہ ابو اسحق شیرازی اور یہ دونوں بزرگ انھیں دونوں شہروں میں درس دیتے تھے، نیشاپور چونکہ قریب تھا اس لئے امام صاحب نے وہیں کا قصد کیا اور امام الحرمین کی خدمت میں حاضر ہوئے،

امام الحرمین
کی شاگردی

نیشاپور کی علمی حالت یہ تھی کہ اسلام میں سب سے پہلا مدرسہ جو تعمیر ہوا یہیں ہوا جس کا نام مدرسہ ہیثمیہ تھا امام الحرمین (امام غزالی کے استاد) نے اسی مدرسہ میں تعلیم پائی تھی عام شہرت ہو کہ دیناے اسلام میں سب سے پہلا مدرسہ، بغداد کا نظامیہ تھا چنانچہ اس خلکان نے بھی یہی دعویٰ کیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ فقر بغداد کے بجائے نیشاپور کو حاصل ہے، بغداد کا نظامیہ ابھی وجود میں نہیں آیا تھا کہ نیشاپور میں بڑے بڑے دارالعلوم قائم ہو چکے تھے ایک وہی ہیثمیہ جس کا ذکر ابھی لکھ چکا ہے، دوسرا اسعدیہ، تیسرا نصریہ جس کو سلطان محمود گجراتی نصر بن سبکتگین نے قائم کیا تھا ان کے سوا اور بھی مدرسے تھے جن کا سر تاج نظامیہ نیشاپور تھا، امام الحرمین اسی مدرسہ کے مدرس اعظم تھے،

نیشاپور کی
علمی حالت

امام الحرمین کا اصلی نام عبد الملک اور لقب ضیاء الدین تھا، ابتدائی کتابیں اپنے والد سے پڑھیں ان کے انتقال کے بعد ابو القاسم اسکافی کے شاگرد ہوئے، بعد مدرسہ ہیثمیہ کے مدرس اعظم تھے فرائض تحصیل کے بعد بغداد گئے اور وہاں بڑے بڑے نامور علماء کے فیض صحبت سے مستفید ہوئے بغداد سے واپس آکر نیشاپور میں مسند درس پر بیٹھے، لیکن اسی زمانہ میں حمید کندی کی تحریک سے اب اسلان سلجوقی نے حکم دیا تھا کہ مساجد میں امام ابو الحسن اشعری پر خطبہ میں لعنت پڑھی جائے، امام الحرمین سلسلہ اشعریہ میں داخل تھے ان کو نہایت ناگوار ہوا اور ناراض ہو کر حرمین چلے گئے وہاں ان کی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور ان کا حلقہ درس بطائے عام بن گیا، مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے فتویٰ انھیں کے پاس آتے تھے اسی بنا پر امام الحرمین کے لقب پکائے جانے لگے حمید کندی نے مغربی جلد دوم صفحہ ۱۳۴۳۔

امام الحرمین کا
مختصر حال

کے بعد الیہ اسلان نے نظام الملک کو وزیر مقرر کیا نظام الملک کی بے تعصبی عدل انصاف اور قدر دانی کی شہرت بہت جلد پھیل گئی، امام اکبرین یہ حالات سنا کر حرمین سے واپس آگئے اور نظام الملک نے خاص ان کے لئے ایک بہت بڑا مدرسہ نیشاپور میں تعمیر کیا جس کا نام لڑخانیہ رکھا، امام اکبرین درس و تدریس کے علاوہ تمام مذہبی صیغوں کے افسر تھے اور عطا امانت خطابت اور تمام ممالک اسلامیہ کے اوقات انھیں کے سپرد تھے، سلاطین وقت ان کا یہ احترام کرتے تھے کہ ایک دفعہ انھوں نے ملک شہر بخجوتی کے ایک حکم کے مقابلہ میں اعلان کر دیا کہ ملک شاہ کا حکم غلط ہے اور اسکو اس قسم کے حکم دینے کا کوئی اختیار نہیں، ملک شاہ نے پیارے اس کے کہ مخالفت کرتا خود بھی اعلان کر دیا کہ میرا حکم حقیقت غلط تھا امام اکبرین کا حکم صحیح ہے،

امام اکبرین بہت بڑے مصنف تھے ان کی مشہور تصنیفات یہ ہیں، نہایت المطلب شامل برہان، ارشاد امین، الخلق اخیر تصنیف ہماری نظر سے گزری ہے،

غرض امام غزالی نے ان کی خدمت میں پہونچ کر نہایت جدوجہد سے علم کی تحصیل شروع کی یہاں تک کہ حقوڑی ہی موت میں تحصیل سے فارغ ہو کر تمام اقران میں ممتاز ہو گئے،

امام اکبرین کے حلقہ دس میں چار سوطلبہ تعلیم پاتے تھے، ان میں تین شخص سب میں ممتاز تھے، کیا تہر اسی، احمد بن محمد غزالی، اور امام غزالی، چنانچہ امام اکبرین کہا کرتے تھے کہ غزالی دریا سے ڈھار ہے اور کیا شیر زندہ، اور غزالی آتش سوزان، لیکن کیا اور غزالی، کی ہمسری طالب علمی ہی کے زمانہ تک تسلیم کی جاسکتی ہے، ورنہ بالآخر امام غزالی نے جو رتبہ حاصل کیا وہ امام اکبرین کو بھی نصیب نہیں ہوا تھا،

اس زمانہ میں نامور علماء کے یہاں معمول تھا کہ جب وہ درس دے چکے تھے تو شاگردوں

لے اخلاق جلدی بن فیصل مذکور ہے۔

سلطان
وقت کے
دہادین
امام اکبرین
کی عورت

امام اکبرین کے
شاگردوں کی
تعداد چار سو تھی
جن میں تین شخص
سب سے ممتاز
ہیں

امام غزالی
کا نائب مدرس
مقرر ہونا،

میں جو سب زیادہ لائق ہوتا تھا وہ باقی طالب علموں کو دوبارہ درس دیتا تھا، اور استاد کے بتائے ہوئے مہنامین کو اچھی طرح ذہن نشین کراتا تھا یہ منصب جس کو حاصل ہوتا تھا اس کو معید کہتے تھے چنانچہ امام غزالی کو بھی یہ منصب حاصل ہوا اور معید کہلائے، امام الحرمین نے ۳۴۴ھ میں وفات پائی، ان کی وفات کے دن نیشاپور کے تمام بازار بند ہو گئے اور جامع مسجد کا منبر توڑ دیا گیا ان کے سناگر دو چار سو کے قریب تھے سب نے دوات اور قلم توڑ ڈالے اور سال بھر تک ان کے ماتم میں مصروف رہے،

امام الحرمین کی
وفات اور ان کا
ماتم

امام غزالی نے جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے امام الحرمین کی زندگی ہی میں شہرت عام حاصل کر لی تھی اور صاحب تصنیف ہو گئے تھے یہاں تک کہ امام الحرمین ان پر ناز کرتے تھے تاہم جب تک امام الحرمین زندہ رہے ان کی صحبت الگ نہ ہوئے ان کے انتقال کے بعد نیشاپور سے نکلے اور اس شان سے نکلے کہ تمام ممالک اسلامیہ میں ان کا کوئی ہمسر نہ تھا، اس وقت ان کی عمر صرف ۲۸ برس کی تھی،

امام غزالی
کا نیشاپور سے
نکلنا،

امام غزالی کے آئندہ واقعات، کسی قدر سلطنت و وابستہ ہیں اس لئے مختصر طور پر اس وقت کی ملکی حالت کا لکھنا ضروری ہے،

سلطنت عباسیہ کے کمزور ہونے پر ملک میں ہر طرف خود مختاری کی ہوا چل گئی حکومت و سلطنت کے بہت سے دعویدار نکل آئے ان سب میں ترکوں کا قدم سب آگے رہا اور دیکھتے دیکھتے وہ تمام دنیا پر چھپ گئے، چنانچہ اس وقت سے دنیا سے اسلام کا بڑا حصہ انھیں کے قبضہ اقتدار میں رہا، اور آج بھی ہے، سلطان حال ترک ہیں، خدیو مصر ترک ہیں، کجکلاہ ایران ترک ہیں، امام صاحب کے زمانہ میں انھیں ترکوں میں سلجوقی خاندان فرمان روا تھا اس خاندان کا سب سے پہلا تاجدار طغرل یکم تھا جس نے ۴۴۷ھ میں اول اول طوس پر قبضہ کیا، اور رفتہ رفتہ ۴۴۸ھ میں عراق پر قابض ہو گیا طغرل

اس وقت
کی
ملکی حالت

خاندان
سلجوقیہ

ملک شاہ

ملک شاہ
کی بیعت
سلطنت
اور ملک کا
امن و امان

۵۵۴ھ میں انتقال کیا اس کے بعد اس کا بیٹا الپ ارسلان، اور الپ ارسلان کے بعد اس کا بیٹا ملک شہ
تخت نشین ہوا جس کے زمانہ میں سلجوقی حکومت انتہائے شباب پر پہنچ گئی، اس کی نسبت ابن
خلکان کے یہ الفاظ ہیں، «ملک شاہ کی سلطنت وہ وسعت حاصل کی کہ کوئی سلطنت اس حد تک
نہیں پہنچی، اس کی سلطنت طول میں کاشغریے لیکر جو ترکستان کا سب سے اخیر شہر ہے اور جس کی سرحد
چین سے ملتی ہے بیت المقدس تک، اور عرض میں قسطنطنیہ سے لیکر بحر خزر تک پھیلی ہوئی تھی اس نے
تمام ملک میں سرزمین اور پل تیار کرائے، اور ہر قسم کے ٹکیس محفوظ کر دیئے، اس کے زمانہ میں
امن و امان کی یہ حالت تھی کہ ترکستان سے لیکر شام کی اخیر سرحد تک قافہ بغیر کسی حفاظت اور بقہ
کے سفر کرتے تھے، اور ایک آدمی تنہا ہزاروں کو ساتھ چاہتا چلا جاتا تھا، لیکن اس کی حکومت کی
عظمت و شان جو کچھ تھی اس کے وزیر نظام الملک کی بدولت تھی، اور چونکہ امام غزالی کے حالات
اس کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے، اس لئے ہم اس کے حالات ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں،

نظام الملک

نظام الملک اصل نام حسن بن علی ہے وہ امام غزالی کے ہم وطن یعنی طوس کے ایک گاؤں اذکان
کا رہنے والا تھا اس کے باپ دادا دہقان تھے اس نے حدیث و فقہ کی تحصیل کی اور فراغ کے بعد
دنوی میں اشتغال میں مصروف ہوا ایمان تک کہ حاکم بلج کامیشی مقرر ہوا اور رفتہ رفتہ اس قدر ترقی کی
کہ الپ ارسلان کا وزیر ہو گیا، الپ ارسلان نے ۴۶۵ھ میں وفات پائی، اس کے مرنے کے بعد
الپ ارسلان کے بیٹوں نے سلطنت کے لئے معرکہ آرائیوں کے سامان کئے لیکن نظام الملک کی تہذیب
سے ملک شاہ کو تاج و تخت نصیب ہوا اور وہی سب بھائیوں میں ترجیح کا مستحق بھی تھا، ملک شاہ
نے تخت نشین ہو کر سلطنت کے تمام کاروبار نظام الملک کے ہاتھ میں دیدیئے (ملک شاہ نے ۵۵۴ھ
میں وفات پائی نظام الملک نے ایک طرف تو سلطنت کو وہ رونق اور وسعت دی کہ خلفائے
بعد کسی نہیں ہوئی تھی، امن و امان اور نظم و نسق کی بدولت تمام ملک کے ڈانڈے اس طرح

ملائے کہ جب بادشاہی لشکر نہر جیحون سے آ کر آشتیون کے کرایہ کا پروانہ جس کی تعداد گیارہ ہزار اشرفیان تھیں، شام کے محل کے نام لکھا اور دین سے یہ رقم ادا کر دی گئی،

دوسری طرف تعلیم و تدریس کو یہ ترقی دی کہ تمام ممالک اسلامیہ میں جیسے جیسے پریمکاتب اور مدارس قائم کئے، رشتین فی، اخبار الدولتین میں لکھا ہے کہ، کوئی شہر ایسا نہ تھا جہاں اس کا تعمیر کردہ مدرسہ موجود نہ تھا، یہاں تک کہ حریرہ بن عمر میں بھی جو بالکل ایک گوشہ میں واقع ہے اور کسی کا دیوان گز نہیں ہوتا ایک بڑا مدرسہ وہاں موجود ہے، علامہ قزوینی نے آثار الیادین میں تصریح کی ہے کہ اس کے زمانہ میں مدارس کا سالانہ خرچ ۶ لاکھ اشرفیان تھیں، اس کے سوا اپنی کل جاگیرات کا دسواں حصہ تعلیم کے مصارف پر وقف کر دیا تھا، سلطنت سلجوقیہ کی اشرفیان ہماری نظر سے گزری ہیں، کم سے کم عرصہ کے برابر ہوتی ہیں، اس بنا پر نظام الملک کے خاص عطیہ کو چھوڑ کر ایک کروڑ پچاس لاکھ کی سالانہ رقم شاہی خزانہ سے تعلیمات کے لئے مقرر تھی اور اس زمانے کے لحاظ سے یہ رقم ایسی خطرہ رقم ہے کہ اس کی مثال کسی دوسری قوم کی تاریخ میں نہیں مل سکتی،

نظام الملک کے زمانہ میں مصارف تعلیم کی تعداد،

نظام الملک خود صاحب علم و فضل تھا اور اہل فضل و کمال کا بہت بڑا قدردان تھا، ابوعلی رحمہ اللہ جب اس کے دربار میں آتے تھے تو ہمیشہ ان کے لئے مسند خالی کر دیا کرتا تھا، امام الحرمین اور ابوحنیفہ شیرازی کا نہایت ادب کرتا تھا اور جب وہ دربار میں آتے تھے تو سر و قد کھڑا ہو جاتا تھا، اس قدر وہ انی اور پایہ شناسی نے اس کے دربار کو اہل کمال کا مرکز بنا دیا تھا، سیکڑوں علماء و فضلاء ہمیشہ اس کے دربار میں حاضر رہتے تھے اور وہ ان کے علمی مناظرات میں شریک ہو کر خود بھی دخل دیتا تھا، اور مستفید ہوتا تھا،

امام غزالی کا مزاج ابتدا میں جاہل پسند تھا، امام الحرمین کی صحبت میں انھوں نے علماء کی

لے ابن عسکال تذکرہ مجد شاہ بخاری، لے ابن الاثیر ذکر وفات ابوعلی فارمدی لے طبقات الشافعیہ بحوالہ عبد الغفار فارسی،

قدر و منزلت کا جو سامان دیکھا اس نے انکی طبیعت میں اس ولولے کو اور زیادہ بڑھا دیا تھا ان کے سامنے یہ واقعہ گذرا تھا کہ جب علامہ ابو اسحق شیرازی، عباسیوں کی طرف سے سفیر ہو کر بغداد سے نیشاپور کو چلے تو جس جس شہر میں ان کا گزرتا ہوتا تھا شہر کا شہر مشالیت کو نکلتا تھا اور تمام دوکاندار اپنی اپنی دوکانوں کا اسباب و سامان ان کے قدموں پر نثار کرتے جاتے تھے یہاں تک کہ صرفاً روپے اور اشرفیان لٹاتے جاتے تھے، نیشاپور پہنچے تو خود امام الحرمین ان کا غاشیہ اپنے کندھوں پر رکھ کر ان کی رکاب میں چلے غرض جاہ و منصب کی امید میں امام غزالی نے درس کا وقت نکال کر نظام الملک کے دربار کا رخ کیا چونکہ ان کی علمی شہرت دور دور پہنچ چکی تھی نظام الملک نے نہایت تعظیم و تکریم سے ان کا استقبال کیا اس وقت فیضیت اور کمال کے اظہار کا جو طریقہ تھا علمی مناظرات تھے رؤسا و اہل کسے دربار میں علماء و فضلاء کا مجمع ہوتا تھا اور مسائلی علمی پر مناظرہ لگتا ہوتا تھا جو شخص زور و قہر سے حرفیوں کو بند کر دیتا تھا وہی سب ممتاز سمجھا جاتا تھا، اس طریقہ کو اس قدر وسعت ہوئی کہ بڑے بڑے شہر دین بطور خود مناظرہ کی مجلسیں قائم ہوتی تھیں، اور لوگ اپنے شوق سے ان جلسوں شریک ہوتے تھے یہاں تک کہ رفتہ رفتہ مناظرہ خود ایک فن بن گیا اور آج اس فن پر سیکڑوں کتابیں موجود ہیں،

امام غزالی، نظام الملک کے دربار میں پہنچے تو سیکڑوں اہل کمال کا مجمع تھا، نظام الملک نے مناظرہ کی مجلسیں منعقد کیں متعدد جلسے ہوئے اور مختلف مضامین پر بحثیں رہیں، ہر مہر کے میں امام صاحب ہی غالب ہے، اس کامیابی نے امام صاحب کی شہرت کو چمکا دیا اور تمام اطراف و دیار میں اس کے چرچے پھیل گئے، نظام الملک نے انکو نظامیہ کے مسندِ درس کے لئے انتخاب کیا، امام صاحب کی عمر اس وقت ۳۴ برس سے زیادہ نہ تھی، اس عمر میں نظامیہ کی افسری کا حال

امام غزالی کا
نظام الملک کے
دربار میں پہنچنا
اور علماء و ستے
مناظرہ،

امام صاحب کا
۳۴ برس کی عمر
میں نظامیہ کا
درس اعظم مقرر
ہونا،

لے ابن الاثیر ذکر صفات ابو اسحق شیرازی اسے ابن خلکان تذکرہ امام غزالی،

ایک ایسا فرخا جو امام صاحب کے موافق کسی کو بھی حاصل نہیں ہوا،

نظامیہ کے قیام کی تاریخ اور اسکے حالات میں نے اپنے مجموعہ رسائل میں جو چھپرے شایع ہو چکا
تفصیل سے لکھے ہیں، اس موقع پر صرف اس قدر لکھنا ضروری ہے کہ اس کی مدرسے کا منصب ایسا
عظیم الشان رتبہ تھا کہ بڑے بڑے اہل کمال نے اس کی آرزو میں عمریں صرف کر دیں، اور یہ ستر
دل کی دل ہی میں لے گئے، امام ابو منصور محمد بردی جو مدرسہ بہائیکہ کے مدرس اعظم تھے، نظامیہ میں
دعوت کیا کرتے تھے، عین و خطا میں نظامیہ کی سند درس کی طرف اشارہ کرتے اور یہ اشارہ پڑھتے،

بکیت یا سب حتی کدات ابکیکا وجدات بی و بد معی فی معانیکا

نعم صبا حال قد ہیجت لی شبنما و اسر دد تحیتنا انا محیو کا

ابن خلکان نے اس واقعہ کو نقل کر کے لکھا ہے کہ امام موصوف اس رتبہ کے اہل بھی تھے اور
ان سے وعدہ بھی کیا گیا تھا، لیکن موت نے جلدی کی اور ان کی یہ آرزو پوری نہ ہو سکی،

فخر الاسلام شاشی (محمد بن احمد) جو بہت بڑے پایہ کے فاضل تھے جب شہرہ میں نظامیہ
کے مدرس مقرر ہوئے اور سند درس برجا کر بیٹھے، تو بے اختیار ان پر دقت طاری ہوئی بار بار یہ شعر
پڑھتے جاتے تھے اور روتے جاتے تھے،

خلت الدیا سرفد تغیر مسود ومن الشقاء لقصیدی بالسود

ملک و شکالی ہو گیا تو میں ہی سردار بنا اور میرا سودا رہنا در حقیقت ملک کی بد نصیبی

غرض امام صاحب جمادی الاولیٰ ۱۱۸۵ھ میں بڑی عظمت و شان و جاہ و حشم کے ساتھ

لے گئے لیکن صاحب نے دس اپنا زمین لکھا ہے کہ اس کی تعمیر وغیرہ برو لاگو دینا صرف ہوئے اور سالانہ خرچ پندرہ ہزار
دینار تھا، چونکہ اس زمانہ کی اثرنی جو خود میری نظر سے گذر چکی ہے ۲۵ روپیہ کے برابر ہوتی تھی، اس لئے صرف
تعمیر ۵ لاکھ اور سالانہ مصارف ڈھائی لاکھ روپیہ ہوئے، اسے ابن خلکان تذکرہ فخر الاسلام شاشی،

مدرسہ نظامیہ کی
مدرسی کس رتبہ کی
چیز تھی،

بغداد میں داخل ہوئے اور قضاۃ کی سند درس کو زینت دی تھوڑے ہی دن میں ان کے علم و فضل کا یہ اثر ہوا کہ ارکانِ سلطنت کے مہسرن گئے بلکہ جیسا کہ سبکی نے طبقات میں لکھا ہے ان کے جاہ و جلال نے دوزخ کو بھی دبا دیا، یہاں تک کہ سلطنت کے اہم اور مہتمم باشندے معاملات ان کی شرکت کے بغیر انجام نہیں پاسکتے تھے اس زمانہ میں اسلام کے جاہ و جلال کے دو درگزی تھے، خاندانِ سلجوق، اور آلِ عباس، امام صاحب دونوں دربار میں نہایت محترم تھے چنانچہ ایک خط میں خود اس بات کا ذکر کیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں "بست سال در ایام سلطان شہید (یعنی ملک شاہ سلجوقی) روزگار گذشت و از بدہ اصفہان و بلند اقبالہما دید و چند بار میان سلطان و امیر المومنین رسول بود در کار ہائے بزرگ"۔

ملک شاہ سلجوقی نے ۵۸۵ھ میں جب وفات پائی تو شاہ محل ترکان خاتون نے امرار اور اہل دربار کو اس بات پر آمادہ کیا کہ اس کا چہار سالہ بیٹا محمود تاج و تخت کا مالک ہو، اس کے ساتھ خلیفہ مقتدر باللہ سے جو اس وقت بغداد کے تختِ خلافت پر متمکن تھا درخواست کی کہ خطبہ بھی اسی کے نام کا پڑھا جائے، خلیفہ نے اپنی کمزوری کے لحاظ سے یہ قبول کیا کہ سلطنت کے تمام کاروبار ترکان خاتون ہی کے زیرِ حکومت انجام پائیں، لیکن خطبہ عباسی ہی خاندان میں قائم رہے، ترکان خاتون کو خطبہ اور سکے پر اصرار تھا اور وہ کسی طرح اس کے خلاف رضی نہیں ہوتی تھی جب یہ مشکل کسی طرح حل نہ ہو سکی تو ام غزالی کو سفیر بنا کر بھیجا گیا اور ان کے حسنِ تقریر یا اقتدار کے اثر سے خاتون رضی ہو گئی اور ایک بڑا فتنہ فروغ گیا، ۵۸۵ھ میں جب خلیفہ مقتدر باللہ نے وفات پائی اور خلیفہ مستنصر باللہ عہدہ خلافت کے لئے پیش کیا گیا تو اس کی بیعت میں اور اراکینِ سلطنت کے ساتھ امام غزالی بھی شریک تھے

لے مکاتبات امام غزالی صفحہ ۷ مطبوعہ آگرہ، ۲۷۰ کا کل، ابن اثیر واقعات ۵۸۵ھ،

دار الخلافہ میں
امام صاحب کا
اقتدار اور اثر

امام صاحب کا
ایک بڑی علمی محم
حل کرنا،

مستظهر نہایت علم دوست اور قدردان تھا اس لئے امام صاحب نے خاص قسم کا ربط رکھنا تھا
فرقہ باطنیہ نے جہت زور پکڑا تو خلیفہ مذکور نے امام صاحب کو حکم بھیجا کہ ان کے رد میں کتاب
لکھیں چنانچہ امام صاحب نے خلیفہ ہی کے نام سے اس کتاب کو موسوم کیا اور مستظہری نام رکھا
چنانچہ خود امام صاحب نے المنقذ من الضلال میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے

خليفة مستطير بالله
کی فرمائش سے ایک
کتاب کا تصنیف
کرنا،

یہ تو حکومت و خلافت کے تعلقات کی حالت تھی، علمی پایہ تھا کہ ان کے درس میں تین سو مدرسین اور تھوڑا اور دوسرا حاضر ہوتے تھے، درس کے علاوہ خود وعظ بھی فرماتے تھے اور چونکہ وہ وعظ میں ہمیشہ علمی مطالب بیان کرتے تھے یہ وعظ بھی درحقیقت علمی لکچر ہوتے تھے چنانچہ ان وعظوں کو شیخ رضا عبد بن الفارس المعروف بابن اللبان قلمبند کرتے جاتے تھے، اس طرح کچھ تو ایسی وعظ قلمبند کئے گئے، جن کا مجموعہ دو ضخیم جلدوں میں تیار ہوا، امام صاحب نے اس مجموعہ پر نظر ثانی کی اور اس نے مجالس غزالیہ کے نام سے شہرت پائی،

تعلقات کا ترک اور عزلت و سیاحت

امام صاحب ترک تعلقات کا واقعہ، دنیا کے عجیب و غریب واقعات کی فہرست میں

ترک تعلقات

درج کیا جاسکتا ہے، دنیاوی تعلقات اور بہت سے بزرگوں نے بھی ترک کئے، لیکن امام

صاحب کی بے تعلقی کے اسباب بالکل نئی قسم کے ہیں، امام صاحب نے منقذ من الضلال میں خود اس واقعہ کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے ہم اس کو مزید تفصیل کیسا تجویز داریں گے کہ اب اس سے

۱۷ امام صاحب خود مقدم الفصل کے صفحہ میں تین سیر کی تعداد بیان کی ہے لیکن ان کو طالب علموں کے نظریے

کیا ہے، علامہ مرتضیٰ نے صفحہ ۲۵ میں طلباء کے بجائے مدرس کیلئے ہے، دونوں دایمیتوں میں تطبیق یہ کہ امام غزالی سے جو طلبہ تعلیم لیتے تھے ۱۰

تقریباً فایز تحصیل ہوئے تھے اس لئے ان کو درس بھی کیا جاسکتا ہے اور علم بھی لیکن امر اور دوسا کی تعداد کا ذکر صرف علامہ رضوی نہیں دیتے۔

تلق علامه مرتضیٰ حسینی صفحہ ۲۴۸

حاصل کی گئی ہے اس موقع پر نقل کرتے ہیں،

امام صاحب جس کی تعلیم و تربیت پائی تھی اسکا مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے اہل مذہب کے طریقہ کے سوا کسی طرف التفات نہ کرتا۔ چنانچہ ان کے تمام مہمزدوں کی یہی حالت ہی، لیکن امام صاحب ابتدا ہی سے ایک خاص قسم کی طبیعت رکھتے تھے، ان کا مذاق یہ تھا کہ ان کے سامنے جس قدر مذہبی فرقے موجود تھے اور ان کے عقائد و خیالات تھے، سب پر وہ غور کی نگاہ ڈالتے تھے۔ نینا پور وغیرہ میں سچو قیہ اثر کی بدولت دوسرے مذاہب کا بہت کم چرچا تھا، لیکن بعد ازاں دینا بھر کے عقائد اور خیالات کا دنگل تھا اس زمین پر قدم رکھ کر ہر شخص پورا آزاد ہو جاتا تھا اور جو کچھ چاہتا تھا کہہ سکتا تھا، شیعہ بھی، معتزلی، ہندو، مجوسی، عیسائی، بعد ازاں ہی کے دنگل میں باہم علمی لڑائیاں لڑتے تھے، اور کوئی شخص ان سے متعرض نہیں ہو سکتا تھا، اس آزادی کی بدولت ہر قسم کے مختلف عقائد و خیالات پھیلے ہوئے تھے امام غزالی بعد ازاں پہنچے تو ایک ایک فرقہ اور اہل مذہب ملے، اور ان کے خیالات وہ خود لکھتے ہیں کہ "میں ایک ایک باطنی، ظاہری، فلسفی، شلم، زندیق سے ملتا تھا اور ان کے خیالات دریافت کرتا تھا۔ ان مختلف فرقوں کے ساتھ ملنے جلنے سے امام صاحب پر جو اثر ہوا، اور جس نے ان کی زندگی کا قالب بالکل بدل دیا، اس کو ہم امام صاحب ہی کے الفاظ میں نہایت اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں،

"چونکہ میری طبیعت ابتدا سے تحقیقات کی طرف مائل تھی اس لئے رفتہ رفتہ یہ اثر ہوا کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی اور جو عقائد مجھ میں سے سنتے سنتے ذہن میں جم گئے تھے ان کی قوت جاتی رہی میں نے خیال کیا کہ اس قسم کے تقلیدی عقائد تو عیسائی، یہودی، سبھی رکھتے ہیں، حقیقی علم اس کا نام ہے کہ کسی قسم کے شبہ کا احتمال نہ رہ جائے، مثلاً یہ امر یقینی ہے کہ اس کا عدد تین سے زائد ہے، اب اگر کوئی شخص کہے کہ نہیں تین زائد ہے اور اس کے ثبوت میں

سے متقدم من الضلال ص ۳۱

مختلف فرقوں سے
ملکر امام صاحب کے
مذہبی خیالات کا
انقلاب

امام صاحب کے خیالات
خود ان کی زبان سے

وہ شخص یہ کہے کہ میرا دعویٰ حق ہے کیونکہ میں عصا کو سانپ بنا سکتا ہوں اور وہ بنا کر دکھا بھی دے، تو میں کہوں گا کہ بے شبہ عصا کا سانپ بن جانا سخت حیرت انگیز ہے، لیکن اس سے اس یقین میں فرق نہیں آسکتا کہ دس تین سے زائد ہے،

اب میں نے غور کرنا شروع کیا کہ اس قسم کا یقینی علم محض کس حد تک ہے، معلوم ہوا کہ صرف حیات اور بدہیات لیکن جب کدو کا دوش بڑھی تو حیات میں بھی شک ہونے لگا، یہاں تک کہ کسی امر کی نسبت یقین نہیں رہا، قریباً دو مہینہ تک یہی حالت رہی پھر خدا کے فضل سے یہ حالت تو جاتی رہی لیکن مختلف مذاہب کی نسبت جو شکوک تھے باقی رہے، اس وقت جبکہ فرتے موجود تھے چار تھے، مہکین، باطنیہ، فلاسفہ، صوفیہ، میں نے ایک ایک فرقہ کے علوم و عقائد کی تحقیقات شروع کی علم کلام کے متعلق جس قدر قدما کی تصنیفات تھیں سب پڑھیں لیکن وہ میری تہلی کے لئے کافی نہ تھیں، کیونکہ ان میں جن مقدمات سے استدلال ہوتا ہے ان کی بنیاد تقلید ہے، یا اجماع، یا قرآن و حدیث کے نصوص اور یہ چیزیں اس شخص کے مقابلہ میں بطور حجت نہیں پیش کی جاسکتیں، جو بدہیات کے سوا اور کسی چیز کا قائل نہ ہو،

فلسفہ کا جو حق جو یقین ہو یا طبعاً وغیرہ کو نہ بہت قلیل نہیں اور جو صرف بت نقل و نقل ہو یعنی الیاتی و یقینی نہیں، فرقہ باطنیہ کے عقائد کا تا متر مدار امام وقت کی تقلید پر ہے لیکن امام وقت کی حقیقت کی نسبت کیونکہ یقین کیا جاسکتا ہے، اب صرف تصوف باقی رہ گیا،

سب کے اخیر میں نے تصوف کی طرف توجہ کی اس فن میں حضرت حمید شہلی، بایزید بسطامی کے جو محفوظات ہیں ان کو دیکھا، ابو طالب مکی کی قوت العقوب اور حجت مجاہدی کی تصنیفات پڑھیں، لیکن چونکہ یہ فن دراصل علمی فن ہے اس لئے صرف علم سے کچھ نتیجہ نہیں حاصل ہو سکتا تھا اور عمل کے لئے ضرور تھا کہ زہد و ریاضت اختیار کی جائے، اور صرف

علم کلام کا
نا کافی ہونا

فلسفہ

باطنیہ

تصوف

اشغال کو دیکھا تو کوئی خلوص پر مبنی تھا، درس و تدریس کی طرف طبیعت کا میلان اس وجہ
 تھا کہ وہ جاہ پرستی اور شہرت عامہ کا ذریعہ تھی ان واقعات نے دل میں تحریک پیدا کی کہ
 بغداد سے نکل کھڑا ہوں اور تمام تعلقات کو چھوڑ دوں یہ خیال جب شہر میں پیدا ہوا
 لیکن چھ مہینے تک لیت و لعل میں گزرے نفس کسی طرح گوارا نہیں کرتا تھا کہ ایسی بڑی
 عظمت و جاہ سے دست بردار ہو جائے ان ترددات میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ با
 رک چلی درس دینا بند ہو گیا رفتہ رفتہ ہضم کی قوت جاتی رہی آخر طبیبوں نے علاج سے
 ہاتھ اٹھالیا اور کہہ دیا کہ ایسی حالت میں علاج کچھ سود مند نہیں ہو سکتا، بالآخر میں نے سفر
 کا قطعی ارادہ کر لیا، علما و اراکین سلطنت کو جب خبر ہوئی تو بے نہایت ملحد کیساتھ روکا اور
 حسرت کے کہنا کہ یہ اسلام کی بے نصیبی ہے ایسی نفع رسانی سے آپ کا دست بردار ہو جانا شرعاً
 کیونکر جائز ہو سکتا ہے تمام علما و فضلاء ایسی کہتے تھے لیکن میں اصل حقیقت کو سمجھتا تھا، اس
 سب کو چھوڑ چھاڑ دفتہ کھڑا ہوا اور شام کی راہ لی، سچ ہے،

بیچ کا سہ گرجہ صاحب بے تامل خوب نیت بے تامل آستین افشاندن از دنیا خوش
 ابن خلکان کی روایت کے مطابق ذوق و شہرہ میں بغداد سے نکلے،

امام صاحب جس حالت میں بغداد سے نکلے عجیب ذوق اور روانگی کی حالت تھی
 پر تکلف اور قیمتی لباس کے بجائے بدن پر کمل تھا اور لذیذ غذاؤں کے بد بے سراگ
 پات پر گزران تھی،

بعض روایتوں میں ہے کہ امام صاحب مدینہ کے ترک دینا کا ارادہ کر رہے تھے لیکن
 تعلقات کی بندشیں چھوٹ نہیں سکتی تھیں، ایک دن وہ خط لکھ رہے تھے، اتفاق سے

امام صاحب کا
 کھانا بیچا چھوٹ
 گیا،

امام صاحب کا بخود
 کی حالت میں بد
 سے نکلنا،

ان کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی جو صوفی اور صاحبِ حال تھے آنکھ اوریہ اشار پڑھے،

وَأَهَمَّتْ قَهْدِي وَلَا هَتْدِي وَتَمَعُ وَعِظَاوَا تَمَعُ

تم دوسروں کو ہدایت کرتے ہو لیکن خود ہدایت نہیں پکڑتے اور وعظ سناتے ہو لیکن خود نہیں سنتے،

فِي أَجْرِ الشَّحْرِ حَتَّى مَتَى لَسَنَ الْحَدِيدِ وَلَا تَقْطَعُ

اے سنگِ فسان کب تک تو لوہے کو تیز کرتا رہے گا، لیکن خود نہ کاٹے گا،

غرض بغداد سے نکل کر شام کا رخ کیا، اور دمشق پہنچ کر مجاہدہ دریا صحت میں مشغول

دُشَنق کا قیام اور
مراقبہ و مجاہدہ،

ہوئے اردو زانہ یہ شغل تھا کہ جامع اموی کے غریب مینار پر چڑھ کر دروازہ بند کر لیتے اور تمام نام

دن مراقبہ اور ذکر و شغل کیا کرتے، متصل دو برس تک دمشق میں قیام رہا، اگرچہ زیادہ اوقات

مراقبہ و مجاہدہ میں گذرے تاہم علمی اشتغال بھی ترک نہیں ہوئے، جامع اموی جو دمشق کی گویا

یونیورسٹی تھی، اس میں غریب جانب جو زاویہ تھا وہاں ٹھیکر ہیشہ درس دیا کرتے تھے،

امام صاحب نے تصریح کی ہے کہ دخلوت اور ریاضت کا طریقہ، میں نے تصوف کی

کتابوں سے سیکھا تھا، لیکن چونکہ یہ علم کتابوں سے نہیں آتا، اس لئے ضرور کسی شیخ کے

ہاتھ پر بیت کی ہوگی تمام مورخین بالاتفاق لکھتے ہیں کہ امام صاحب کو شیخ ابو علی فارمدی

امام صاحب کے
شیخ فارمدی،

(افضل بن محمد بن علی) سے بیت تھی، شیخ موصوف بہت عالی رتبہ صوفی تھے، نظام الملک

ان کا اس قدر احترام کرتا تھا کہ جب وہ دربار میں تشریف لیجاتے تو تعظیم کے لئے کھڑا

ہو جاتا اور ان کو اپنی مسند پر بیٹھا کر خود منسوب سانسے بیٹھتا، حالانکہ امام الحرمین اور ابوالقاسم

قشیری کے لئے وہ صرف قیام پر اکتفا کرتا اور اپنی مسند سے الگ نہ ہوتا، لوگوں نے اسکی

وجہ پوچھی تو کہا کہ ”امام الحرمین وغیرہ آتے ہیں تو میرے منہ پر میری تعریفیں کرتے ہیں جس سے

لے نقد من الضلال ص ۲، سلفہ ابن خلکان

میرانس اور زیادہ تخت پرست بن جاتا ہے، بخلاف اس کے شیخ ابوعلی فارمدی میرے عیوب سے
 مجھکو مطلع کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ رعایا پر میرے ہاتھ سے کیا ظلم ہو رہا ہے، چونکہ شیخ موصوف
 نے شکستہ میں بمقام طوس وفات پائی اس لئے ضرور ہے کہ امام غزالی نے طالب علمی ہی کے
 زمانے میں جب ان کی عمر ۲۷ برس سے زیادہ نہ تھی انفر کی بیعت حاصل کی ہوگی،

شیخ فارمدی سے
 امام صاحب نے
 کس زمانہ میں
 بیعت کی ہوگی

دو برس کے بعد دمشق سے بیت المقدس کا رخ کیا، علامہ ذہبی نے لکھا ہے کہ جب
 امام صاحب دمشق میں تھے تو ایک مدرسہ امینیہ میں تشریف لے گئے، مدرس نے جو امام صاحب کو
 پہچانتا تھا اسلسلہ تقریر میں کہا کہ غزالی نے یہ لکھا ہے، "امام صاحب اس خیال سے کہ یہ عجب
 اور غرور کا سبب ہو گا اسی وقت دمشق سے نکل کھڑے ہوئے، بہر حال دمشق سے نکل کر بیت المقدس
 پہنچے، یہاں بھی یہ شغل رہا کہ صخرہ کے حجرے میں داخل ہو کر دروازہ بند کر لیتے اور مجاہدہ کیا کرتے

بیت المقدس
 پہنچنا

بیت المقدس کی زیارت کے فارغ ہو کر مقام حلیل گئے، جہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام
 کی قبر ہے، پھر حج کی نیت مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا قصد کیا، مگر تین مدت تک قیام رہا، اسی
 سفر میں مصر اور اسکندریہ بھی پہنچے اور اسکندریہ میں مدت تک قیام رہا، ابن خلکان کا
 بیان ہے کہ یہاں سے یوسف بن تاشقین کے ملنے کے لئے ہر اکش جانا چاہتے تھے لیکن
 اسی اثنا میں یوسف کا انتقال ہو گیا، اور اس ارے سے باز نا پڑا،

بعض بزرگوں نے اس روایت کی صحت میں اس کا طے شک کیا ہے کہ امام صاحب
 تارک الدینا ہو چکے تھے کہی امیر اور بادشاہ سے کیوں ملنے جا سکتے، لیکن یہ اعتراض صحیح

لے ابن الاثیر وفات نظام الملک کے حالات مشہور ۸۵۰ھ میں مورخین امام صاحب کے سفر کے حالات مختلف طور سے

بیان کئے ہیں، میں نے خود امام صاحب کی تحریر پر اعتماد کیا ہے دیکھو المنقذ من الضلال،

۳۷ مکاتیب امام غزالی صفحہ ۷،

نہیں حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب جس امن و اطمینان و بے تعلقی سے زندگی بسر کرنا چاہتے تھے وہ ان ممالک میں نصیب نہیں ہو سکتی تھی، اس لئے ان کی کوشش کا قصد کیا ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں، غرض دس برس مسلسل تبرک مقامات میں پھرتے رہے، اکثر دیر انون میں نکل جاتے اور چلے گئے، اس دھچپ سفر کے دھچپ واقعات بہت کم معلوم ہو سکے جسے جیسے تیر چلتا ہے وہ ذیل میں درج ہے،

ایک شخص نے ان کو بیابان میں دیکھا اس وقت ایک خر قد بدن پر تھا اور ہاتھ میں پانی کی پھال تھی وہ ان کو چار سو شاگردوں کے حلقہ میں دیکھ چکا تھا، حیرت زدہ ہو کر پوچھا کہ یہ کونسا ہے؟ اس نے یہ حالت بہتر ہے، امام صاحب نے غبار کی نظر سے اس کی طرف دیکھا، اور یہ ایشیا پر پڑھے،

سفر کے
بعض
پنجپ
حالات

ترک ہوئی ایللی و معدی بمنزل وعدت الی مصحی اول منزل

قادت بنی الامشیاق مہلا قند منارل من تعوی سریدک فلانول

۱۱) کسی بادشاہ کے دربار میں نہ جاؤں گا،

۱۲) کسی بادشاہ کا عطیہ نہ لوں گا،

۱۳) کسی سے منظرہ و مباحثہ نہ کروں گا، چنانچہ مرتے دم تک ان باتوں کے پابند رہے،

بیت المقدس میں ایک دن مہدی عیسیٰ میں یعنی جہان حضرت عیسیٰ کا انوارہ تھا حاضر ہوئے

چند مقدس بزرگ یعنی اسماعیل حاکمی، ابراہیم سنائی، ابو الحسن بصری، وغیرہ بھی ساتھ تھے

دیر تک صحبت رہی امام صاحب نے ذوق کی حالت میں ایشیا پر پڑھے،

لے شرح حیا صفحہ ۲۵۵ مکاتیب صفحہ ۱۵۱

مقام خلیل
میں
تین باتوں
کا
عہد کیا

فديتك لو لا الحب كنت فديتني ولكن بسحر المقلتين سبيتني

اتيتك لما ضاق صدرى عن الحق ولى كنت تدري كيف شن في اتيتني

ابو الحسن بصری پر وجہ کی حالت طاری ہوئی جس سے تمام حاضرین پر اثر ہوا
بیان تک کہ اکثروں نے گریبان چاک کر ڈالے،

ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے احیاء العلوم اسی سفر میں تصنیف کی اور دمشق

میں کتاب مذکور کو ہزاروں شائقین نے خود بخود پڑھا، بعض نامور مورخوں نے اس

واقعہ کی صحت سے اس بنا پر انکار کیا ہے کہ اس قسم کے سفر میں اس طرز کی کتاب کیونکر

تصنیف کی جاسکتی ہے بے شبہ امام صاحب جس جذب و بخود کی حالت میں سفر

کے لئے اٹھے اس کے لحاظ سے تصنیف و تالیف کا مشغلہ قیاس میں نہیں آسکتا، لیکن یاد

تحقیق و کاوش سے معلوم ہوتا ہے کہ دس برس کی مدت سفر میں ان کی یکساں حالت میں

رہی نہ تو ان اگر ان پر جذب و محویت طاری رہی تو برسوں وہ سلوک کے عالم میں

بھی رہے اور اس زمانہ میں وہ ہر قسم کے علمی اشتغال میں مصروف رہتے تھے رسالہ قواعد

الاعتقاد جو علم عقائد میں ہے، انھوں نے اسی سفر میں بیت المقدس والوں کی فرمائش سے

لکھا، ابو الحسن علی بن مسلم جو امام صاحب کے شاگردوں میں بہت بڑے فاضل گذرے ہیں اور

جن کو قوم کی زبان سے جلال الاسلام کا لقب ملا، انھوں نے سفر ہی کے زمانہ میں بقیع دمشق

امام صاحب عام کی تحصیل کی تھی، امام صاحب نے خود مقدمہ فی الفضل میں لکھا ہے

کہ ”حج کرنے کے بعد اہل و عیال کی کشتی نے وطن پہونچایا حالانکہ میں وطن کے نام سے

کوسوں بھاگتا تھا، وطن پہونچکر میں نے عزت و خلوت اختیار کی لیکن زمانہ کی ضرورتیں

میں شرح احیاء العلوم ص ۵۵ کال ابن ابیرواقعات شریفہ ص ۵۵ شرح احیاء ص ۵۵

اسی سفر میں
احیاء العلوم
تصنیف کی

اور حاش کی تلاش میرے صفائے قلب کو مکدر کر دیتی تھیں اور دمجی و اطمینان کا وقت جستہ جستہ ہاتھ آتا تھا، غرض اس بے تعلقی کے زمانہ میں بھی امام صاحب کی یہ حالت رہی کہ گئے بر طارم اعلیٰ نشینم گئے بر پشت پائے خود نہ بینم

تم اوپر پڑھ اے ہو کہ امام صاحب کو جس چیز نے بیابان نور دی پر آمادہ کیا تھا وہ تحقیق حق اور انکشافِ حقیقت کا شوق تھا، امام صاحب کا بیان ہے کہ مجاہدات اور ریاضات نے قلب میں ایسی صفائی پیدا کر دی کہ تمام حجاب اٹھ گئے، اور جس قدر شک و شبہ تھے آپ سے آپ جاتے رہے، انکشافِ حق کے بعد، امام صاحب نے دیکھا کہ زمانہ کا زمانہ مذہب کی طرف متزلزل ہو رہا ہے اور فلسفہ اور عقلیات کے مقابلہ میں مذہبی عقائد کی ہوا اٹھاتی جاتی ہے یہ دیکھ کر ارادہ کیا کہ عزلی کے دائرے سے نکلیں جس اتفاق یہ کہ اسی زمانہ میں سلطانِ وقت کا حکم پہونچا کہ درس و افادہ کی خدمت قبول کیجئے، یہ حکم اس قدر تاکید تھا کہ اگر امام صاحب انکار کرتے تو ناراضی تک نوبت پہونچتی، امام صاحب اب بھی متامل تھے اور اس لئے صوفی اجماع مشورہ کیا اس نے عزلی کے چھوٹنے کی رائے دی، بہت سے مقدس لوگوں کو خواب میں القا ہوا کہ یہی امر خدا کی خوشنودی کا باعث ہے جسے بڑھکر یہ خیال پیدا ہوا کہ حدیث وارد ہے کہ خدا ہر نئی صدی کے آغاز پر ایک مجدد پیدا کرتا ہے، اتفاقاً پانچویں صدی کے آغاز کو ایک ہی مہینہ باقی تھا غرض ذوق قدہ ۱۲۹۹ھ میں امام صاحب نے میثا پور کے مدرسہ نظامیہ میں مسندِ درس کو زینت دی اور بدستور پڑھنے پڑھانے میں مشغول ہوئے،

دوبارہ درس تدریس

لفظیہ نیشاپور میں تدریس

امام صاحب نے سلطانِ وقت کے لفظ سے جس کو تعبیر کیا ہے وہ فخر الملک

تھا جو نظام الملک کا سب سے بڑا بیٹا تھا اور اس زمانہ میں سنجر سلجوقی (پسر ملک شاہ) کا وزیر اعظم تھا وہ نہایت علم و دست اور پایہ شناس تھا، امام غزالی کے تقدس اور جامعیت کا شہرہ ستر خود کی خدمت میں حاضر ہوا، اور نہایت اخلاص و عقیدت ظاہر کی، اس کے ساتھ نہایت عاجزی سے عرض کیا کہ نظامیہ نیشاپور کی مدرسہ قبول فرمائیے،

فرار الملک محمّد بن ایک باطنی کے ہاتھ سے شہید ہوا، اور غالباً اس کی وفات کے تھوڑے ہی دن بعد امام صاحب نے عہدہ تدریس سے کنارہ کشی کر کے طوس میں خانہ نشینی اختیار فرمائی۔
 کی، گھر کے پاس ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی جہاں مرتے دم تاہری اور باطنی دونوں علموں کی تعلیم کرتے رہے،

امام صاحب کی مقبولیت عام جس قدر دروزر تر تھی کرتی جاتی تھی ان کے حاسدوں کا گردہ بھی بڑھتا جاتا تھا خصوصاً امام صاحب نے احیاء العلوم میں جس طرح تمام علماء اور شیوخ کی ریا کاریوں کی قلعی کھولی تھی اس نے ایک زمانہ کو ان کا دشمن بنا دیا تھا، انوبت یہاں تک پہنچی کہ ایک گروہ کثیر نے مخالفت پر مکر باندھی اور علانیہ ان کی آبروریزی کی فکر میں ہوئے۔
 اس زمانہ میں خراسان کا فرمانروا سنجر بن ملک شاہ سلجوقی تھا، اس خاندان کو امام ابوحنیفہ کیساتھ نہایت حسن عقیدت تھی امام ابوحنیفہ کے مزار پر اول اسی خاندان نے گنبد اور روضہ تعمیر کرایا تھا،

امام صاحب نے آغاز شباب میں ایک کتاب منقول نام اصول فقہ میں تصنیف کی تھی جس میں ایک موقع پر امام ابوحنیفہ صاحب پر نہایت سختی کیساتھ نکتہ چینی کی تھی، اور نہایت گستاخانہ الفاظ ان کی شان میں استعمال کئے تھے، امام صاحب کے مخالفین کے لئے یہ ایک

لے شرح احیاء العلوم بحوالہ تاریخ عبدالغافر، لے شرح احیاء صفحہ ۵۷۱ ابن خلکان تذکرۃ الپ ارسلان،

امام صاحب
مخالفت

عمدہ دستاویز تھی، یہ لوگ سب کے دربار میں یہ کتاب لیکر پہنچے اور اس پر زیادہ آب و رنگ چڑھا کر پیش کیا، اس کے ساتھ امام صاحب کی اور تصنیفات کے مطالب بھی الٹ پلٹ کر بیان کئے، اور دعویٰ کیا کہ غزالی کے عقائد زندیقانہ اور ملحدانہ ہیں،

سب سے پہلے خود صاحب علم نہ تھا کہ بدگویوں کی شکایتوں کا خود فیصلہ کر سکتا، جب وہ دستار والوں نے جو کچھ کہا اس کو یقین آگیا اور امام غزالی کی حاضری کا حکم دیا، امام صاحب عند کر چکے تھے کہ کسی بادشاہ کے دربار میں نہ جائیں گے، ادھر فرمان شاہی کا بھی لحاظ تھا، اس لئے مشہد رضائے گئے اور وہاں ٹھہر کر سلطان کو زبان فارسی میں ایک مفصل خط لکھا، اس کے بعض فقرے جو مطلب سے تعلق رکھتے ہیں یہ ہیں :-

اپنی نسبت لکھتے ہیں "بست سال در ایام سلطان شہید (یعنی ملک شاہ) روزگار گذشت و از وہ اصفہان و بغداد اقبالما دید، و چند بار میان سلطان و امیر المومنین رسول

سلطان
کا
امام صاحب
کو
طلب کرتا
امام صاحب
کا خط

لے امام صاحب پرفانی بین کی پورش اور حکومت کے ذریعہ سے ان کی بے پروائی کی خراب ایک مسلم البشوت واقعہ ہے، لیکن واقعہ کے بعض خصوصیات نہایت بحث طلب ہیں،

(۱) قطعی طور سے معلوم نہیں ہوتا کہ بادشاہ کون تھا، میں نے سب کا نام لیا ہے جس کے چند وجوہ ہیں، اول تو شمس الملک کروری نے مخول کی رو میں جو کتاب لکھی ہے اس میں سب کے نام کی تصریح ہے، دوسرے کہ مکاتبات امام غزالی میں لکھا ہے کہ سلطان نے عین الملک کو غزالی کے حاضر کرنے کا حکم دیا اور یقینی ہے کہ عین الملک سب کا وزیر تھا، جیسا کہ ابن اثیر نے واقعات شریفہ میں تصریح کی ہے، لیکن مخول یہ ہے کہ مکاتبات غزالی میں یہ بھی لکھا ہے کہ امام صاحب نے اس واقعہ کے بعد نصیر الملک نام ایک کتاب لکھ کر بادشاہ اسلام کو بھیجی، صاحب کشف الظنون نے ابن السبک کے نام کے ذیل میں جو نصیر الملک کا ترجمہ ہو لکھا ہے کہ یہ کتاب امام غزالی نے محمد بن ملک شاہ بلخی کیلئے لکھی، اس مؤید یہ امر ہے کہ جب تک محمد بن ملک شاہ زندہ رہا تاج و تخت کا اہلی ملک وہی تھا اور سلطان سب نے یہ کام کر دیا تھا،

(۲) مخول کی نسبت فیصلہ نہیں ہوتا کہ کس زمانہ کی تصنیف ہے، مکاتبات امام غزالی اور طبقات الشافعیہ تاج الدین سبکی میں لکھا ہے کہ سب کی تصنیف ہے، جب کہ امام ابن عربین زندہ تھے، لیکن امام غزالی نے خود اپنی کتاب سبکی میں اصول الفقہ میں لکھا ہے کہ مخول اعیان العلوم کیساتھ اور جوہر القرآن کے بعد کی تصنیف ہے، مخول اس وقت ہمارے پیش نظر ہے، اس کا طرز تحریر علامہ شہادت و کتاب کہ وہ ابتدائی زمانے کی تصنیف ہے، خصوصاً امام ابوحنیفہ کی شان میں جو گستاخیاں ہیں وہ ہرگز اس زمانہ کی نہیں ہو سکتیں، جب وہ مالک الدین اوصوفی ہو چکے تھے اور اس قسم کی طرز تحریر سے قطعی تو یہ کہ چکے تھے مکاتبات میں یہ بھی لکھا ہے کہ امام صاحب کا کیا کہ میں نے امام ابوحنیفہ کی شان میں کبھی گستاخانہ الفاظ نہیں استعمال کئے، اُس کے لئے یا تو یہ مسلم کرنا چاہئے کہ اس قدر عبارت جو امام ابوحنیفہ کی تعظیم میں ہو اسی قی پر فرار دینا چاہئے کہ جو کتاب امام غزالی نے سب کی تصنیف کی تھی وہ مخول نہیں بلکہ اور کتاب تھی اور امام صاحب نے بعد کو اس کو اپنی تصنیفات سے خارج کر دیا تھا،

بود و کار ہاے بزرگ و در علوم دین نزدیک بقاد کتاب تصنیف کرد و پس دینار چنانکہ بود بدید و کلمی
میںدخت و مدت در بیت المقدس و مکہ قیام کرد و بر سر شہد ابراہیم خلیل اللہ عہد کرد کہ ہرگز پیش بیچ سلطان
نہ رود و مال بیچ سلطان نگیرد و مناظرہ قہصبت نکند، و دوازده سال برین وفادار و امیر المؤمنین و
اہل سلطان و عاگوے را معذور داشتند اکنون شنیدم کہ از مجلس عالی اشارتے رفتہ است بحاضر آمدن
فرمان را بہ شہد رضا آدم و نگہداشت عہد خلیل را بہ لشکر گاہ نیاندیم۔

اس خط کو پڑھکر سلطان امام صاحب کی زیارت کا شائق ہوا، اور دربار یوں کہہ گئے کہ میں
چاہتا ہوں کہ نہ در درو باتیں کر کے ان کے عقائد و خیالات واقف ہوں، مخالفین کو یہ حال
معلوم ہوا تو ڈرے کہ کہیں بادشاہ پر امام صاحب کا جادو نہ چل جائے اس لئے یہ کوشش شروع
کی کہ امام صاحب لشکر گاہ تک آئیں لیکن دربار میں نہ جانے پائیں بلکہ باہر ہی مناظرہ کی مجلس
قائم ہو اور امام صاحب کو مناظرہ اور مباحثہ میں درج کیا جائے، طوس کے علماء و فضلاء نے یہ خبر سنی
تو لشکر گاہ میں پہنچے اور مخالفین سے کہا کہ ہم لوگ امام صاحب کے شاگردین مسائل بحث طلب ہمارے
سامنے پیش کئے جائیں جب ہم عہدہ بر آئے ہوگیں تب امام صاحب کو تکلیف دی جائے تمہارا یہ رتبہ
نہیں کہ امام صاحب تم کو مخاطب بنائیں ان جھگڑوں کی وجہ سے سب نے یہی مصلحت سمجھی کہ امام صاحب
کو سامنے بلا کر فیصلہ کر لیا جائے معین الملک کو جو وزیر عظم تھا، امام صاحب کی طلبی کا حکم دیا،
امام صاحب ناچار لشکر گاہ میں آئے اور معین الملک سے معین الملک نے عزت و احترام ساتھ پیش آیا اور
ان کے ساتھ ساتھ سب کے دربار تک گیا، سب کو عظیم کے لئے اٹھا اور معانقہ کے بعد سر ریشا ہی پہنچا دیا
امام صاحب ہر چند بڑے بڑے دربار دیکھ چکے تھے تاہم سب کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوئے
اور جسم پر رعشتہ پڑ گیا، ایک قاری ساتھ تھا اس سے کہا کہ قرآن مجید کی کوئی آیت پڑھو اس نے
یہ آیت پڑھی اے اللہ بکاف عبد یعنی کیا خدا اپنے بندہ کے لئے کافی نہیں ہے اس

امام صاحب کا
سب کے دربار
میں جانا،

آپ کے اثر سے دل قوی ہو گیا پھر کی طرف خطاب کیا اور ایک طول طویل تقریر کی جو بعینہ ان کے مکاتبات میں درج ہے،

گفتگو کے اختتام پر کہا کہ مجھ کو دو باتیں عرض کرنی ہیں،

ایک یہ کہ طوس کے لوگ پہلی بد انتظامی اور ظلم کی وجہ سے تباہ تھے اب سردی اور قحط کی وجہ سے بالکل برباد ہو گئے ان پر رحم کر خدا تجھ پر بھی رحم کرے گا، افسوس مسلمانوں کی گردنیں مصیبت اور تکلیف کوٹی جاتی ہیں اور آپ کے گھوڑوں کی گردنیں طوقہ مائے زرین کے بارے،

دوسرے یہ کہ میں بارہ برس سے گوشہ نشین رہا، پھر فخر الملک نے بیان آنے کے لئے اصرار کیا میں نے کہا کہ یہ وہ وقت ہے کہ کوئی شخص ایک بات بھی سچ کہنی چاہے تو زمانہ کا زماں اچھا نہ جاتا ہے لیکن فخر الملک نے نہ مانا اور کہا کہ بادشاہ وقت عادل ہے اگر کوئی خلاف بات ہوگی تو میں سینہ سپر ہوں گا،

”میری نسبت جو مشہور کیا جاتا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہ پر طعن کے بہن مجھ غلط ہے، امام ابو حنیفہ کی نسبت میرا وہی اعتقاد ہے جو میں نے کتاب احیاء العلوم میں لکھا ہے، میں انکو فتنہ میں انتخاب رد کرتا ہوں“

امام صاحب کی تقریر سن کر سب نے کہا کہ آج عراق و خراسان کے تمام علماء کا مجمع ہوتا تو سب لوگ آپ کے کلام سے مستفید ہوتے تاہم یہ حالات آپ اپنے ہاتھ سے قلم بند نہ کیا تاکہ تمام ممالک میں منتشر کرے جائیں جس سے لوگوں کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ میرا اعتقاد علماء کی نسبت کیسا ہے، آپ کو درس کی خدمت ضرور قبول کرنی ہوگی، فخر الملک جس نے آپ کو نیشاپور کے قیام پر مجبور کیا تھا میرا ادنیٰ خادم تھا، میں حکم دوں گا کہ تمام علماء سال بھر میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوں اور اپنی مشکلات آپ سے حل کریں،

سخن پر امام صاحب کی تقریر کا اثر

دربار شاہی سے اٹھکر امام صاحب شہر (طوس) میں آئے تمام شہر استقبال کو نکلا اور لوگوں نے جشن عام کر کے امام صاحب پر زرد و جواہر نثار کئے،

مخالفین اب بھی اپنی شرارت باز نہ آئے، امام صاحب کے پاس جا کر ان سے پوچھا کہ آپ مذہب میں کس کے مقلدین امام صاحب نے کہا عقلیات میں عقل کا، اور منقولات میں قرآن کا ائمہ میں کسی کا مقلد نہیں، مخالفین یہ سنکر اٹھ کھڑے ہوئے اور امام صاحب کی بعض تصنیفات (مشکوٰۃ الانوار و کیمیائے سعادت) پر اعتراضات لکھ کر بھیجے، امام صاحب نے نہایت تحقیق اور تفصیل کے ساتھ ان اعتراضوں کا جواب لکھا، چنانچہ مکاتبات میں یہ جواب بعینہ منقول ہے،

یہ فتنہ نافرود ہو گیا، لیکن امام صاحب کی شہرت و مقبولیت ان کو چین سے بیٹھنے نہیں دیتی تھی ہر شہر میں سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب نظام الملک کے بڑے بیٹے احمد کو وزیر عظم مقرر کر کے قوام الدین نظام الملک صدارۃ الاسلام کا لقب دیا تو اس نے امام صاحب کو پھر بغداد میں بلانا چاہا، بغداد کا نظامیہ تمام دنیا میں مسلمانوں کا علمی مرکز تسلیم ہو چکا تھا اور نہایت دور دراز ملکوں سے لوگ تکمیل تعلیم کے لئے وہاں جاتے تھے اس بنا پر ارکان سلطنت ہمیشہ یہ کوشش کرتے رہتے تھے کہ اس کی علمی حیثیت میں منہرق نہ آنے پائے، امام غزالی نے جب نظامیہ چھوڑا تھا تو اپنے چھوٹے بھائی کو اپنا نائب مقرر کر گئے تھے، لیکن یہ ایک عارضی انتظام تھا، امام صاحب کی طرف سے مایوسی ہوئی تو مستقل انتظام کیا گیا، لیکن امام صاحب کے رتبہ کا شخص کہاں مل سکتا تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ نظامیہ کا وہ اثر نہ رہا، احمد جب سند وزارت پر متمکن ہوا تو سب سے پہلے اس ہم پر توجہ کی، خلیفہ بغداد کو خود بھی اس کا بہت خیال تھا،

خراسان حسین طوس واقع ہے سلطان سمرقند کے زیر حکومت تھا، اور صدر الدین محمد بن محمد بن خراسانی

بن نظام الملک سمرقند کا وزیر تھا، احمد نے صدر الدین کو ایک خط لکھا کہ امام غزالی کو نظامیہ کی مدرسے کے لئے آمادہ کیا جائے اس کے ساتھ امام صاحب کے نام کا بھی خط تھا کہ دونوں خطوں کی خدمت میں ساتھ بھیجے جائیں، (خط کے جس جہت فقرے درج ذیل ہیں)

امام صاحب کا
تفصیل سے لکھا
کہ درس کے لئے
طلب کیا جاتا

”پوشیدہ نیت کہ مدرسہ نظامیہ قدس اللہ ایام، مجدد بزرگ است کہ خداوند شہید قدس اللہ اللہ
(نظام الملک) از ابتنا فرمودہ است در مقرر خلافت معظم، وجواز عامت مقدس چنان جائیت
کہ ممدن علم دین و دین فضل و موضع تدریس و ماولے علما و مقصد مستفیدان و طلبہ علم است و اگر چہ
آثار خداوند شہید در جهان نشر است، اما بیچ اثرے موضع تر از ان نیت حکم مجاورت سرے عزیز
مقدس نبوی (یعنی آستانہ خلافت) تا جہان باشند این خیر محکم خواهد بود و این منقبت مؤید بر ما و جملہ
اہل البیت فریضہ است در تاسیس میانی این مجد، مبالغہ نمودن“

وزیر اعظم
کا
خط

اس خط سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ تمام لوگوں نے خلیفہ بغداد مستطہر باللہ سے التجا کی تھی کہ
کہ جس طرح ہو سکے امام غزالی کو نظامیہ کے درس کے لئے بلایا جائے، چنانچہ وہ فقرے یہ ہیں:-
”و نیز از سرے غرض قدس نبوی (یعنی ایوان خلافت) در رعیت نمودند و تدبیر آثر امبالہ ہا فرمودند
و این خطاب صادر شد تا صدر الدین بہ تحفظ این خیر، جزو اجہ اہل زین الدین حجت الاسلام فرید الدین
ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی ادا م اللہ ملکنہ اہتمام نگیرد از انچہ او میمانہ جہان و دودہ عالم

و بار خلافت
سے امام صاحب
کا طلب کیا
جاتا

لے ملک شاہ سلجوقی نے جب انتقال کیا تو تین بیٹے چھوٹے بڑے کی رات احمد، سمرقند سمرقند میں بچھوٹا تھا بڑا رات
اور محمد دونوں کو سلطنت کا دعویٰ تھا، اس لئے ہمیشہ خانہ جنگیاں رہیں بڑے کی رات نے شہر میں وفات پائی،
اس وقت محمد مستقل بادشاہ ہوا اور سمرقند کا دوسرا چھوٹا بیٹا محمد جب تک زندہ رہا، سمرقند بالاسقلال حکومت
کا دعویٰ نہیں کیا۔

وانگشت نامے روزگار است

اس فرمان پر دربار خلافت کے تمام ارکان کے دستخط تھے اور یہ ظاہر کیا گیا تھا کہ ”حاشیہ
بوسان خلافت اور ارکان سلطنت سب امام صاحب کے قدم پر چشم براہ ہیں“
احمد بن نظام الملک نے خود امام صاحب کو جو خط لکھا اس کا حاصل یہ تھا کہ ”اگرچہ آپ
جہان تشریف رکھیں گے وہی جگہ دس گاہ عام بن جائیگی لیکن جس طرح آپ مقتدرے روزگار
ہیں آپ کا قیام بھی وہی ہونا چاہیے جو تمام اسلام کا مرکز اور قبلہ گاہ ہوتا کہ دینا کے ہر حصہ
کے لوگ باسانی و زبان پہنچ سکیں اور ایسا مقام صرف دارالسلام بغداد ہے“

امام صاحب نے ان خطوط و فرامین کے جواب میں ایک طویل طویل خط لکھا اور بغداد نہ آنے کے مستعد و عذر نہ تھے
”ایک یہ کہ بیان مبنی طوس میں اس وقت دیر ہو مستعد طلباء مصروف تحصیل ہیں جن کو بغداد
جانے میں زحمت ہو گی دوسرے یہ کہ حبیب بن بغداد میں تھا تو میرے اہل و عیال نہ تھے آپ
بال بچوں کا جھگڑا ہوا اور یہ لوگ ترک وطن کی زحمت نہیں اٹھا سکتے تیسرے یہ کہ میں نے
مقام خلیل میں عہد کیا ہے کہ کبھی مناظرہ و مباحثہ نہ کروں گا اور بغداد میں مباحثہ کے بغیر
چارہ نہیں اس کے سوا دربار خلافت میں سلام کرنے کے لئے حاضر ہونا ہو گا اور میں اس کو
گوارا نہیں کر سکتا برس بڑھ کر یہ کہ میں مشاہرہ اور وظیفہ قبول نہیں کر سکتا اور بغداد میں
سیر کی کوئی جائیداد نہیں“

غرض خلافت اور سلطنت کی طرف سے گوہت کچھ کہ ہوئی لیکن امام صاحب نے
صاف انکار کیا اور گوشہ غایت سے باہر نہ نکلے

امام صاحب نے حدیث کا فن اثنائے تفصیل میں نہیں سیکھا تھا اب اس کی تکمیل کا خیال
آیا حافظ عمر بن ابی الحسن الرضائی ایک مشہور محدث تھے وہ اتفاقاً طوس میں آئے امام صاحب

امام صاحب کا
فن حدیث کی
تکمیل کرنا

نے ان کو اپنے ہاں مہمان رکھا اور ان صحیح بخاری سلم کی سند کی حفاظت بن عسا کر نے لکھا ہے کہ "امام صاحب نے صحیح بخاری، ابو یوسف حنفی سے پڑھی"

امام صاحب اخیر عمر میں اگرچہ بالکل عابد متاوض بن گئے تھے، اور شب و روز مجاہدات و ریاضات میں بسر کرتے تھے، تاہم تصنیف و تالیف کا مشغلہ بالکل ترک نہ ہوا، اصول فقہ مستقصدی جو ان کی نہایت اعلیٰ درجہ کی تصنیف ۱۰۰۰ حصہ کی تصنیف جس سے ایک برس کے بعد امام صاحب نے انتقال کیا،

اخیر عمر
کی
تصنیف

وفات

وفات

امام صاحب نے ۱۰ جمادی الثانی ۱۰۰۰ھ میں بقیع طبرستان انتقال کیا، اور وہیں مدفون ہوئے، ابن جوزی نے ان کے مرنے کا قصہ ان کے بھائی احمد غزالی کی روایت کے حسب ذیل لکھا ہے:-

"پیر کے دن امام صاحب صبح کے وقت بستر خواب اٹھے، وضو کر کے نماز پڑھی، پھر کفن منگوایا، اور آنکھوں سے لگا کر کہا: "آقا کا حکم سر آنکھوں پر، یہ کہہ کر پاؤں پھیلا دیے" لوگوں نے دیکھا تو دم نہ تھا،

امام صاحب کے مرنے کا تمام اسلامی دینا کو صدمہ ہوا اکثر شعرا نے مرثیے لکھے چند شعر یہ ہیں:

بکی علی حجة الاسلام حین ثی ہے من کل حی عظیم القدر الشرفہ
تلك الرزية تستوحي قوی جلدے والطرف تستهزأ والد مع منزله
منی فاعظم مفقود فجعت به من لا نظیر له فی الناس یختلفه

اے شرح حیات صفحہ ۱۹۰ و تذکرۃ الحفاظ تذکرہ رداسی، لکھ شرح حیات بحوالہ ابن جوزی صفحہ ۱۱۱

اولاد

امام صاحب نے اولاد کو نہین چھوڑی، چند لڑکیاں یقین جنہیں سے ایک کا نام ست المنی تھا، ان کی اولاد کے سلسلہ کا پتہ دور تک چلتا ہے، غوی نے کتاب المصباح میں شیخ مجد الدین سے امام صاحب کے لقب کی نسبت ایک روایت نقل کی ہے، شیخ مجد الدین چھٹی پشت میں امتی کی اولاد میں سے تھے اور شاہ میں موجود تھے۔

تلامذہ

امام صاحب کے شاگرد کثرت سے تھے خود امام صاحب نے ایک خط میں ایک شاگرد کی تعریف بیان کی ہے، ان میں سے بعض بڑے نامور گذرے ہیں، محمد بن توہمات حسن اسپین میں خاندان مائتہ کوٹا کر ایک نہایت عظیم الشان سلطنت کی بنیاد ڈالی، امام صاحب ہی کا شاگرد تھا، علامہ ابوبکر عربی جو عدلے اندلس میں شہرت عام رکھتے ہیں، امام صاحب ہی کے شاگرد تھے، اس وقت پر ہم ان کے چند ممتاز شاگردوں کی ایک فہرست دلچ کرتے ہیں،

نام	مختصر حال
قاضی ابونصر احمد بن عبداللہ	۷۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۸۴۰ھ میں وفات پائی، طوس میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی مکمل مدرسہ نظامیہ میں متعدد علوم کا درس دیتے تھے، شاہ میں وفات پائی
ابوالفتح احمد بن علی	مشہور واعظ تھے، حدیث سہمی وغیرہ سے پڑھی تھی،
ابونصور محمد بن اسماعیل	فقہ میں امام صاحب کے شاگرد تھے،
ابوسعید محمد بن اسعد	فقہ امام صاحب پڑھی، حدیث میں حافظ حمیدی کے شاگرد تھے،
ابوہامد محمد بن عبد الملک	

ابوسعید محمد بن علی گردی امام صاحب کی کتاب انجام العوام کے راوی یہی ہیں، ادب میں مقامات حریری کے مصنف کے شاگرد تھے،

امام ابو سعید محمد بن یحییٰ مشہور عالم ہیں امام جہا کی کتاب بسیط کی شرح اول اہلین نے نیشاپوری،

ابوطاہر امام ابراہیم، امام صاحب نے ایک خط میں لکھا ہے کہ میرے شاگردوں میں سے ممتاز ہیں شام وغیرہ کے سفر میں یہ امام صاحب کے ہمراہ تھے، امام بحرین سے بھی پڑھا تھا ۵۱۳ھ میں شہید ہوئے،

ابو الفتح نصر بن محمد اور یاجیانی فن قصوف امام صاحب سے سیکھا تھا،

ابو الحسن سعد الخیر بن محمد مشہور محدث اور سیاح تھے، سمعانی اور ابن جوزی نے حدیث میں ان کی شاگردی کی، ۵۱۳ھ میں وفات پائی امام صاحب سے فقہ پڑھی تھی، البغنی،

ابو طالب عبد اللہ کریم رازی ان کو احوال العلوم بر زبان یاد تھی ۵۱۳ھ میں وفات پائی، ابو منصور سعید بن محمد، یہ اس رتبہ کے شخص تھے کہ نظامیہ کے مدرس مقرر ہوئے،

ابو الحسن علی بن محمد جوینی صوفی طوس میں امام صاحب سے فقہ پڑھی،

ابو الحسن علی بن زکریا دینوری امام صاحب کے نامور شاگرد و تلمیذ تھے، حافظ ابن عساکر محدث انکی شاگردی کی ۵۲۳ھ میں وفات پائی،

ابو الحسن علی بن مسلم بڑے نامور شخص ہیں، دمشق میں امام صاحب سے تفصیل کی، حافظ ابن عساکر وغیرہ ان کے شاگرد ہیں، جمال الاسلام،

ان بزرگوں کے سوا اور بہت سے شاگرد تھے جن کے نام کی تفصیل کی ضرورت نہیں،

یہ فہرست شرح احوالات کی گئی ہے،

حصہ دوم

تصنیفات

تصنیفات کے لحاظ سے امام صاحب کی حالت نہایت حیرت انگیز ہے، انھوں نے کل ۵۴، ۵۵ برس کی عمر پائی تقریباً بیس برس کی عمر سے تصنیف کا مشغلہ شروع ہوا، دس گیارہ برس صحرا فردی اور باد یہ پیمائی میں گزرنے اور دس و تیس کا شغل ہمیشہ قائم رہا اور کبھی کبھی زمانے میں ان کے شاگردوں کی تعداد دیرھ سو سے کم نہیں رہی، فقر و تقوف کے مشغلہ جدا، دور دور سے جو فتاویٰ آتے تھے ان کا جواب لکھنا الگ بابین ہمہ سینکڑوں کتابیں تصنیف کیں جنہیں سے بعض بعض کئی کئی جلدوں میں ہیں اور گونا گوں مضامین سے پر ہیں، اور جو تصنیفات اپنے باب میں بے نظیر ہے، سچ ہے، مع

این سادات بزرگوار باد

بن سب سے پہلے ان کی تصانیف کی ایک اجمالی فہرست ترتیب حروف تہجی لکھنا ہوں جو طبقات سبکی اور شرح احوال اور کشف الطنون سے ماخوذ ہے، پھر خاص کتابوں کے کسی قدر مفصل حالات لکھوں گا،

حرف الف، اجماع العلوم، الارغی مشکلی
الاحیاء، الرعین، الاسماء الحسنی، الاعتقاد
فی الاعتقاد اجماع العوام، اسرار معانی الدین

اسرار الانوار، الایات المکتوبہ،
اصلاح الابرار والنجاة من الاشرار، اسرار
اتباع النہ، اسرار المحررین والکلمات، ایما

تصنیفات
کی
جمالی فہرست

حرف ب، يدانية الهداية در موعظت، بسيط^{١٣}

درفق، بيان القولين المتشافي، بيان فصاح^{١٤}
الاباحية، بدائع الصنع،^{١٥}

حرف ت، تنبيه الغافلين، تبيين الميس^{١٦}

تهامة الفلاسفة، تعلية في فروع المذهب^{١٧}
تحصين المآخذ، تحصين الادلة، تفرقة بين^{١٨}
الاسلام والزندقة،^{١٩}

حرف ج، جواهر القرآن^{٢٠}

حرف ح، حجة الحق، حقيقة الروح^{٢١}

حرف خ، خلاصة الرسائل الى علم المسائل^{٢٢}
في المذهب، اختصار المختصر للزني وهو^{٢٣}
احد الكتب المشهورة،

حرف ر، الرسالة القدسية^{٢٤}

حرف س، السرائر المتقون، رتب فيه آيات^{٢٥}
القرآن على أسلوب غريب،

حرف ش، شرح دائرة علي بن ابي طالب^{٢٦}
السماحة لجنه الاسماء، شفاء العليل في مسئلة التعيين^{٢٧}

حرف ع، عقيدة المصباح^{٢٨}

عجائب صنع الله^{٢٩}

عنفود المختصر وهو مختصر المحقق الجويني^{٣٠}

حرف غ، غاية النور في مسائل الدور في سيرة^{٣١}
الطلاق، غور الدور الفه بنجداد^{٣٢}

حرف ف، فتاوى مشتملة على مائة وتسعين مسألة^{٣٣}
الفكرة والعبرة، فوارخ السور، الفرق بين الصالح^{٣٤}
وغير الصالح،

حرف ق، القانون الكلي، قانون الرسول^{٣٥}

القرية الى الله القسط المستقيم، قواعد العقائد^{٣٦}

القول بحيل في رد علي من غير الانحلال^{٣٧}

حرف ك، كيمياء سعادت، كيمياء سعادته^{٣٨}
كتف علوم الآخرة اكثر العدة^{٣٩}

حرف ل، الباب المنقول في علم الجدل^{٤٠}

حرف م، ميم استصفي في اصول الفقه، مخول، مآخذ^{٤١}

في الخلافات بين الحنفية والشافعية المبادي^{٤٢}

والغايات، المحجرات الغزائية، مقاصد الفلاسفة^{٤٣}

المنقذ من الضلال، ميسار النظر، ميسار العلم^{٤٤}

في المنطق، محجرات النظر، مشکوة الانوار، مشتملة^{٤٥}

في الرد على الباطنية، ميزان العمل، موهام^{٤٦}

الباطنية المنع الا على مخرج الكليين المكتنون في الاصول^{٤٧}

حرف ن نصیحتہ الملوك فارسی،	مسلم السلاطين، مفصل اختلاف فی اصول
حرف و او و حیز، و شیط،	القیاس، منهاج العابدین قبل ہو آخر
حرف ی، باقوت التاویل فی التفسیر، جلد،	تالیفات، المعارف العقلیہ،

مضامین کے لحاظ سے تصنیفات کی تقسیم

(مشہور تصنیفات مراد ہیں)

مضامین کے لحاظ سے
تصنیفات کی تقسیم

فقہ، وسیط، بسیط، حیز، بیان القولین للشافعی، تعلیقہ فی فروع المذہب، خلاصۃ الرسو
اختصار المختصر غایۃ الخور، مجموعہ فتاویٰ،
اصول فقہ، تحصیل المآخذ، نقلا، علیل، منتحل فی علم الجدل، تنحول، مستصفی، مآخذ فی الخلافات،
مفصل الخلاف فی اصول القیاس،

منطق، معیار العلم، محک النظر، میزان لہل (یہ کتابیں یورپ میں موجود ہیں)،
فلسفہ، مقاصد الفلاسفہ (یورپ میں اس کا نسخہ موجود ہے)

کلام، تہافت الفلاسفہ، منتقد، التجام العوام، اقتصاد، مستطری، قضایح الاباحیہ، حقیقہ
الروح و قسطاس المستقیم، القول بحیل فی الرد علی من غیر الایمان، مواہم الباطنیۃ، تفرقہ میں اسلام
و الزندقہ، الرسالة القدسیہ،

تصویر اطلاق، احیاء العلوم، کیمیائے سعادت، المقصد الاقصی، اخلاق الابرار، خواہر
القرآن، خواہر القدس فی حقیقۃ النفس مشکوٰۃ الانوار، منهاج العابدین، معراج السالکین
نصیحتہ الملوك، ایہا الولد، بدایۃ الہدایہ، مشکوٰۃ الانوار فی لطائف الاخیار،

لے کشف الطنون میں لکھا ہے کہ یہ مخفی کتاب ہے اور پانچ بابوں میں ہے یعنی منطق، کلام، قول، کتابت، عرض

مبحث فیہ تصنیفات

امام صاحب کے نام سے جو تصنیفات مشہور ہیں ان میں بعض ایسی بھی ہیں جن کی نسبت بعض بزرگوں کا بیان ہے کہ درحقیقت وہ امام صاحب کی تصنیف نہیں، اس قسم کی چار کتابیں ہیں: منقول مصنون بہ علی غیر اہلہ، کتاب النسخ والتوسیۃ، سر العالمین چنانچہ ہم ہر ایک کے متعلق تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں،

بحث طلب
تصنیفات

منقول، یہ کتاب اقوال فقہ میں ہے، کشف الظنون میں اس کو ردیابی حنیفہ کے نام سے لکھا ہے، اور قلابہ العیقان کے مصنف کا قول نقل کیا ہے کہ "وہ امام غزالی کی نہیں بلکہ محمود معترلی کی تصنیف ہے، شمس لایمہ کروری نے اس کتاب کا رد بھی لکھا ہے،

منقول

اس کتاب میں امام ابوحنیفہ پر نہایت سختی سے حرف گیری کی ہے، اور دعویٰ کیا ہے کہ "امام ابوحنیفہ کے مسائل فی صدی ۱۰ غلط ہیں" چونکہ امام صاحب نے احیاء العلوم میں امام ابوحنیفہ کی نہایت مدح کی ہے اس کے علاوہ ائمہ دین کو برا کہنا امام صاحب کی شان سے یوں بھی بعید ہے اس لئے یہ خیال کیا گیا کہ وہ امام غزالی کی تصنیف نہیں ہو سکتی،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ صرف اس دلیل کی بنا پر یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، اول تو رجال و تاریخ کی تمام کتابوں میں وہ امام صاحب ہی کی طرف منسوب کی گئی ہے، ثانیاً امام صاحب کے ابتدائی حالات جس سے غور سے پڑھے ہیں وہ سمجھ سکتا ہے کہ ابتدا میں امام صاحب کا مراد کس قدر مجاہدہ پسند اور نکتہ چین واقع ہوا تھا، محدث عبد الغافر فارسی نے امام صاحب کو دو نون زمانوں میں دیکھا تھا، انکا بیان ہے کہ امام صاحب ابتدا میں نہایت جاہ پسند خود پرست اور مغرور رہتے، لیکن اخیر میں ان کی صلاحت بالکل بدل گئی، اور وہ کچھ سے کچھ ہوسے گئے،

۱۔ تبیین کذب المغتری حافظ بن عساکر،

مخول اسی ابتدائی زمانہ کی تصنیف ہوگی، ہم نے اس کتاب کو دیکھا ہے، خود اس کی طرزِ عبارت بتائی ہے کہ وہ نشہ شباب کے زمانہ کی تصنیف ہے،

مضنون بہ علیٰ غیر اہلہ، اس کتاب کی نسبت محدث ابن الصلاح اور علامہ ابن السبکی کا دعویٰ ہے کہ امام صاحب کی تصنیف نہیں ہو سکتی، دلیل یہ ہے کہ اس کتاب کا مصنف قدیم عالم، انکارِ علم جزئیات اور نفی صفات کا قائل ہے اور ان میں سے ہر عقیدہ کفر کا مستوجب ہے۔ اس بحث کے تصفیہ کے لئے ہم کو اثبات و نفی دونوں جانب کی شہادتوں کا موازنہ کرنا چاہئے، رجال کی جس قدر مستند کتابیں ہیں، اب میں اس کتاب کو امام صاحب کی تصنیفات میں شمار کیا ہے، اس سے بڑھ کر یہ کہ خود امام صاحب نے جو اہل القرآن میں جو ان کی مسئلہ تصنیف اس کتاب کا ذکر کیا ہے،

نفی کی جانب، صرف یہ قیاس ہے کہ اس میں بعض مسائل ایسے مذکور ہیں جو علامہ ابن الصلاح و ابن السبکی کے نزدیک موجب کفر ہیں، اگر انکار کے لئے صرف اس قدر قرینہ کافی ہو سکتا ہے تو احیاء العلوم میں بہت سی ایسی باتیں مذکور ہیں جو بعضوں کے نزدیک کفر کی مستوجب ہیں مثلاً یہ مسئلہ کہ ”موجودہ عالم سے بہتر پیدا کرنا ممکن نہیں ہے“، بہت سے ائمہ حدیث کے نزدیک صاف کفر ہے اور اسی بنا پر بہت سے لوگوں نے امام صاحب کی تکفیر کی، لیکن احیاء العلوم میں یہ مسئلہ نہایت تصریح سے مذکور ہے، چنانچہ علامہ شرفانی نے خاص اس مسئلہ پر ایک کتاب لکھی جس کا نام الاجوبۃ المرصیۃ عن ائمۃ الفقہاء الصوفیہ ہے،

اس کے علاوہ جن مسائل کو موجب کفر ازہن دیا ہے، وہ جس حیثیت سے موجب کفر ہیں اس کا کوئی قائل نہیں، اور جس کے لوگ قائل ہیں وہ موجب کفر نہیں، مثلاً صفات کا

جو لوگ انکار کرتے ہیں اس کے معنی نہیں فرار دیتے کہ خدا البصیر و علیم و سمیع نہیں ہے، بلکہ یہ مراد لیتے ہیں کہ خدا کی ذات ہی بصر و علم و سمیع کے لئے کافی ہے، یہ صفات ذات سے علیحدہ نہیں ہیں جیسا کہ انسان اور حیوانات میں ہیں، اس طرح کے انکار صفات کو کون کفر کہہ سکتا ہے ای طرح قدیم عالم اور فنی علم جزئیات کا مسئلہ ہے،

لطف یہ کہ یہ مسائل مہضنون بہ علی غیر اہلہ میں سرے سے مذکور ہی نہیں، علامہ ابن الصلاح و ابن ابیسی نے معلوم نہیں کن الفاظ سے یہ مسائل مستنبط کئے یہ کتاب عام طور پر شائع ہو چکی ہے اور ہر شخص خود دیکھ کر اس کا فیصلہ کر سکتا ہے،

کتاب التلخیص والتلویۃ، شرح ایضاً العلوم میں علامہ تھری حسینی نے اس کتاب کو جعلی قرار دیا ہے لیکن کسی قسم کی کوئی دلیل نہیں پیش کی، نہ کسی اور شخص کا قول اس کی تائید میں نقل کیا ہے،

سراسر العالمین، ہمارے نزدیک یہ کتاب بے شبہ جعلی ہے، اس کی طرز عبارت، اور انداز تحریر امام صاحب کے طریقہ تحریر سے بالکل الگ ہے جعلی بنایا وائے نے ایک چالاکی یہ کی ہے کہ جا بجا امام احرارین کی استادی کا ذکر کیا ہے، اور اپنی دانستہ میں اس کتاب کے اصلی ثابت کرنے کی یہ بڑی تدبیر خیال کی، لیکن صرف یہی امر، کتاب کے جعلی ہونے کی کافی دلیل ہے، امام صاحب کی یہ جن عادت ہے کہ اپنے اساتذہ اور شیوخ کا ذکر مطلق نہیں کرتے، ان کی تصنیفات میں ہمیشہ ایسے موقعے ہیں جہاں استاد یا شیخ کا ذکر کرنا ضروری تھا، لیکن وہ بالکل پہلو پھا جاتے ہیں، اور تصریح کا کیا ذکر، کتاب تک نہیں کرتے، ہنقد من الضلال میں نہایت ضروری موقع پر صرف اس قدر لکھ رہ گئے، کہ شیوخ سے جس طرح میں نے تعلیم پائی تھی اس کے مطابق مرا البتہ و مجاہد میں مشغول ہوا،

التلخیص
التلویۃ

سراسر العالمین

تصنیفات پر مختلف حیثیتوں کی بحث،

روزانہ تصنیف کا اوسط،

(۱) علامہ نووی نے بتایا کہ میں ایک مستند شخص سے نقل کیا ہے کہ میں نے امام غزالی کی تصنیفات اور ان کی عمر کا حساب لگایا تو روزانہ اوسط چار کر اسہ پڑا، اگر اسہ ہم صفحوں کا ہوتا ہے، اس حساب سے ۶ صفحے روزانہ ہوئے، اور یہ مقدار امام صاحب کے اور شاغل کے ساتھ وحقیقت حیرت انگیز ہے علامہ طبری و ابن جوزی و سیوطی کی تصنیفات کا روزانہ اوسط اس سے بھی زیادہ ہے لیکن ان بزرگوں کی تصنیفات میں منقولات کا حصہ بہت ہے جس میں وہ جزو کے جزو دوسروں کی عبارتیں نقل کرتے چلے جاتے ہیں،

تصنیفات کے موضوع

(۲) جن علوم میں امام صاحب کی تصنیفات ہیں، وہ فقہ، کلام، اخلاق و تصوف ہیں، اگر کتاب تورات و انجیل کی تخلیق ثبوت میں ہے، اس میں استدلال کا وہی طریقہ ہے جو انجیل مسلمان مصنفین کا طرز ہے، میں نے یہ کتاب قسطنطنیہ کے کتب خانہ اباصوفیہ میں دیکھی تھی، اس کتاب سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب تورات و انجیل سے بھی کافی واقفیت رکھتے تھے، فقہ و کلام و تصوف میں ان کی تصنیفات اسلام کی علمی ترقی کے بیش بہا نمونے ہیں، اس لئے ان پر ہم الگ مفصل ریویو لکھیں گے،

فقہ تفسیر کو انھوں نے غالباً ہاتھ نہیں لگایا یا قوتہ التاویل جو ان کی تصنیفات میں شمار کی جاتی ہے اور جس کی ضخامت ۴۰ جلدوں کی بیان کی جاتی ہے ہماری تحقیقات کی رو سے ایک فرضی نام ہے،

تصنیفات کی قبولیت،

(۳) ان تصنیفات کو خود امام صاحب کے زمانہ میں اور ان کے بعد جو مقبولیت عام حاصل ہوئی وہ نہایت تعجب انگیز ہے، محدث زین الدین عراقی کا قول ہے کہ امام غزالی کی

احیاء العلوم اسلام کی اعلیٰ ترین تصنیفات سے ہے، بعد الغافر فارسی جو امام صاحب کے معاصر اور
 امام احرارین کے شاگرد تھے، ان کا بیان ہے کہ احیاء العلوم کی مثل کوئی کتاب اس سے پہلے نہیں
 لکھی گئی، امام نودی شائع صحیح مسلم لکھتے ہیں کہ، احیاء العلوم قرآن مجید کے لگ بھگ ہے، شیخ
 ابو محمد کارونی کا دعویٰ تھا کہ، اگر دنیا کے تمام علوم متادیے جائیں تو احیاء العلوم سے میں بکود و بارہ زندہ
 کر دوں گا، شیخ عبداللہ عیدروس کو جو بہت مشہور صوفی گذرے ہیں، احیاء العلوم قریب قریب پوری
 حفظ تھی، شیخ علی گاہ دفعہ اول سے آخر تک احیاء العلوم کو پڑھا اور ہر دفعہ ختم کرنے کے بعد فقرا، اور طلباء
 کی عام دعوت کرتے تھے،

تجب یہ ہے کہ تصوف و سلوک میں جو لوگ خود امام غزالی کے ہمسر تھے، وہ ان کی تصنیفات
 کو الہامی تصنیف سمجھتے تھے، قطب نناذلی مشہور صوفی گذرے ہیں ایک دن وہ احیاء العلوم ہاتھ
 میں لے ہوئے نکلے اور لوگوں سے کہا جانتے ہو یہ کیا کتاب ہے لیکر اپنے اعضا، پر کورڈن کے نشان
 دکھائے، اور کہا کہ پہلے میں اس کتاب کا منکر تھا، آج شب کو امام غزالی نے مجھ کو خواب میں آنحضرت
 کے دربار میں پیش کیا اور اس جرم کی سزا میں مجھ کو کوٹے لگائے گئے، شیخ محی الدین ابر کو زمانہ جانتا ہے،
 وہ احیاء العلوم کو کعبہ کے سامنے بیٹھ کر پڑھا کرتے تھے،

امام صاحب کی تصنیفات کی مقبولیت کی بڑی دلیل یہ ہے کہ علماء اور متنفذین نے جس قدر
 ان کے ساتھ اعتنا کیا بہت کم تصنیفات کے ساتھ کیا ہوگا، فقہ میں ان کی چار دن تصنیفات یعنی
 بیضا، وسیط، وحیز، وسائل فقہ شافعی کے چار ۱ کان بن وحیز، آج کل مصر میں نہایت
 اہتمام سے چھاپی گئی ہے، اس کتاب کی سب سے پہلے امام فرالدین رازی نے شرح لکھی، پھر قاضی

سراج الدین محمود رمی المتوفی ۶۸۷ھ عماد الدین ابوالواحد محمد بن یونس اہل بلو الفتح اسعد بن

تصنیفات کے ساتھ
 علماء کا اعتنا

ملہ یہ تمام روایتیں تعریف الاجار بفضل الاجار میں نقل کی ہیں، اسے شرح احیاء صفحہ ۷۸

محمود علی، امام ابو القاسم عبد الکریم بن محمد قزوینی رافعی وغیرہ نے بسوط شرحین لکھیں، شرح احیاء میں ان شرحوں کی تعداد شرح کے قریب بیان کی ہے، امام ابو القاسم ان احادیث کی تخریج میں جو حیز میں مذکور ہیں ایک ضخیم کتاب ثبات جلدوں میں لکھی جس کا نام البدرا المنیر ہے، اس کتاب کے خلاصے حافظ ابن حجر بدر بن جماعة بدر زکشی، شہاب بوصیری، سیوطی وغیرہ نے لکھے ان کے سوا بہت سے علماء و فضلاء نے اس پر شرح اور حاشیے لکھے، جن کے نام کشف الطنون میں تفصیل مذکور ہیں،

اسی طرح الوسیط جس کو کشف الطنون میں الرسائل کے نام سے لکھا ہے، نہایت کثرت سے شرح اور حاشیے لکھے گئے، پہلے محی الدین جو ثنائی نے ۱۰ جلدوں میں شرح لکھی، پھر شیخ نجم الدین احمد بن علی المعروف بابن الرفعه المتوفی ۷۸۵ھ نے ۶ جلدوں میں شرح لکھی، جس کا نام المطلب رکھا، ابوالعباس احمد قوی المتوفی ۸۰۵ھ نے بھی کئی جلدوں میں ایک شرح لکھی، جس کا نام البحر المحیط ہے، ان کے علاوہ ظہیر الدین جعفر بن محمد المتوفی ۸۰۵ھ و محمد بن عبدالحاکم و شیخ عزیز الدین عمر بن احمد المتوفی ۸۱۵ھ و ابوالفتح سعید بن محمود علی المتوفی ۸۱۵ھ و ابن ابی الدلم المتوفی ۸۲۲ھ و ابن الصلاح المتوفی ۸۴۲ھ و ابوالفضل محمد بن محمد القزوینی و ابن الاستاد کمال الدین احمد بن عبد اللہ الحلی المتوفی ۸۵۵ھ و یحییٰ بن ابی الخیر اہلبی المتوفی ۸۵۵ھ و عطاء الدین عبد الرحمن بن علی القاضی المتوفی ۸۶۲ھ وغیرہ نے اس کتاب پر حاشیے اور شرحیں لکھیں، ابن طلق شافعی نے اس کی حدیثوں کی تخریج کی جس کا نام منکرۃ الایحاء فی البسیط من الاخبار ہے،

امام صاحب کی تصنیفات اور یورپ

یہ عجیب بات ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات کے ساتھ جو اعتناء یورپ نے کیا خود مسلمانوں نے تفصیل کشف الطنون و کبر وسائل فی الفرد سے ماخوذ ہے،

نے نہیں کیا ہے شہدہ مسلمانوں نے امام صاحب کی اکثر تصنیفات محفوظ رکھیں اور ان پر شروح و
تواشی لکھے لیکن یہ التفات اور قدر دانی صرف ان تصنیفات کیساتھ محدود رہی جو فقہ اصول فقہ
اور تصوف اخلاق کے متعلق تھیں عقائد میں جو ان کی معرکہ آراء تصنیفات ہیں اور جہاں اگر انکا
اصلی جوہر کھلتا ہے ان کو کسی نے آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھا بلکہ اس قسم کی کتابوں کو ہمارے علماء ان کی
طرف منسوب بھی نہیں ہونے دیتے اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی کتب خانوں میں ان تصانیف کا بہت
کم پتہ چلتا ہے اس قسم کی ایک تصنیف مضمون بہ علی غیر اہلہ جس پر آگے چل کر ہم ریویو لکھیں گے اسکی
نسبت علامہ ابن ابسکی لکھتے ہیں، معاذ اللہ، ان کیوں اپنی خدا نکر سے کہ یہ کتاب امام صاحب کی
ہو، عقائد پر ختم نہیں جس تصنیف میں اجتہاد اور آزادی رائے سے کام لیا گیا، وہ مشہور
عام نہ ہو سکی،

منقول جو اصول فقہ میں امام صاحب کی پہلی تصنیف ہماری نظر سے گزری ہے، بڑے
معرکہ کی تصنیف، اور چونکہ آغاز شباب کی ہے، امام صاحب اس میں کسی امام یا مجتہد کے پابند نہیں
اور جو کچھ کہتے ہیں نہایت بیباکی اور آزادی سے کہتے ہیں صرف اس عیب کی وجہ سے یہ کتاب
علماء کی نظر سے گر گئی یہاں تک شمس لائٹہ کروری اس کو محمود معترلی کی تصنیف بتاتے ہیں
اور ابن حجر کی اخراجات احسان میں اسی خیال کی تائید کرتے ہیں، احیاء العلوم میں بھی یہ چنگاریاں
دینی پڑی تھیں، اس لئے اکثر علماء نے اس کے جلائے کا حکم دیا، اور اس کی تمسک بھی کی گئی،

برخلاف اس کے یورپ نے انھیں کتابوں کو بڑے اہتمام سے محفوظ رکھا جن میں امام صاحب
نے فلسفہ اور شریعت کے اصول میں باہم تطبیق دی تھی یا جنہیں عقائد کے مسائل کو اپنے
خاص پیرایہ میں ادا کیا تھا،

امام صاحب نے انسانی فلسفہ کے مسائل نہایت ترتیب اور عمدگی

مقاصد الفلاسفہ

کے ساتھ ایک کتاب میں لکھے تھے جس کا نام مقاصد الفلاسفہ رکھا تھا، اس کتاب کا اسلامی ملک میں آج پتہ نہیں چلتا لیکن اسپین کے شاہی کتب خانہ میں اس کا نسخہ موجود ہے مسلمانوں نے تو اس کتاب کو نظر انداز کر دیا لیکن یورپ میں اس کا عبرانی زبان میں ترجمہ بھی ہوا چنانچہ یہ ترجمہ فرانس کے کتب خانہ میں آج بھی موجود ہے، بارہویں صدی میں اس کتاب کا ترجمہ لاطین زبان میں ڈومینک گونڈی سالیو (DOMINIQUE GUNVISALVI) نے کیا اور وہ ۱۵۰۳ء میں مقام وینس چھاپا گیا، اصل عربی کتاب کے چند صفحے یورپ میں آج کل چھاپے گئے ہیں اور میری نظر سے گذرے ہیں اس میں صحت منطقی کے ابتدائی مسائل ہیں، لیکن جس وضاحت اور اختصار کے ساتھ ان مسائل کو لکھا ہے کسی مصنف نے آج تک نہیں لکھا،

المنقذ

ایک دوسری کتاب میں جس کا نام المتقصدین الضلال ہے، امام صاحب نے اپنے خیالات مذہبی کے تبرأت اور بنوت کی حقیقت لکھی ہے، یہ کتاب بھی مسلمانوں میں قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھی گئی لیکن یورپ نے اس کی بڑی قدر دانی کی، فرانس میں اس کا ترجمہ مع اصل عربی کے چھاپا گیا، اور مانیو پالیا (M. PALLIA) اور مانیو شمبولڈر (A. SCHMOELDERS) نے اپنے اس مضمون میں جو فلسفہ مغرب پر ہے اس کے مشکل مقامات کی تشریح کی،

تہافتہ الفلاسفہ

تہافتہ الفلاسفہ میں امام صاحب نے یونانی فلسفہ کے مسائل باطل کئے ہیں، اس کتاب کا عبرانی زبان میں ترجمہ ہوا چنانچہ اس کا نسخہ شاہی کتب خانہ فرانس میں موجود ہے، مانیو شمبولڈر (M. SCHMOELDERS) اور مانیو مونک (MUNK) نے اس کتاب کے مضامین پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے،

میزان العمل

منطق میں ایک اور کتاب امام صاحب کی ہے جس کا نام میزان العمل ہے، اسلامی ملک میں یہ کتاب بالکل نایاب ہے لیکن یورپ میں اس کے ساتھ یہ اعتنا کیا گیا کہ اس کا عبرانی

ترجمہ جو ایک یہودی مسیحی بہ ابراہیم حصدائی نے کیا تھا، مانیو گول و نٹال (M. GOLDEN)

(THAL) نے لیزنگ میں شائع کیا،

احیاء العلوم کے مشکل مقامات پر مانیو ہیتزنگ (M. HITZIG) نے حاشیہ لکھے
اصل احیاء العلوم کا عمدہ نسخہ کتب خانہ برلن میں موجود ہے،

امام صاحب کے اشعار

امام صاحب کے زمانہ میں بلوچوں کی بدولت، فارسی شاعری بے شباب پڑھنے لگی تھی اور شاعری کا مذاق قوم کے رگ و پے میں سرایت کر گیا تھا، امام صاحب اگرچہ شاعر نہ تھے، لیکن چونکہ زمانہ کا اقتضا اور لطیف طبیعت دونوں باتیں جمع ہو گئی تھیں، چپ بھی نہیں رہ سکتے تھے، اس زمانہ میں شاعری کے انواع میں سے دو صنف نے نہایت ترقی کی تھی قصیدہ (در رباعی، لیکن قصیدہ مدح اور خوشامد کے لئے مخصوص ہو گیا تھا اور اس وجہ سے وہ امام صاحب کے شباب کی شان نہ تھا البتہ رباعی ان کی مذاق کے بالکل موافق تھی حضرت سلطان البوسید ابو الخیر اور عمر خیام نے رباعی ہی کو حقائق و معارف کے اظہار کا ذریعہ قرار دیا تھا، عمر خیام خود امام صاحب کا ماصر تھا اور اسی دربار سے تعلق رکھتا تھا جس سے امام صاحب وابستہ تھے، ان اسباب سے امام صاحب کبھی کبھی کہتے تھے تو رباعی ہی کہتے تھے، چنانچہ ان کی چند رباعیاں ہم تذکرہ مجمع الفصحیٰ اور ردھنات الجنات سے نقل کرتے ہیں،

لے کان بقا و درجہ بقائے کہ نہ درجائے نہ کد ام جائے کہ نہ

رباعیان

سے دیکھو پروفیسر مونک کی کتاب (MELANGES DE PHILOSOPHIE JUIVE ET ARABE) ۲۶۶ تا ۳۸۳ تذکرہ امام غزالی، صفحہ ۱۷۱ پر ان کی ایک نئی تصنیف ہے

ابن خلدون کے طرز پر لکھی گئی ہے،

لے ذات از ذات تو جہت مستغنی آخر تو کجائی و کجائے، کہ نہ

دیگر،

کس را پس پرده تضرع نشد و ز سر قدریج کس آگاہ نشد
بہر کس ز سر قیاس چیزے گفتند معلوم نگشت و قصہ کو تاہ نشد،

اس رباعی میں امام صاحب نے جو خیال ادا کیا ہے اگرچہ سقراط کے اس قول سے ماخوذ ہے
معلوم شد کہ یہ سچ معلوم نہ شد، لیکن یہ خیال کچھ ایسا حکیمانہ خیال ہے کہ تمام حکماء کی زبان سے
بے اختیار نکل پڑا ہے،

فارابی کہتا ہے،

اسرار وجود خام و نا پختہ بماند و ان کو ہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہرگز ز سر قیاس چیزے گفتند و ان نکتہ کہ اہل بود ناکتہ بماند
بوعلی سینا نے اس کو یوں ادا کیا ہے،

دل گرچہ درین بادیر بسیار شافت یک موئے ندانت و در شگافت
اندر دل او ہزار خورشید تابفت آخر بہ کمال ذرہ راہ یافت

امام صاحب کی رباعی فارابی سے گو کم درجہ پر ہے لیکن بوعلی سینا کی رباعی سے زیادہ
لطیف اور صاف ہے،

امام صاحب کی ایک اور رباعی ہے جس میں یہ خیال ادا کیا گیا ہے، کہ ادب اب ظاہر کے
ان حقائق کا پتہ نہیں مل سکتا، فرماتے ہیں،

باجامہ نمائے بسر خم کر دیم و ز آبِ خرابات تیمم کر دیم
شاید کہ درین سیکدہ ہا دریا ہم آن یار کہ در صومہ ہا گم کر دیم

ضبطِ عشق کو ایک قطعہ میں یوں ادا کیا ہے :-

گفتم دلا تو چنیدین بر خوشین پیچہ بایک طیب محرم این راز و میانہ
گفتا کہ ہم طیبے فرمودہ است با من کہ مہربار داری صد مہر بر زبان

قطعہ

یہ عجیب بات ہے کہ امام صاحب کا فارسی زبان میں جس قدر کلام ہے حقائق و معارف سے پر ہے، اور ان کی عظمت و شان کے مناسب ہے، لیکن عربی اشعار جو تذکروں میں منقول ہیں نہایت عامیانہ ہیں، اور برخلاف عرب کے ایرانی مذاق کے موافق ہیں،

ہبنی صبوت کما توف بنعمک و خطیت متہ بلتم خدائے

انی اعتزلت کما تلو مولائے اضنی یقا بلتی بحدی اشعری

عربی اشعار

اخیر شعر میں مذہبِ اعتزال اور امام اشعری کی تلمیح ہے،

علوم و فنون

امام صاحب نے یوں تو بہت سے علوم و فنون میں کتابیں لکھیں لیکن تخصیص کیسے جن علوم کو نرمی دی، وہ فقہ، اصول فقہ، کلام اور اخلاق ہیں، فقہ میں ان کی کتابیں تین ہیں، وسیط، وجیز، بسیط، شافعی فقہ کے تین ارکان ہیں،

و دیگر میں جس طرح فقہ کے پیچیدہ مسائل کو سہل کر لکھا ہے اور ان میں جو اختصار اور ترتیب پیدا کی ہے وہ امام صاحب کا حصہ ہے جس کی نظیر کسی قدیم تصنیف میں نہیں ملتی،

اصول فقہ میں امام صاحب نے بہت مسائل خود ایجاد کئے ہیں، چنانچہ ان کی کتاب منقول (جو ہائے پیش نظر ہے) اس دعویٰ کی تین دلیل ہے،

اس کا طے اگرچہ ہمارا فرض تھا کہ ہم امام صاحب کی ان ایجادات اور اتنباطات

کو تفصیل لکھتے جو ان علوم میں ان سے یادگار ہیں، لیکن ہمارے ناظرین کو شافی فقہ اور اصول فقہ سے دلچسپی نہیں ہو سکتی، اس لئے ہم امام صاحب کے ان علمی کارناموں کے بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جو علم کلام اور علم اخلاق کے متعلق ان سے ظہور میں آئے، ملک کا مذاق اور ملک کی حالت بھی اسی کی مقتضی ہے کہ فلسفہ آمیز علوم کے مسائل قوم کے سامنے پیش کئے جائیں،

فلسفہ اخلاق اور احیاء العلوم

اسلام میں اخلاق کا فن پند و موعظت کی حیثیت سے تو خود اسلام کے ساتھ آیا، لیکن فلسفیانہ طرز پر اس کی ابتدا اس زمانہ سے ہوئی جب یونانی علوم و فنون کی کتابیں عربی زبان میں ترجمہ کی گئیں، اور سطور نے علم اخلاق میں دو کتابیں لکھی تھیں، جو بارہ مقالوں میں تھیں پاریزیس نے جس کو اہل عرب فروریوس کہتے ہیں، ان کی تفسیر کی تھی جنین بن اسحاق نے عربی زبان میں اس کا ترجمہ کیا، اور سطور نے ایک کتاب اسی فن میں فضائل نفس کے عنوان سے لکھی تھی جس کو ابو عثمان دمشقی نے عربی زبان میں منتقل کیا، علامہ ابن مسکویہ نے لکھا ہے، کہ ابو عثمان نے جو یونانی و عربی دونوں میں نہایت کمال رکھتا تھا، اس کتاب کا ترجمہ اس خوبی سے کیا کہ ایک لفظ بھی ترجمہ سے رہ نہیں گیا اور جو لفظ جس لفظ کے مقابل میں لکھا جینا اسی خیال کو ادا کرتا تھا جو یونانی لفظ سے پیدا ہوا تھا،

جالیئوس نے بھی بعض مسائل اخلاق پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا موضوع یہ تھا کہ انسان اپنے عیوب سے کیونکر واقف ہو سکتا ہے، اس کتاب کا بھی عربی زبان میں ترجمہ ہوا، چنانچہ اس کے حوالے تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ وغیرہ میں اکثر آتے ہیں،

ان ترجموں کی مدد سے حکماء اسلام نے اس فن پر مستقل کتابیں لکھیں جن میں سے زیادہ تر قابل ذکر یہ ہیں،

آراء المحدثۃ الفاضلہ حکیم ابوالنصر فارابی کی تصنیف: یورپ میں چھپ گئی ہے، اس میں اخلاق کی نسبت سیاست کے اصول زیادہ لکھے ہیں،

کتاب البر والاشم، بوعلی سینا کی تصنیف ہے ہماری نظر سے نہیں گزری لیکن اس قدر معلوم ہے کہ ایک مختصر سی کتاب ہے،

تہذیب الاخلاق، مصنفہ حکیم ابن مسکویہ، ابن مسکویہ بوعلی سینا کا معاصر اور بہت فنون

میں اس کا ہم پلہ تھا، یہ کتاب درحقیقت یونانی فلسفہ اخلاق کا عجم ہے، اکثر جگہ ارسطو و جالینوس و پروس کے عربی ترجموں کی اکثر تکرار نقل کر دی ہیں،

یہ تمام تصنیفات فلسفیانہ انداز پر تھیں، مذہب سے ان کا لگاؤ نہ تھا،

مذہبی طریقہ پر جو کتابیں لکھی گئیں ان میں سے قوۃ القلوب البوطالب کی، اور ذریعہ

ان کی مکارم الشریعہ للراغب الاصفہانی زیادہ مشہور ہوئیں، قوۃ القلوب میں اگرچہ اخلاق کے تمام ابواب کی سرخیان قائم کی ہیں، تاہم وہ ایک واعظانہ تصنیف ہے ذریعہ میں فلسفہ کی کچھ جھلک پائی جاتی ہے، لیکن وہ اس قدر کم ہے اور کمی کے ساتھ اس پر مذہبی روایات کی اس قدر تہین چڑھ گئی ہیں کہ دیکھنے والے کو نظر نہیں آسکتیں،

یہاں خود بخود یہ سوال پیدا ہو گا کہ جب فن اخلاق کا اس قدر عمدہ ذخیرہ موجود تھا اور جبکہ ابن مسکویہ بوعلی سینا و راغب الاصفہانی جیسے اہل کمال اس فن پر اپنے دل و دماغ کو صرف کر چکے تھے تو اس بات کی کیا وجہ تھی کہ نہ یہ فن عام ہو سکا نہ اس کے مسائل لڑچکر

حکماء اسلام کی تصنیفات

فن اخلاق میں مذہبی طرز کی تصنیفات

دونوں قسم کی تصنیفات
کے مقبول عام نہ ہونے
کی وجہ

رگ و پے میں سرایت کر کے بلکہ سب تک امام غزالی نے اس کو اپنے موعظ تربیت میں نہیں
یادہ اس قابل بھی نہ ہوا کہ علومِ مقدسہ کی فہرست میں جگہ پاسکے،

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب پہلے جو تصنیفات اس فن کے متعلق موجود تھیں ان میں
قبولیت اور عام رواج کی صلاحیت نہ تھی جو تصنیفات فلسفیانہ انداز پر لکھی گئی تھیں ان میں ایک
طرف تو یہ نقص تھا کہ مشکل پسندی کی وجہ سے عام لوگوں کے استعمال کے قابل نہ تھیں اور
طرف دوسری کمی یہ تھی کہ مذہبی پیرایہ نہیں رکھتی تھیں اور اس وجہ سے ہر ایک محدود فہرہ کے
نہ عام لوگوں میں رواج پاسکتی تھیں نہ ان کے ساتھ وہ عقیدت اور گردیدگی پیدا ہو سکتی تھی
جو مذہبی تصنیفات کی ساتھ مخصوص ہے ان باتوں کے ساتھ ایک بڑا نقص یہ تھا کہ ان میں
بہت سے مسائل اخلاق، سرے سے مذکور نہ تھے، اور جس مذکور تھے وہ نہایت محل تھے،
مذہبی طرز کی تصنیفات میں چونکہ فلسفہ و عقائد کی چاشنی بالکل نہ تھی اس لئے حکماء
و اربابِ معقول ان سے لطف نہیں اٹھا سکتے تھے بلکہ خود مذہبی گروہ میں جو لوگ دقیق النظر
اور وقت پسند نہ تھے، ان کو یہ تصنیفات بھی کی علوم ہوتی تھیں،

امام صاحب نے فلسفہ و مذہب دونوں کو ترتیب و یکرا احوال العلوم تصنیف کی جس نے تمام
نقص پورے کر دیئے، اور وہ مقبولیت حاصل کی کہ ایک طرف تو اکثر اسلام اس کو الہامات ربانی
سمجھے دوسری طرف ہنری لوئیس نے تاریخ فلسفہ میں اس کی نسبت یہ لکھا کہ :-

”اگر دیکھا رٹ (یورپین افلاک) فلسفہ کا بانی خیال کیا جاتا ہے (کے زمانہ میں احوال العلوم کا ترجمہ
فرانچ زبان میں ہو چکا ہوتا تو ہر ایک شخص ہی کہتا کہ دیکھا رٹ نے احوال العلوم کو
چرا لیا ہے“

سے تاریخ فلسفہ از جارج ہنری لوئیس، جو تھا ڈیٹن، جلد دوم صفحہ ۵۰ مطبوعہ لندن،

احوال العلوم دونوں
طرزوں کی جامع ہے

چونکہ اربابِ ذوق اس کتاب کو تنوید کی طرح سے گلے سے لگائے رہتے تھے، آسانی اور تحفیتِ مونت کے لئے علما نے اس کے خلاصے لکھے کہ ہر شخص سفر و حضر میں اس کو ساتھ رکھ سکے ان خلاصوں کی تفصیل یہ ہے،

نام مصنف	نام کتاب
از شمس الدین محمد بن علی عجلونی المتوفی ۷۳۰ھ شیخ خاندانہ سعید السعداء مصر، اس کا نام لباب الایمان احمد بن محمد برادر امام غزالی، محمد بن سعید یمنی، شیخ ابو ذکریا یحییٰ، ابوالعباس احمد بن موسیٰ الموصلی المتوفی ۷۲۲ھ عاقظ جلال الدین سیوطی،	مختصر احیاء العلوم

مختصرات
احیاء العلوم

احیاء العلوم میں یہ عام خصوصیت ہے کہ اس کے پڑھنے سے دل پر عجیب اثر ہوتا ہے ہر فقرہ نشتر کی طرح دل میں چھو جاتا ہے، ہر بات جادو کی طرح تاثیر کرتی ہے، ہر لفظ پر وجد کی کیفیت طاری ہوتی ہے، اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ یہ کتاب جس زمانہ میں لکھی گئی، امام صاحب تاثیر کے نشہ میں سرشار تھے، بعد ازاں ان کو تحقیق حق کا شوق پیدا ہوا، تمام مذاہب کو چھانا، کسی سے تسلی نہیں ہوئی، آخر تصوف کی طرف رخ کیا، لیکن وہ قال کی چیز نہیں تھی بلکہ سرتاپا حال کا کام تھا، اور اس کا پہلا زینہ اصلاحِ باطن اور تزکیہ نفس تھا، امام صاحب کے مشاغل اس کیفیت کے

احیاء العلوم کی
عام خصوصیت

لے کشف الظنون ذکر احیاء العلوم،

بالکل سہراہ تھے، قبولیت عام ناموری جہاد و منزلت مناظرات و مجاہدات اور بھرپور کوشش
 و فشتان بینیم! این رہ کہ میردی تو بمنزل نیردد،

آخر سب چھوڑ چھاڑ ایک کلمی ہین بغداد سے نکلے اور دشت پیمائی شروع کی، سخت جہاد
 اور ریاضات کے بعد بزم راز تک سائی پائی، یہاں پہونچ کر ممکن تھا کہ اپنی حالت میں مست
 ہو کر تمام عالم تسخیر ہو جائے، لیکن رع زیاد آد حریفان بادہ پیمارا، کے بحاطہ سے افادہ عام پر
 نظر پڑی، تو انکے کا آد ا بگڑا ہوا ہے، امیر و غریب عام و خاص عالم و جاہل و زہد و زائد سب کے
 اخلاق تباہ ہو چکے ہین، اور ہوتے جاتے ہین، علما جو دلیل راہ بن سکتے تھے، طلب جہاد میں
 مصروف ہین، یہ دیکھ کر ضبط نہ کر سکے اور اسی حالت میں یہ کتاب لکھی و بیاچہ میں خود لکھتے ہین
 کہ میں نے دیکھا کہ مرض نے تمام عالم کو چھالیا ہے اور سعادت اخروی کی راہ بن بند ہو گئی ہین
 علما جو دلیل راہ تھے، زمانہ ان سے خالی ہوتا جاتا ہے جو رہ گئے ہین وہ نام کے عالم
 ہین جن کو ذاتی اغراض نے اپنا گردیدہ بنا لیا ہے، اور جھون نے تمام عالم کو لقیق دلا یا ہے
 کہ علم صرف تین چیزوں کا نام ہے، مناظرہ (جو فخر و نو دکا ذریعہ ہے) و عطا و ہند (جس میں عوام
 کی دلفریبی اور سمجھ فقرے استعمال کئے جاتے ہین) فتویٰ دینا جو مقدمات کے فیصل کر نیکا ذریعہ
 ہے، باقی آخرت کا علم تو تمام عالم سے ناپید ہو گیا ہے اور لوگ اس کو بھول بھلا چکے، یہ دیکھ کر مجھ
 ضبط نہ ہو سکا، اور ہر سکوت ٹوٹ گئی۔

امام صاحب نے اس کتاب میں جو عنوان قائم کئے وہ بالکل نئے نہ تھے خود بیاچہ میں لکھتے
 اس موضوع پر اور کتنا میں تصنیف ہو چکی ہین، میری کتاب میں جو خاص خصوصیتیں

ہین وہ یہ ہین!

۱) قدیم تصنیفات میں جو اجمال تھا اس کی تفصیل،

(۲) پراگندہ مضامین کی ترتیب،

(۳) طویل مضامین کا اختصار،

(۴) مکرر مضامین کا حذف،

(۵) بہت سے دقیق اور غامض مسائل کا حل جن کا قدیم تصنیفات میں نام و نشان نہ تھا،

امام صاحب نے نہایت دیانتداری اور بے نفی سے اس بات کو ظاہر کر دیا، کہ انھوں نے قدام کی تصنیفات سامنے رکھ کر یہ کتاب لکھی، جن تصنیفات کا امام صاحب نے اشارہ کیا ہے یہ ہیں،

احیاء العلوم جن
کتبوں کے نمونے
پر لکھی گئی،

رسالہ تفسیر یہ، قوۃ القلوب، ابوطالب کی، ذریعہ الی علم الشریعہ للراغب الاصفہانی،

قوۃ القلوب کا یہ انداز ہے کہ جو عنوان قائم کیا ہے اس کے متعلق پہلے قرآن مجید، پھر احادیث،

پھر صحیحہ، پھر تابعین کے اقوال و افعال نقل کئے ہیں، احیاء العلوم کا بھی یہی انداز ہے، اور اس طرز

میں قوۃ القلوب کی اس قدر پیروی کی ہے کہ کوئی شخص دونوں کتابوں کا مقابلہ کرے تو امام صاحب

کی نسبت اس کو سرتہ کی بدگمانی ہوگی، دو دو چار چار سطروں میں ایک آدھ لفظ کا کمین فرق

ہو جاتا ہے، بعض جگہ ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ اسی کامرادت کا لکھ دیتے ہیں، مثال کے طور پر ہم

بعض عبارتیں نقل کرتے ہیں،

قوۃ القلوب	احیاء العلوم
رأى بعض أهل الحديث بعض فقهاء أهل الكوفة	رأى بعض العلماء أصحاب الراى من الكوفة
من أهل الراى	بعض أصحاب الراى
فقلت له ما فعلت فيما كنت عليه فكر وجهه	فقال ما رأيت فيما كنت عليه فكر وجهه
اعرض عنى وقال ما وجدنا شيئاً ان احدهم	عنه وقال ما وجدنا شيئاً ان احدهم
ليقتى فى المسئلة فهو المقتى فهو كلاء أصحاب	مسئلته وهو المقتى وهم أصحاب الاساطين

قوۃ القلوب میں
احیاء العلوم کا
بایں مشابہہ ہونا

اجار العلوم	قوت القلوب
او عالم خاصية وهم العلماء	الاساطين واما عالم الخاصة فهو العالم
<p>علامہ مرتضیٰ حسینی نے اجار العلوم کی حوض شرح لکھی ہے اس میں اکثر التزام کیا ہے کہ اجار العلوم کی عبارت کے ساتھ ساتھ قوت القلوب کے الفاظ بھی لکھے جاتے ہیں جس سے آسانی اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے اس سے امام صاحب کی تقیص مقصود نہیں، بلکہ اجار العلوم کے زمانہ کی تصنیف کے متعلق ایک تاریخی بحث کا فیصلہ کرنا ہے،</p>	
<p>اجار العلوم کی نسبت ابن الاثیر وغیرہ نے لکھا ہے کہ سفر کی حالت میں لکھی گئی، اس پر بعض علمائے اس بنا پر اعتراض کیا تھا کہ ایک ایسی کتاب جس میں نہایت کثرت سے ہر موقع پر احادیث و آثار کے حوالے ہوں، سفر میں نہیں لکھی جکتی تھی، لیکن اس بات کے معلوم ہونے کے بعد کہ احادیث و آثار کا مائتر حصہ قوت القلوب سے لیا گیا ہے، یہ اعتراض خود بخود اٹھ جاتا ہے، بہر حال اگرچہ اس میں شبہ نہیں ہے کہ اجار العلوم بہت کچھ قوت القلوب رسالہ شریف ذریعہ راغب اصفہانی سے ماخوذ ہے، اس میں شبہ نہیں کہ حکماء یونان نے فلسفہ اخلاق پر جو کچھ لکھا تھا وہ بھی امام صاحب کے پیش نظر تھا یہ بھی صحیح کہ بوعلی سینا و ابن مسکویہ کی تصنیفات اور انھوں ان الصفا کے رسالے بھی ان کے سامنے تھے، لیکن ان تمام تصنیفات کو اجار العلوم سے وہی نسبت ہے جو قطرہ کو گوہر سے، سنگ کو آبگینہ سے، کاسئہ سفالین کو جام جم سے ہے،</p>	
<p>اسے رسالہ شریف اور قوت القلوب کے ماخذ ہونے کا ذکر علامہ ابن السکی نے طبقات الشافعیہ میں بہتر کیا ہے، ذریعہ کا ماخذ دونوں کتابوں کے مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کثرت الظنون وغیرہ میں لکھا ہے کہ ذریعہ امام غزالی کے پیش نظر ہا کرتی تھی اس سے اصل حقیقت کافی اجمل سراغ لگتا ہے،</p>	

اجار العلوم
زمانہ تصنیف

احیاء العلوم کو جن خصوصیتوں نے تمام قدیم و جدید تصنیفات سے ممتاز کر دیا ہے، ہم ان کو بہ ترتیب لکھتے ہیں۔

احیاء العلوم
کی
خصوصیات

(۱) بڑی خصوصیت جس نے عام و خاص، غارت و جاہلی سب میں اس کو مقبول بنا دیا ہے یہ ہے کہ حکمت و موعظت و دونوں کو ساتھ ساتھ بنا دیا ہے، تحریر یا تقریر کا سب سے مشکل پہلو وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں دو مختلف طبقوں کے آدمیوں سے خطاب کرنا پڑتا ہے، و اعظایہ جادو بیانی سے ایک جہم غفیر کو وجد میں لاسکتا ہے لیکن حکیمانہ طبیعت کا آدمی اس سے متاثر نہیں ہو سکتا، برخلاف اس کے ایک حکیم جب معارف و حقائق پر تقریر کرتا ہے تو عوام پر اس کا جادو نہیں چلتا، احیاء العلوم میں یہ خاص کراست ہے کہ جس مضمون کو ادا کیا ہے، باوجود سہل پسندی، عام فہمی اور دل آویزی کے فلسفہ و حکمت کے معیار سے کہیں اتارنے نہیں پایا، یہی بات ہے کہ امام رازی سے لیکر ہمارے زمانہ کے سطحی و غلط تک اس سے یکسان لطف اٹھاتے ہیں۔

(۲) امام صاحب کے زمانہ تک دستور تھا کہ فلسفہ اور متعلقات فلسفہ پر جس قدر کتابیں لکھی جاتی تھیں عموماً پیچیدہ اور دقیق عبارت میں لکھی جاتی تھیں، اور بوعلی سینا نے تو فلسفہ کو گویا طلسم بنا دیا تھا، اس کی کچھ تو دہریہ تھی کہ فلسفہ کے مسائل خود دقیق ہوتے تھے کچھ یہ کہ یونانیوں کے زمانہ سے یہ خیال چلا آتا تھا کہ فلسفہ کو عام فہم نہ کرنا چاہئے، کچھ یہ کہ اکثر لوگ یہ قابلیت ہی نہ رکھتے تھے، کہ پیچیدہ مطالب کو آسان عبارت میں ادا کر سکیں، فلسفہ کے اور اقسام کی بہ نسبت فلسفہ اخلاق آسان اور سربلغ الفہم ہے، تاہم اخلاق پر بھی جو کتابیں لکھی گئی تھیں، مثلاً کتاب الطہارۃ لابن مسکویہ، اشکال سے خالی نہ تھیں امام صاحب پہلے شخص ہیں جنہوں نے فلسفہ اخلاق کے مسائل اس طرح ادا کئے کہ دقیق سے دقیق نکتے و نفاہات اور لطائف بن گئے، ایک ہی مضمون کو کتاب الطہارۃ اور احیاء العلوم دونوں میں دیکھو، کتاب الطہارۃ میں تم کو غور فکر

دوسری
خصوصیت

اور خوض سے کام لینا پڑیگا اور باوجود اس کے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ کتاب کا مطلب تمہاری سمجھ میں آجائے، ایسا راہِ علوم میں یہ معلوم بھی نہ ہوگا کہ تم کوئی علمی کتاب پڑھ رہے ہو، تم تصنیف اسکو پڑھتے چلے جاؤ گے، اور مضمون کی نسبت صرف یہی نہیں ہوگا، کہ تم اس کو سمجھ جاؤ بلکہ دل پر اسکی کیفیت طاری ہوگی، اور تم سر تپا اثر میں ڈوب جاؤ گے،

(۳) اخلاق کی تعلیم میں ایک بہت بڑی غلطی ہمیشہ سے یہ ہوتی آتی ہے، کہ اختلاف طبائع و امزجہ کا لحاظ نہیں کیا جاتا کسی باغی ذہن کے نزدیک اگر مجرد اور ترک اختلاف پسندیدہ ہے تو وہ چاہیگا کہ تمام عالم تارک الدلیلیا ہو جائے، دوسرے کے نزدیک اگر حسن معاشرت اور فیض رسانی عام زیادہ مفید ہے تو اس کی خواہش ہوگی کہ سب اسی قالب میں ڈھل جائیں، لیکن چونکہ انسانی طبیعتیں مختلف ہیں اس لئے اس قسم کی یکطرفہ تعلیم کا اثر خاص جہاں تک محدود رہے باقی ہزاروں آدمیوں کے حق میں بیکار ہو جاتا ہے اس نکتہ کو ربیع پہلے امام صاحب نے سمجھانے کے اصول کے موافق اخلاق کی تعلیم اختلاف طبائع کے لحاظ سے ہونی چاہئے جس شخص کا مذاق قدرتی طور سے معاشرت پسند واقع ہوا ہے اس کو ہرگز مجرد اور ترک تعلقات کی تعلیم نہیں کرنی چاہئے، بلکہ معاشرے کے وہ اصول اور قواعد بنانے چاہئیں جس کے ذریعہ سے اس سے وہ نیکیاں ظہور میں آئیں جو معاشرت کے ساتھ مخصوص ہیں مثلاً صلہ رحم، حاجت روائی خلق، ہدایت عام، اسی طرح جس کا مزاج قدرۃ مجرد پسند ہے، اسکو ہرگز معاشرت کی ہدایت نہیں کرنی چاہئے، بلکہ گوشہ گیری اور ترک تعلقات ایسے اصول سکھائے جائیں جن سے وہ اعتدال سے متجاوز نہ ہونے پائے،

(۴) امام صاحب نے معاشرت و اخلاق کی بنیاد اگرچہ تمام تر مذہب پر رکھی ہے اور اسی وجہ سے ہر عنوان کی ابتدا میں روایات شرعیہ سے استناد کرتے ہیں، لیکن اس نکتہ کو ہر جگہ ملحوظ رکھا ہے کہ شارع کے کون سے افعال رسالت کی حیثیت سے تعلق رکھتے ہیں، اور کون سے معاشرت اور عادت

تیسری
خصوصیت

چوتھی
خصوصیت

کی حیثیت آداب طعام پر جو مستقل مضمون لکھا ہے اس میں جہاں کھانا کھانے کے قاعدے لکھے ہیں ایک قاعدہ یہ لکھا ہے کہ ”کھانا دسترخوان پر چن کر کھانا چاہئے، نیز یا صندی پر رکھ کر کھانا چاہئے“ اس کی سند میں حضرت انسؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی صندی پر رکھ کر کھانا نہیں کھایا، پھر قدمائے ملت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”چار چیزیں بدعت ہیں جو آنحضرتؐ کے بعد ایجاد ہوئیں کھانے کی میز یا صندیاں (ٹھلنی، اشنان، پیٹ پھر کھانا، ان اقوال کے بعد لکھتے ہیں کہ گو دسترخوان پر کھانا اچھا ہے، لیکن اس کے معنی نہیں کہ صندی پر کھانا مکروہ یا حرام ہے، کیونکہ اس قسم کا کوئی حکم شریعت میں وارد نہیں، باقی یہ امر کہ یہ چیزیں آنحضرتؐ کے بعد ایجاد ہوئیں تو کوئی کلیہ نہیں کہ ایجاد بدعت ہے، بدعت ناجائز صرف وہ ہے جو کسی سنت کے مخالف ہو یا جس سے شریعت کا کوئی حکم باوجود بقائے علت کے باطل ہو جائے اور نہ حالات کے اقتضائے موافق بعض ایجا دات مستحب اور پسندیدہ ہیں، صندی پر کھانے میں صرف یہ بات ہے کہ کھانا زمین سے ذرا اونچا ہو جاتا ہے اور کھانے میں آسانی ہوتی ہے، اور یہ کوئی ممنوع امر نہیں، جن چار چیزوں کو بدعت کہا گیا ہے، سب یکساں نہیں ہیں، اشنان سے (ایک گھاس کا نام ہے جو صابون کی بجائے ہاتھ دھونے کے وقت استعمال کیجاتی تھی) ہاتھ دھونا تو اور اچھی بات ہے کیونکہ اس میں صفائی اور نفاست ہے، کھانا کھانے کے بعد ہاتھ دھونے کا حکم صفائی ہی کے محاذ سے ہے، اور اشنان سے ہاتھ دھونے میں تو اور زیادہ صفائی ہے، اگلے زمانہ میں اگر اس کا استعمال نہیں کیا جاتا تھا تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس زمانہ میں اس کا رواج نہ تھا یا وہ میسر نہ آتی ہوگی یا وہ لوگ ایسی مہمات میں مشغول تھے جو صفائی پر مقدم تھے، یہاں تک کہ وہ ہاتھ بھی نہیں دھوتے تھے اور تلوؤں میں ہاتھ پونچھ لیا کرتے تھے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہاتھ دھونا مستحب نہیں ہے۔

لے یہ تمام عبارت احیاء العلوم کا نقلی ترجمہ ہے،

یہ بات بھی قابلِ محاط ہے کہ امام صاحب نے معاشرت کے جو آداب لکھے ہیں وہ اپنی ہی طریقہ کی بہ نسبت زیادہ تر مذہب ممالک کے طریقے سے ملتے ہیں، مثلاً کھانے کے آداب میں لکھتے ہیں، کھانا کسی اونچی چیز پر (عربی میں اسکو خوان کہتے ہیں) رکھ کر کھانا چاہئے، کھانے باری باری سے آنے چاہئیں، لطیف کھانا (شور بہ وغیرہ) پہلے آنا چاہئے، اگر اکثر مہمان آچکے ہوں اور صرف ایک دو باقی ہوں تو کھانا شروع کر دینا چاہئے، کھانے کے بعد میوے یا کوئی شیرینی آنی چاہئے، اسی مضمون میں لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں کے ہاں یہ طریقہ تھا کہ تمام کھانوں کے نام پرچہ پر لکھ کر مہمانوں کے سامنے پیش کئے جاتے تھے، ان کی خاص عبارت یہ ہے، ویحیی عن بعض اصحابہ ما لدات انہ کان یکتب نسخة بما یتحضرون الا لکھان ولعمر علی الضیفان اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کارڈ آف میبل کا طریقہ یورپ نے ہمیں سے سیکھا ہے، سماع کی بحث، ادب خاص میں لکھتے ہیں:-

والقیار عند الدخول للداخل لم یکن من عادۃ العرب بل کانت الصحابة لا یقیحون لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض الاحوال کما رويہ انس وکن اذ العریثتہ فیہ نعمی عام فلا نری بہ باسافی البلاد التي جرت العادۃ فیہا بالکمال الداخل بالقیام فان المقصود منه الاحترام لا کرامۃ تطیب لقلوب بہ وکن ذلک سائر انواع المساعدات اذ قصد بها تطیب القلب واصطلم علیہا

کسی کے کیئے تعظیماً کھڑا ہو جانا عاب کا طریقہ نہ تھا چنانچہ صحابہ بعض اوقات آنحضرت کے لئے کھڑے نہیں ہوتے تھے، جیسا کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے، لیکن چونکہ اس متعلق کوئی نئی عام نہیں وارد ہے، اس لئے جن ملکوں میں اس کا رواج ہے، ہمارے نزدیک وہاں قیام بھی کرنا کچھ مضائقہ کی بات نہیں، کیونکہ اس سے مقصود تعظیم و تکریم ہے، اس قسم کی اور باتیں بھی جو کسی قوم میں رواج پا گئی ہیں جائز بلکہ مستحسن ہیں البتہ جس فنس کے متعلق کوئی ایسی نئی وارد ہو جس کی

بل لا احسن المساعداً الا فيما اوردينه غنى لا يقبل التاؤل ناويل نينين ہو سکتی، تو وہ بے شک ناجائز ہے،

پانچویں
خصوصیت

دہ، ایسا کی قوموں میں اخلاق کا جو بہتر سے بہتر نمونہ قرار دیا گیا ہے، وہ یہ ہے، کہ انسان متواضع ہو، حلیم ہو، دشمنوں سے انتقام نہ لے، سخت بات پر اس کو غصہ نہ آئے، اہو و لعب سے بالکل محترز ہو، شرکین ہو قناعت پسند ہو، متوکل ہو، مجلس میں بیٹھے تو چپ بیٹھے، بزرگوں کے سامنے لب نہ ہلائے، ہر شخص سے جھک کر ملے، غرض جتنی خوبیاں ہوں قوت منفعلہ سے تلقین رکھتی ہوں، اس کے مقابلہ میں آج شالیستہ قوموں کے نزدیک اخلاق کی عمدگی کا یہ میاں ہے کہ انسان آزاد ہو، دلیر ہو، غیرت مند ہو، باحوصلہ ہو، پر جوش ہو، مہمات امور پر اس کی نظر ہو، ہر قسم کے جائز آرام اور لذائذ کا لطف اٹھائے، مختصر یہ کہ جو خوبی ہو وہ قوت فاعلہ کا نمود ہو،

دو دنوں قسم کے مذکورہ بالا اوصاف اپنی اپنی جگہ درج کے قابل ہیں، لیکن ایک کامیلاں پست ہستی اور دوسرے کا بلند حوصلگی کی طرف ہے، اگر کسی قوم میں صرف پہلی قسم کے اوصاف پائے جائیں تو وہ کسی قسم کی ترقی نہیں کر سکتی، ہماری قوم جو روز بروز تنزل کی طرف مائل ہو جاتی ہے اس کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے، کہ علماء و عظماء و پندین جن محاسن اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں ان میں جوش، بلند ہمتی، عالی حوصلگی، آزادی، دلیری، عزم و استقلال کا ذکر تک نہیں آتا،

ایجاد العلوم بھی اگرچہ اس درجہ سے پاک نہیں، چنانچہ عزم، ثبات، ہمت اور استقلال کا کوئی باب نہیں باندھا ہے، تاہم محاسن اخلاق کی جہان تشریح کی ہے، اس بات کا خیال رکھا ہے کہ اخلاق کا پلہ رہبانیت افسردہ دلی اور پست ہمتی کی طرف جھکے نہ پائے،

بچوں کی ابتدائی تعلیم میں سیر، ورزش جسمانی اور مردانہ کھیلوں کو لازمی قرار دیا ہے، گانے کے متعلق جہان بحث ہے معترضوں کا یہ قول کہ ”گانا اہو و لعب میں داخل ہے نقل کر کے پہلے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرتؐ نے خود حبشیوں کی بازگرمی ملاحظہ فرمائی تھی، پھر لکھتے ہیں:-

علی انی اقول اللہ ترویج للقلب وفتح
 عنه اعباء الكفن والقلب اذا كرهت
 عمیت وترویحها عانة لها علی الجهد والملا^{طلب}
 علی لوافل الصلوات فی سائر الاوقات
 ینبغی ان یتعطل فی بعض الاوقات^{تلعط}
 معنی نڈ علی العمل واللہ موہمین علی الجہد
 اس کے علاوہ میں کہتا ہوں کہ لہو ولب دل کو
 فرحت دیتا ہے اور اس سے فکر کی ٹھکن کم ہو جاتی
 ہے دل کا یہ حال ہے کہ جب وہ کسی چیز سے گہرا جاتا
 ہے تو اندھا ہو جاتا ہے اس لئے اس کو آرام دینا
 اس بات کے لئے تیار کرنا ہے کہ وہ پھر کام کے
 قابل ہو جائے جو شخص رات دن نفیس پڑھا کرتا
 ہے اس کو چاہئے کہ بعض اوقات خالی بیٹھے
 کیونکہ خالی بیٹھنا کام کرنے پر اور کھیل کو دین مصروف
 ہونا سنجیدہ مشاغل کے لئے آدمی کو تیار کر دیتا ہے
 کم خوری کی جہان خوبیاں بیان کی ہیں لکھتے ہیں کہ ”ہم نے بھوکے رہنے کے جو
 فضائل بیان کئے ہیں ان سے عام لوگ یہ قیاس کریں گے کہ اس میں افراط کرنا ممدوح
 اور پسندیدہ ہے لیکن حاشا! مقصود نہیں یہ شریعت کا گرہ ہے کہ انسان کی خواہش نفسانی جس
 چیز کی طرف حد سے زیادہ راغب ہے اور اس حد تک راغب ہونا موجب فساد ہو تو شریعت
 اس کے روکنے میں اس قدر مبالغہ کرتی ہے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہے کہ خواہش انسانی
 کا تمام امکان مثلاً دینا مقصود ہے لیکن عاقل سمجھتا ہے کہ اصلی غرض اعتدال ہے مثلاً ایک
 طرف تو طبیعت چاہتی ہے کہ جس قدر زیادہ سے زیادہ کھایا جائے کھانا چاہئے دوسری طرف
 شائع نے بھوکے رہنے کی نہایت فضیلت بیان کی ہے اس صورت میں دونوں میں مقاوت
 ہو کر اعتدال پیدا ہو جائیگا،

اخلاق کے قابل اصلاح ہونے کی بحث میں لکھتے ہیں کہ قوت غضبیہ کا زائل کرنا تندہ

اخلاق میں داخل نہیں، بلکہ مقصود یہ ہے کہ سچی حیثیت اور خود داری پیدا ہو، یعنی نہ بزدلی ہو نہ تنہو پھر لکھتے ہیں کہ غصہ کا بالکل زائل کرنا کیونکر مقصود ہو سکتا ہے، خود انبیاء علیہم السلام غصہ و غضب سے خالی نہ تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میں آدمی ہوں اور مجھ کو بھی اسی طرح غصہ آتا ہے جس طرح اور آدمیوں کو، آنحضرت کی یہ حالت تھی کہ جب آپ کے سامنے کوئی ناگوار بات کیجاتی تھی تو آپ کے رخسارے سرخ ہو جاتے تھے، البتہ یہ فرق تھا کہ غصہ کی حالت میں بھی آپ کی زبان مبارک سے کوئی بات بجا نہیں نکلتی تھی، اسی لئے خدا نے والکاظمین العیظ کما لفاقاقت العیظ نہیں کہا،

امر بالمعروف و نہی عن المنکر، یعنی اچھی بات کی ہدایت کرنا اور بری بات پر ٹوکنا ایک شرعی حکم ہے، اس کی نسبت علماء کی یہ رائے ہے کہ صرف وہ شخص جو سلطان وقت کی طرف سے اس خدمت پر مقرر ہے وہ اس کام کا مجاز ہے لیکن امام صاحب نے نہایت زور کے ساتھ اس رائے کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ ہر شخص کا فرض ہے کہ بری بات پر نہایت آزادی کے ساتھ گرفت کرے، اس کی دلیل میں لکھتے ہیں کہ خود بادشاہ اگر غلطی کرے اور اس پر گرفت کیجائے، تو دو حالتیں ہیں، اگر بادشاہ اس کو جائز رکھے گا تو ہمارے یہ اس کا دوسرا جرم ہوگا، اور اس پر وہ جدا قابل مواخذہ ہے،

اس بحث میں امام صاحب نے بہت سی حکایتیں اس مضمون کی نقل کی ہیں کہ خلفاء عباسیہ اور دیگر سلاطین اسلام پر لوگوں نے نہایت آزادی، دلیری اور بے باکی سے گرفتیں کیں، پھر اس مسئلے پر بحث کی ہے کہ بیٹے کو باپ کے غلام کو آقا کے شاگرد کو استاد کے رعایا کو بادشاہ کے مقابلہ میں امر بالمعروف کرنا جائز ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ یہ کیا ہے، کہ احتساب کے متعدد درجے ہیں، تحس، اعلام، وعظ و پنہ، زجر و توبیخ، دفع بالید، تہدید و تحویل، زد و کوب، عام لوگوں

کے مقابلہ میں یہ سب طریقے استعمال کئے جاسکتے ہیں لیکن استاد وغیرہ کے مقابلہ میں صرف دو طریقوں سے کام لینا چاہئے، اعلیٰ اور دخط و پند،

ایشیائی اخلاق کا سب سے مشہور اور نازک مسئلہ توکل اور قناعت کا مسئلہ ہے، اس مسئلہ کی غلط فہمی نے تمام ایشیائی قوموں اور خاصہ مسلمانوں کو ایک مدت سے اپاہج اور کمزور بنا دیا ہے ہزاروں لاکھوں آدمی سمجھتے ہیں کہ توکل اور قناعت کسب معاش کے چھوڑ دینے کا نام ہے، انسان کو صرف خدا پر بھروسہ کرنا چاہئے، وہ رزاق مطلق ہے، اور ردزی دینے کا خود ذمہ دار ہے، خود ہاتھ پاؤں ہلانے کی ضرورت نہیں، اس خیال نے ہزاروں لاکھوں آدمیوں کو مختلف صورتوں میں گداگر بنا دیا ہے، چونکہ یہ مسئلہ نہایت نازک اور دقیق تھا، اور چونکہ اس کی غلط فہمی نے بہت برا اثر پیدا کیا تھا، امام صاحب نے اس پر نہایت مفصل اور مدلل بحث کی، اعمال المتوکلین کے لفظ سے جو عنوان باندھا ہے اس کی ابتدا اس جملہ سے کرتے ہیں،

اعلم ان العلم یورث الحال والحال
یتراکب الاعمال فقد یظن ان معنی المتوکل ترک
التکسب یا البدن وترک التدبیر یا القلب
والسقوط علی الارض کالحرقۃ الملقاة و
کالحکم علی الوضوء وھذا ظن الجھال
فان ذالک حرام فی الشرع،

جاننا چاہئے کہ علم ایک کیفیت پیدا کرتا ہے اور
کیفیت سے اعمال صادر ہوتے ہیں، بعض لوگ
سمجھتے ہیں کہ توکل کے یہ معنی ہیں کہ کتاب معاش
کے لئے نہ ہاتھ پاؤں ہلانے جائیں نہ کوئی تدبیر سوچی
جائے بلکہ آدمی اس طرح میکار پڑا رہے جس طرح
چیتھڑا زمین پر پڑا رہتا ہے، یا گوشت تختہ پر رکھا ہوتا
ہے، لیکن یہ جاہلون کا خیال ہے، کیونکہ ایسا کرنا

شرعیّت میں حرام ہے،

توکل کی حقیقت اور ماہیت پر امام صاحب نے ایک نہایت بسیط اور دقیق مضمون لکھا ہے اس میں توکل کے جو معنی بیان کئے ہیں وہ عام خیال سے بالکل ایک جہت لگانے چیز ہے وہ لکھتے ہیں،

”توکل در اصل توحید کا نام ہے، توحید کے اعتقاد سے ایک حالت طاری ہوتی ہے اور اس حالت کی وجہ سے وہ مخصوص افعال صادر ہوتے ہیں جن کو لوگ توکل سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ توحید کے چار درجے ہیں: زبانی اقرار، اقرار زبانی اور اعتقاد قلبی، کشف کے ذریعہ سے یہ مشاہدہ ہونا کہ تمام افعال ذات باری سے صادر ہوتے ہیں اسباب اور وسائل کو کچھ دخل نہیں، یہ مشاہدہ ہونا کہ عالم میں ذات باری کے سوا اور کوئی چیز موجود ہی نہیں ان مراتب چہارگانہ میں سے دو پہلے مدارج کو توکل کے وجود میں کچھ دخل نہیں، توکل کی ابتدا تیسرے درجہ سے شروع ہوتی ہے یعنی جب بذریعہ کشف یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے، اس کی علت صرف ذات باری ہے بیچ کے وسائل اور اسباب بالکل بیکار ہیں، جس طرح بادشاہ کوئی حکم بذریعہ تحریر کے نافذ کرتا ہے تو کاغذ، قلم و دست کو اس حکم کی علت نہیں کہہ سکتے، تو انسان کی یہ حالت ہوتی ہے کہ خدا کے سوا اور وسائل و اسباب اس کی نظر سے بالکل چھپ جاتے ہیں اس حالت میں وہ جو کچھ کہتا ہے خدا سے کہتا ہے جو کچھ مانگتا ہے خدا سے مانگتا ہے، اس کا نام توکل ہے،

امام صاحب نے توکل کے جو معنی بیان کئے، وہ ایک وجدانی کیفیت یا حالت ہے جو ارباب ذوق پر طاری ہوتی ہے بے شبہ یہ حالت جس پر طاری ہو جائے وہ ظاہری دنیا سے بے نیاز ہو جائیگا، لیکن آج جو لوگ توکل کے مدعی ہیں کیا اس معنی کے لحاظ سے ہیں؟ کیا ان کی کیفیت طاری ہے؟ اگر نہیں ہے تو ان کو ہاتھ پاؤں توڑ کر نذر و نیاز پر زندگی بسر کرنے

کا کیا حق ہے؟

امام صاحب نے توکل کی اصلی کیفیت میں بھی یہ جائز نہیں رکھا کہ متوکل شخص اسباب و سائرہ سے دست بردار ہو جائے وہ لکھتے ہیں کہ اسباب و وسائل کی تین قسمیں ہیں قطعی، ظنی، احتمالی قطعی میں اسباب سے قطع نظر کرنا بالکل ناجائز ہے،

فقد اجتنون محضاً وليس من التوکل فی
شیء فانك ان انتظرات ان یخلق الله
فیک شیعا دون الخبز او یخلق فی الخبز حرکة
الیک ایسیر ملکا لیمضغه ویو صلہ
الی معد تک فقد جعلت سنة الله
تعالی،
یہ محض جنون ہے اور اس کو توکل سے کچھ لاؤ نہیں۔
کیونکہ مثلاً اگر تم اس بات کے منتظر ہو کہ خدا تم کو روٹی
کے بغیر سیر کر دیگا یا روٹی کو یہ قوت دیدیگا کہ وہ خود تم تک
چلی آئے، یا کوئی فرشتہ مقرر کر دیگا کہ روٹی کو چبا کر
تمہارے معدے میں ڈال دے تو تم نے خدا کی عادت
کو بالکل نہیں پہچانا۔

”ظنی میں بھی اسباب سے قطع نظر کرنا توکل میں مشروط نہیں ایسی وجہ ہے کہ حضرت خواص
سفرین سوئی، مقرر، رسی، اور چھال گل ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتے تھے،
”البتہ احتمالی اسباب یعنی جن سے کبھی کبھی اتفاقیہ طور سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے انکی
تلاش و تحقیق میں رہنا توکل کے خلاف ہے۔“
اس کے بعد لکھتے ہیں :-

واعلم ان الجلیس فی رباطات الصوفیة
مع معلو یرجعید من التوکل وان لم یسألوا
بل فنعول یمایحمل الیهم فقد اقوی
خالقا ہون میں مقربہ روزیہ پر مبرک کرنا توکل سے
بعید ہے البتہ اگر سوال نہ کیا جائے اور سخت دہرایا پر
قدامت کی جائے تو یہ توکل کی نشان ہے، لیکن جب شہرت

ملے ایک بزرگ رویش کا نام ہے،

فی تی کلہم لکنہ بعد استہار العق مرید اللک
 ہو چکی تو خانقاہین بمنزلہ بازار کے ہیں اور ان میں رہنا
 فقد صار لہم سوقا فہو کدخیل السوق
 گویا بازار میں رہنا ہے اور جو شخص بازار میں آجاتا ہو،
 ولا یکن داخل السوق متی کلا
 وہ تو کل نہیں کہا جاسکتا، مگر اس حالت میں کہ اوترب
 الا لبشر وط کثیرہ کما سیت
 سی شریطین پائی جائیں جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں،

غرض امام صاحب نے توکل کی جو حقیقت اور احکام بیان کئے، وہ توکل نہیں جو انسان
 کو کاہلی ہیئت خوری، بیدست و پائی، مہذب گداگری سکھاتا ہے، امام صاحب نے اس مضمون
 میں بار بار اس بات کا اعادہ کیا ہے، کہ توکل کا یہ کام نہیں کہ خواہ مخواہ دوسروں کی کمائی کھا

احیاء العلوم

کا

فلسفۂ اخلاق

ان سرسری عام خصوصیتوں کے بتانے کے بعد ہم احیاء العلوم کے خاص فلسفۂ اخلاق
 سے بحث کرتے ہیں، امام صاحب نے فلسفۂ اخلاق کے ابتدائی اصول تامل کرکے یونان
 لائے ہیں، ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق حکماء یونان کے فلسفۂ اخلاق کا پورا خلاصہ
 ہے، امام صاحب نے احیاء العلوم میں اخلاق کی حقیقت اس کی تقسیم اور انواع پر جو کچھ لکھا ہے
 تہذیب الاخلاق کو سامنے رکھ کر لکھا ہے، مثلاً خلق کی حقیقت و ماہیت سے جہاں بحث
 کی ہے، لکھتے ہیں:-

خلق اور خلق قریب المعنی الفاظ ہیں جو اکثر ساتھ ساتھ استعمال کئے جاتے ہیں، مثلاً

حیا، العلوم کا
جس قدر حصہ
حکما ہے یونان
سے ماخوذ ہے

کہتے ہیں کہ فلان شخص کا خلق اور خلق دونوں اچھا ہے، یعنی اس کا ظاہر بھی اچھا ہے،
اور باطن بھی،

انسان حقیقت میں دو چیزوں کا نام ہے جسم و روح، اور جس طرح جسم کی ایک خاص
صورت اور شکل ہے روح کی بھی ہے پھر جس طرح جسم کی صورت اچھی یا بری ہوتی ہے روح
کی بھی ہوتی ہے اور جس طرح ظاہری صورت کے لحاظ سے انسان کو خوبصورت یا بدصورت
کہتے ہیں، روحانی صورت کے لحاظ سے اس کو خوش اخلاق یا بد اخلاق کہا جاتا ہے،
منطق کے اصول کے موافق خلق کی یہ تعریف ہے، روح میں ایسے ملکہ راسخ کا پایا
جانا جس کی وجہ سے انسان اچھے یا برے افعال بے تکلف آپ سے آپ سرزد ہوں،
اس تعریف میں تین قیدیں ہیں، ملکہ راسخ، افعال کا بلا تکلف سرزد ہونا، پہلی قید
کا یہ فائدہ ہے کہ اگر کسی شخص کی طبیعت فطرۃً نخی واقع ہو لیکن افلاس یا کسی اور مجبوری
کی وجہ سے فیاضی کا اظہار نہ کر سکتا ہو تو اس کی سخاوت میں فرق نہیں آسکتا،
غرض خلق کے وجود کے لئے افعال کا صادر ہونا شرط نہیں، صرف یہ شرط ہے کہ طبیعت
میں اس قسم کی کیفیت موجود ہو کہ اگر کام کرنے کے سامان اور موقع ملے گا تو
بلا تکلف وہ کام ظہور میں آئے،

دوسری قید کا یہ نتیجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کبھی کبھی اتفاقیہ کسی کام کی طرف رغبت
ہو تو وہ خلق میں داخل نہیں، کیونکہ اس کو ملکہ راسخ نہیں کہہ سکتے، تیسری قید کا یہ فائدہ
ہے کہ کوئی شخص اگر اپنی طبیعت پر زور ڈال کر اپنے غصہ کو تقویت دے تو اس کو حلیم نہیں
کہہ سکتے، کیونکہ یہ فعل اس سے بے تکلف ظہور میں نہیں آتا،

خلق کے اقسام بہت ہیں، لیکن اصلی ارکان جس سے اور تمام شاخیں نکلتی ہیں تین ہیں

علم غضب، شہوت، انہیں تینوں قوتوں کے اعتدال کا نام حسن خلق ہے، کسی شخص میں اگر تینوں قوتیں معتدل ہوں تو وہ پورا خوش اخلاق ہوگا، اگر صرف ایک یا دو ہوں تو ناتمام، جس طرح کسی کے تمام اعضا خوبصورت ہوں تو کامل احسن ہوگا ورنہ ناقص، علم کی قوت کے اعتدال کا نام حکمت ہے اور وہ تمام اخلاق حسنہ کی بیخ و بن ہے، غضب کی قوت اگر افراط و تفریط سے بالکل بری ہو یعنی اس طرح عقل کے قابو میں ہو کہ وہ جس طرف بڑھائے بڑھے اور جہاں روکے رکجائے، تو اس کو شجاعت کہتے ہیں، شجاعت کی قوت مختلف مظہروں میں ظاہر ہوتی ہے، اور ہر مظہر کا نام جدا ہوتا ہے مثلاً خود داری، دلیری آزادی، اطمینان، استقلال، ثبات، وقار یہ قوت (غضب) جب اعتدال سے ہٹ کر افراط کی طرف مائل ہوتی ہے تو تنور بن جاتی ہے، اور اس سے سلسلہ بہ سلسلہ غرور، نفوت، خود پرستی، خود بینی وغیرہ پیدا ہوتی ہے، جب تفریط کی طرف جھکتی ہے تو ذلت پسندی کم جو صلگی، بیطاعتی، ذنات کے قالب میں ظہور کرتی ہے،

شہوت کی قوت میں جب کامل اعتدال ہوتا ہے تو اس کو عفت کہتے ہیں یہی صفت مختلف ساچنوں میں ڈھلکر مختلف ناموں سے پکاری جاتی ہے، یعنی جود، حیا، صبر، درگزر، قناعت، پرہیزگاری، لطیف مزاجی، خوش طبعی، بے طعنی یہ صفت جب افراط و تفریط کی طرف مائل ہوتی ہے تو اس سے حرص، طمع، بے شرمی، فضول خرچی، ریا و باشی، رندی، مہلتی، حسد، رشک وغیرہ اوصاف پیدا ہوتے ہیں،

”عقل کی قوت معتدل رہتی ہو تو حسن تدبیر، جودت، ذہن، اصابت، رائے پیدا کرتی ہے، جب اس میں افراط آتا ہے تو کمزور، بے حیلہ سازی، عیاری وغیرہ اخلاق پیدا ہوتے ہیں تفریط ہوتی ہے تو حماقت، سادہ دہی، احمقانہ چار کر کے لکھے ہیں، چوتھا عدل لیکن ہمارا نزدیک یہ صحیح نہیں،

نافہمی، ناعاقبت اندیشی کی صورت میں ظہور کرتی ہے۔

”مختصر یہ کہ محاسن اخلاق کے ارکان اصلی تین ہیں حکمت، شجاعت، عفت جس قدر اور

اخلاق حسنہ ہیں سب انھیں کے مختلف قالب اور مختلف مظاہر ہیں۔“

امام صاحب نے اخلاق کی یہ تحدید اور تقسیم ابن مسکویہ کی تحقیق کے مطابق کی ہے، بلکہ ریح

یہ ہے کہ حکیم موصوف نے اپنی کتاب تہذیب الاخلاق میں اس بحث کے متعلق جو کچھ لکھا تھا امام صاحب نے خوبی کے ساتھ اسی کو ادا کر دیا،

امام صاحب نے اس تحدید و تقسیم کے بعد اس سلسلہ پر بحث کی ہے کہ اخلاق میں اصلاح و فساد

کی قابلیت ہے یا نہیں قدمائے یونان اس باب کے قائل تھے کہ انسان بالبطع شریر اور بد اخلاق پیدا

ہوا ہے، لیکن تربیت و تعلیم سے خوش اخلاق ہو سکتا ہے، دو قہین اس کے خلاف تھے اور انسان

کو بالبطع پاکیزہ و خیر خیال کرتے تھے، جالینوس نے ان دونوں مذہبوں کو اس دلیل سے باطل

کیا تھا کہ مثلاً اگر یہ فرض کیا جائے کہ تمام آدمی خلقت نیک ہیں کوئی شخص تعلیم سے بھی شریر

نہیں ہو سکتا، خود تو اس میں سرے سے شرارت کا مادہ ہی نہیں، دوسروں سے سیکھ سکتا تھا،

لیکن پہلے یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ تمام آدمی نیک ہیں اس لئے جب خود سکھانے والے میں

شرارت کا وجود نہیں تو وہ کسی دوسرے کو شرارت کی تعلیم کیونکر دے سکتا ہے؟ جالینوس کا

ذاتی مذہب یہ ہے کہ بعض انسان بالبطع شریر ہوتے ہیں، بعض بالبطع نیک،

بعض دونوں کے بیچ بیچ میں ہوتے ہیں، اور صرف یہی اخیر سرفہ اصلاح

کے قابل ہوتا ہے، ارسطو نے کتاب الاخلاق میں یہ مذہب اختیار کیا ہے

کہ بد اخلاقی یا خوش اخلاقی کوئی چیز انسان کی طبعی اور حبسی نہیں،

جو کچھ ہے تعلیم و تربیت کا اثر ہے، البتہ تعلیم و تربیت کی قابلیت کے

مدارج مختلف ہیں،

امام صاحب نے ارسطو کی رائے اختیار کی، وہ لکھتے ہیں کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو مکمل طور پر پیدا ہوئیں اور ہمارے اختیار سے باہر ہیں، مثلاً آفتاب، ماہتاب، زمین، دوسرے وہ جو ناقص پیدا کی گئیں، اور ان میں یہ قابلیت رکھی گئی ہے کہ تدریجاً کامل ہو جائیں مثلاً کسی درخت کا بیج کہ وہ اس وقت بیج ہو لیکن درخت بن سکتا ہے، اخلاق انسانی اسی دوسری قسم میں داخل ہیں، اس قدر ضرور ہے کہ تمام آدمیوں کی جبلتیں یکساں نہیں بعض کے اخلاق آسانی اصلاح پذیر ہو سکتے ہیں، اور بعض کے مشکل، خود اخلاق کے اقسام میں بھی باہم اختلاف ہے، شہوت، غضب، کبر، غرور ان میں سے بعض کی اصلاح آسانی سے ہو سکتی ہے، بعض کی مشکل سے،

جو حکماء اخلاق کے ناقابل اصلاح ہونے کے قائل تھے ان کا ایک استدلال یہ بھی تھا کہ اس بات کی ایک مثال بھی دنیا میں موجود نہیں کہ شہوت، غضب، خود پرستی وغیرہ کا باطل استیصال ہو جائے، امام صاحب اس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ حاشا! ان قوی کا معدوم کرنا مقصود ہی نہیں، یہ تمام قوی مصالِح زندگی کے لحاظ سے پیدا کئے گئے ہیں، غضب کی قوت اگر بالکل مفقود ہو جائے تو انسان اپنے آپ کو دوسروں کے حملہ سے نہ بچا سکے، اور خود ہلاک ہو جائے، شہوت کی قوت جاتی رہے تو انسانی نسل منقطع ہو جائے، علم اخلاق کا مقصود یہ ہے کہ یہ تمام قوی باقی رہیں لیکن ان میں اعتدال آجائے بھی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے قرآن مجید میں وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظُ لَہُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (عصے کے تھامنے والے) یہ نہیں کہا کہ وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظُ

۱۔ یہ تمام تفصیل ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق سے ماخوذ ہے، دیکھو کتاب مذکور مطبوعہ مصر صفحہ ۱۲

۲۔ یہ استدلال اور تشبیہ رغب اصفہانی کی کتاب الذریعہ سے ماخوذ ہے،

(جن میں سرے سے غصہ نہ ہو) اس بحث کے بعد امام صاحب نے عام طور پر تہذیبِ اخلاق کے چند قاعدے لکھے ہیں لیکن چونکہ اخلاق کی اصلاح اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے انسان اپنے عیوب پر مطلع ہو، اس لئے اس کا ایک خاص عنوان باندھا اور عیوب سے واقف ہونے کے چار طریقے بتائے،

(۱) یہ شیخ طریقت سے اس بات کی درخواست کرنا کہ عیوب پر مطلع کرتے رہیں،
 (۲) اپنے خالص اور بے ریا احباب سے اس بات کا خواہاں ہونا کہ اس کے عیوب پر مطلع کرتے رہیں حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ خدا اس شخص کا بھلا کرے جو میرے عیوب کا تحفہ بھجو بھیجے، امام صاحب یہ طریقہ لکھ کر لکھتے ہیں کہ افسوس! یہ علاج آج کل کام نہیں دیتا، آج یا تو مدامت کرتے ہیں اور عیوب کو چھپاتے ہیں یا اس قدر بڑھا کر کہتے ہیں کہ اصلی عیب کا پتہ نہیں ملتا، اطباء کا یہ حال ہے کہ جو شخص عیوب پر مطلع کرتا ہے وہ دشمن، حاسد اور مکہ چین خیال کیا جاتا ہے، کوئی شخص ہمارے عیوب بتاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ باتیں آپ میں بھی تو موجود ہیں، یہ خیال ہم کو اپنے عیوب کی طرف متوجہ ہونے نہیں دیتا۔

(۳) عیوب پر مطلع ہونے کا بڑا ذریعہ ہمارے دشمن ہیں، ہمارے عیب ہم کو خود نظر نہیں آتے لیکن دشمن ہمارے پوشیدہ اور دقیق عیوب کی تہ تک پہنچتا ہے اور ان کو پھیلاتا ہے اس لئے دشمنوں کی عیب گیری اپنے عیوب سے مطلع ہونے کے لئے بہت کام آسکتی ہے، لیکن افسوس ہے کہ یہ تدبیر بھی ہم کو مفید نہیں ہو سکتی ہمارا نفس ہم کو سمجھاتا ہے کہ فی الواقع ہم میں یہ عیوب نہیں بلکہ دشمن کو دشمنی کی وجہ سے ہماری اچھی باتیں بھی بری نظر آتی ہیں یا وہ دانستہ ہمارے ہر فعل کو عیب کا لباس پہناتا ہے،

(۴) لوگوں کے اخلاق و عادات کو اپنے عیوب کا آئینہ بنایا جائے، چونکہ افراد انسانی

کے عادات و خصائص اکثر ملتے جلتے ہوتے ہیں، اس لئے جو عیب اور دن میں نظر آئے قیاس کرنا چاہئے کہ ہم میں بھی ہو گا، پھر جب زیادہ تدقیق کر دو گے تو اصل حقیقت ظاہر ہو جائیگی، امام صاحب نے عیوب و نقائص کو طے کرتے ہوئے ان میں سے دو پہلے جالبینوس نے اپنی کتاب معرفت المرء عیوب نفس میں لکھے ہیں، اور جو تھا یعقوب گندی کا اختراع ہے،

چونکہ امام صاحب کے نزدیک اخلاق کی درستی میں تربیت کو بہت دخل ہے، اور تربیت کی بنیاد اہلی بچپن کے زمانہ میں پڑتی ہے، اس لئے امام صاحب نے بچپن کی اخلاقی تربیت کے قواعد کو ایک دستور العمل کے طور پر مرتب کیا جس کا خلاصہ یہ ہے،

بچہ میں جس وقت تیز کے آثار ظاہر ہوں اسی وقت سے اس کی دیکھ بھال رکھنی چاہئے، بچہ میں سب سے پہلے غذا کی رغبت پیدا ہوتی ہے، اس لئے تعلیم کی ابتدا یہیں شروع ہونی چاہئے، اس کو سکھانا چاہیے کہ کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھ لیا کرے، دسترخوان پر جو کھانا سامنے اور قریب ہو اسی کی طرف ہاتھ بڑھائے، ساتھ کھانے والوں پر سبقت نہ کرے، کھانے کی طرف یا کھانے والوں کی طرف نظر نہ جائے، جلد جلد نہ کھائے، نوالہ اچھی طرح چبائے، ہاتھ اور کپڑے کھانے میں آلودہ نہ ہونے پائین، زیادہ خوری کو معیوب ثابت کیا جائے، کم کھانا، معمولی کھانے پر اکتفا کرنا، دوسروں کو کھلا دینا، ان اوصاف کی خوبی دل میں بٹھائی جائے، سفید کپڑے پہننے کا شوق دلایا جائے اور اس کو سمجھایا جائے کہ رنگین، ریشمی، زرد، نارنگی، ہیننا، عورتوں، اور مخمنون کا کام ہے، جو لڑکے اس قسم کے کپڑوں کے عادی ہوں، ان کی صحبت سے بچایا جائے، آرام پرستی اور ناز و نعمت سے نفرت دلائی جائے، جب بچے سے کوئی پسندیدہ فعل ظہور میں آئے، تو تعریف کر کے اس کا دل بڑھایا جائے

اور اس کو صلہ انعام دیا جائے، اس کے خلاف کبھی کوئی بات ظہور میں آئے تو انماض کرنا چاہئے تاکہ برے کاموں کے کرنے پر دلیر نہ ہو جائے، خصوصاً جب وہ خود اس کام کو چھپانا چاہتا ہو، اگر دوبارہ وہ فعل اس سے سرزد ہو تو تنہائی میں اسکو نصیحت کرنی چاہئے اور یہ سمجھانا چاہیے کہ بہت سی بات ہے، لیکن بار بار اس کو ملامت نہ کرنی چاہیے، والدین کو لحاظ رکھنا چاہیے کہ ہر وقت زبرد تو بیخ نہ کرتے رہیں، کیونکہ بار بار کہنے سے بات کا اثر کم ہو جاتا ہے، اور بچہ زبرد تو بیخ کا عادی ہو جاتا ہے،

دن کو سونا نہ چاہیے، بستر تکلف اور زیادہ نرم نہ ہونا چاہئے، اس بات کی سخت تاکید رکھنی چاہئے، کہ بچہ کوئی کام چھپا کر نہ کرے، کیونکہ بچہ اسی کام کو چھپا کر کرتا ہے جس کو برا سمجھتا ہے، اس لئے جب چھپا کر کام کرنے کی عادت چھوٹے گی تو خود بخود تمام برائیوں چھوٹ جائیں گی،

ہر روز کچھ نہ کچھ پیادہ چلنا اور ورزش کرنی چاہئے تاکہ طبیعت میں افسردگی اور سستی نہ آنے پائے، ہاتھ پاؤں کھلے نہ رکھے بہت جلد جلد نہ چلے، دولت مال، لباس، غذا، قلم و دوا، عرض کسی چیز پر فخر کا اظہار نہ کرنے پائے، اگر بچہ امیر ہے اور ریاست و امارت کے امور اس کے ہم صحبت کے سکونزد پیش کش دینا چاہیں تو اسکو سمجھایا جائے کہ کسی سے لینا حوصلہ مندی کے خلاف ہو مفلس کا بچہ ہے تو اس کے ذہن نشین کیا جائے کہ بخشش و عطا کا قبول کرنا دنات اور کمینہ پن ہے،

جلسہ میں تھوکتا، جھمائی اور انگڑائی لینا، لوگوں کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھنا، پاؤں پر پاؤں رکھنا، ٹھوڑھی کے نیچے پھیلی رکھکر بیٹھنا، ان باتوں سے منع کرنا چاہئے، قسم کھانے سے بالکل روکنا چاہیے، گو سچی قسم ہو، بات خود نہ شروع کرے بلکہ کوئی

پوچھے تو جواب دے، مخاطب کی بات کو توجہ سے سنے، فضول گوئی، فحش و شام اور سخت کلامی سے منع کیا جائے، اور جن لوگوں کو ان باتوں کی عادت پڑ گئی ہو، ان کی صحبت نہ اختیار کرنے پائے، مکتب سے پڑھ کر نکلے تو اس کو موقع دیا جائے، کہ کوئی کھیل کھیلے، کیونکہ ہر وقت پڑھنے اور لکھنے میں مصروف رہنے سے دل بچھ جاتا ہے، ذہن کند ہو جاتا ہے، طبیعت اچٹ جاتی ہے،

امام صاحب کا یہ دستور عمل بالکل حکیم بردسن یونانی کے اس ہدایت نامہ سے ماخوذ ہے، جس کو ابن مسکویہ نے کتاب تہذیب الاخلاق میں حکیم موصوف کی کتاب سے نقل کیا ہے،

یہ امر بحاطہ کے قابل ہے، کہ امام صاحب چون کو صلہ اور انعام کے قبول کرنے سے باز رکھنے کی تاکید کرتے ہیں، افسوس ہمارے زمانہ کے عربی مدرسوں کی بنیاد اسی پر قائم ہے کہ طلباء کو آج فلاں شخص نے قربانی کی ایک کھال عنایت کی، فلاں شخص نے کپڑوں کی دھلائی کے پیسے بھیج دیے، فلاں شخص نے روٹیاں بھیج دیں، طرہ یہ کہ ان واقعات کو مدارس کی سالانہ رپورٹ میں تفصیل کے ساتھ درج کیا جاتا ہے، اس قسم کی تربیت عنایت اور سپت حوصلگی کے سوا اور کیا امید کی جا سکتی ہے، چھوٹی چھوٹی باتوں پر لڑنا، ذرا ذرا سی باتوں پر تکبر کے فتوے دینا، نذر و نیاز پر گدازہ کرنا، عوام کے مذاق کا پابند رہنا، یہ سب اسی تعلیم و تربیت کے نتائج ہیں، امام صاحب نے تربیت کا جو طریقہ بتایا ہے، اگر اس کی تقلید کی جائے، تو اسی قسم کے بلند حوصلہ علماء پیدا ہو سکتے ہیں، جیسے خود امام صاحب تھے،

امام صاحب نے اخلاق کے یہ تمام اصول اور مسائل اگرچہ فلسفہ سے لئے لیکن طرزِ ادا میں وہ بات پیدا کی جو خود فلاسفہ کو نصیب نہ تھی،

امام صاحب نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ اخلاق میں فلسفہ کی آمیزش کی بلکہ نفس فن کو اس قدر وسعت دی کہ یونانیوں کا فلسفہ اخلاق اس کے مقابلے میں قطرہ دریا کی نسبت رکھتا ہے،

حکیم ابن سکریت نے اپنی کتاب میں جو فلسفہ یونان کا خلاصہ ہے، اخلاقی امراض کی صرف آٹھ قسمیں قرار دیں، تہور و جن جہش جہود، سفاہت و بلاہت، جہور و ذلت، ان امراض میں سے بھی صرف تہور و جن کے علاج کے طریقے بتائے باقی کو یا قابل علاج نہیں سمجھا یا بے اعتنائی سے ان پر توجہ نہیں کی، لیکن امام صاحب نے نہایت تدقیق کے ساتھ تمام اخلاقی امراض کا استقصا کیا اور نہایت تفصیل کے ساتھ ایک ایک کی حقیقت و ماہیت تشخیص کی اور علاج کے طریقے لکھے، جہاد جہرستی، ریا، عجب، غرور، غضب، بخل، غیبت، کذب، فضول کلام، ناتمی، مزاح، وغیرہ وغیرہ، ایک ایک مستقل عنوان قائم کیا، اور فلسفیانہ بحث کے ساتھ ہر ایک پر گفتگو کی،

اخلاقی امراض کا استقصاء ابوطالب کی، مرغب اصفہانی اور اہل فن نے بھی کیا تھا لیکن ان کی تشخیص و تخصیص کے متعلق امام صاحب نے جو مونشاکیان اور نکتہ سنجان کیں، قدام کے ہاں اس کا پتہ بھی نہیں لگ سکتا، مثال کے طور پر ان میں سے بعض کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے،

(۱) انسان کو اپنے افعال و اعمال کی نسبت اس کے زیادہ دھوکا دہاں ہوتا ہے جہاں ان پر بظاہر مذہبی رنگ چڑھا ہوتا ہے، وہ ایک کام کو مذہبی نیکی سمجھ کر کرتا ہے لیکن تہ میں کوئی اور چیز ہوتی ہے جو اس کی حرک ہوتی ہے،

اس نکتہ کو امام صاحب نے جس دقیقہ سنجی سے سمجھا اور جس آزادی سے ظاہر کیا کبھی

امام صاحب نے
فلسفہ اخلاق
پر کیا اضافہ

کسی نے نہ سمجھا تھا نہ کیسا تھا، اجماع العلوم میں ایک خاص باب اس کے لئے باندھا ہے
جس کا نام ذم الغرور رکھا ہے اس میں اہل علم، زیادہ حجاج وغیرہ کے بہت سے عنوان
قائم کئے ہیں، اور ایک ایک کی حقیقت کھولی ہے، اور باب مال کے عنوان میں
لکھتے ہیں:-

”ان میں بہت سے لوگ مساجد، مدارس، خانقاہیں تعمیر کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ بڑا
ثواب کا کام ہے حالانکہ جس آمدنی سے تعمیر کی ہے وہ بالکل ناجائز طریقوں سے حاصل کی گئی
ہے، اور آمدنی جائز بھی ہو تو ان کا مقصود اصل ثواب نہیں بلکہ شہرت اور نام آوری ہوتی ہے
اسی شہر میں اپنے ارباب حاجت موجود ہوتے ہیں جنکی خبر گیری کرنی مسجد بنانے سے زیادہ
موجب اجر ہے لیکن ان کے مقابلے میں تعمیرات کو ترجیح دیتے ہیں جس کی وجہ صرف یہ
ہوتی ہے کہ تعمیرات سے جو دیر پا شہرت حاصل ہوتی ہے وہ مساکین کے دینے سے
بہنیں ہو سکتی، مساجد وغیرہ کی تعمیر میں زر کثیر نقش و نگار، دنیا کاری، زیب و
آرائش میں صرف کیا جاتا ہے، حالانکہ مسجد کا مقصود اداے عبادت ہے نہ
اظہارِ شان و شوکت،

”بہت سے لوگ خیرات و زکوٰۃ میں ہزاروں روپے صرف کرتے ہیں اذن عام
دیا جاتا ہے، ہزاروں فقر جمع ہوتے ہیں جو خیرات لیتے جاتے ہیں اور مجمع سے نکل کر غریب
کرتے جاتے ہیں بعض سمجھتے ہیں، حرمین میں خیرات کرنے سے زیادہ ثواب ہوگا، اس غرض
سے حج پرچ کرتے ہیں، اور وہاں جا کر ہزاروں روپے خیرات کرتے ہیں حالانکہ اس
نام داد و دہش کا اہلی محرک شہرت اور نام آوری ہوتی ہے، اور نہ اگر محض تحصیلِ ثواب
مقصود ہو تو اعلان و اشتہار کی کیا ضرورت تھی، اس طرح چپکے دیتے کہ کسی کو کانون کان خبر نہ ہوتی

صدقات و وجوہ خیر کی نسبت امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہمارے
زمانے کے بالکل حسب حال ہے تمام ممالک اسلامیہ میں آج مسلمانوں کے تنزل کا سبب
بڑا سبب یہی ہے کہ لاکھوں کروڑوں روپیہ بجا وجوہ خیر میں صرف کر دیا جاتا ہے، ہزاروں
لاکھوں آدمی ہیں جو اپنے دست و بازو سے کما کھا سکتے ہیں لیکن کمانے کے بجائے بھیک
مانگتے پھرتے ہیں، اور لوگ ان کو دے دیکر ان کی عادت کو مستحکم کرتے جاتے ہیں بہترین
سیکڑوں مسجدوں کے موجود ہوتے اور نئی مسجدیں بنتی جاتی ہیں اور جو روپیہ اسلام کے
نہایت ضروری کاموں میں خرچ ہونا چاہیے تھا وہ اس میں صرف کر دیا جاتا ہے، مدارس
سے ہر سال نام کے مولوی فارغ ہو کر نکلتے ہیں، معاش کا کوئی ذریعہ نہیں ہو تا دیہات
میں جاتے ہیں اور اپنی تنخواہ کے موافق چندہ کا بندوبست کر کے جھوٹ موٹ ایک مدرسہ
قائم کر دیتے ہیں، خود دعویٰ عبارت بھی اچھی طرح نہیں پڑھ سکتے، لیکن دوسرے ہی
سال دو چار کو دستار فضیلت بندھوا کر شریعت کے سیاہ و سپید کا مالک بنا دیتے ہیں
علماء جانتے ہیں کہ ان باتوں سے اسلام کی ضرورتیں پوری نہیں ہو سکتیں لیکن کس کا
حوصلہ ہے کہ منبر پر چڑھ کر صاف صاف کہے کہ یہ ثواب کے کام نہیں ہیں، امام عزالی ہی
کا دل اور جگر درکار ہے کہ بے خوف و لومۃ لائم بے دریغ اس قسم کے خیالات ظاہر کر سکے،
(۲) انسان سب سے زیادہ غلطی ان موقعوں پر کرتا ہے جہاں ایک کام کے نیک و
بد دونوں پہلو ہوتے ہیں اور دونوں پہلوؤں میں دقیق فرق ہوتا ہے، ان موقعوں
انسان اپنے افعال کو ہمیشہ نیکی کے پہلو پر محمول کرتا ہے اور غلطیوں میں پڑ کر برائیوں کا
مرتبک ہو جاتا ہے، امام صاحب نے اس عقدہ کو نہایت دقیقہ سنجی سے حل کیا ہے،
احیاء العلوم کتاب ذم الفرد میں اہل علم کا جو عنوان قائم کیا ہے، اس میں لکھتے ہیں

کہ علماء دین سے جو لوگ غرور میں مبتلا ہیں ان کے متعدد گروہ ہیں،

ایک گروہ ہے جو علم و عمل کا پابند ہے جنہاں نفسانی کی مہمیت واقف ہے یہ بھی جانتا ہے کہ شریعت نے ان اوصاف کو بہت برا کہا ہے لیکن اپنے نفس کی نسبت اس کے خیال میں بھی نہیں آتا کہ وہ ان اوصاف سے آلودہ ہو سکتا ہے جب اس پر ان باتوں کا ناظر ظاہر ہوتا ہے تو اس کا نفس عجیب عجیب تاویلوں سے اس کو دھوکے دیتا ہے، تکبر و شہرت پسندی کو وہ اس پر محمول کرتا ہے کہ یہ کبر اور طلبِ جاہ نہیں بلکہ اسلام کی عزت ہے، وہ اپنے دل میں کہتا ہے کہ ذلیل لباس پہننا فحاشا میں نیچے بیٹھنا، معمولی حیثیت سے رہنا میں بے تکلف گوارا کر سکتا ہوں لیکن اس سے مذہب کے اعزاز میں فرق آتا ہے، اور دشمنانِ دین کی نظر میں علماء کی شان گھٹتی ہے، اسلام کی عزت، علم کا شرف، مذہب کی تائید، اہل بدعت کی تذلیل بغیر اس کے کیونکر ہو سکتی ہے، کہ حوصلہ مندی اور بلند نظری سے زندگی بسر کی جائے۔

ہمعصرون کو رشک و حسد کی وجہ سے برا کہتا ہے، اور ان پر رد و قدح کرتا ہے لیکن غلطی سے سمجھتا ہے کہ یہ حق پرستی کا جوش ہے اور منکرینِ حق کے مقابلہ میں سکوت کیونکر اختیار کیا جاسکتا ہے، وہ اپنے زہد و اتقا کا اظہار کرتا ہے، اور اس کو ریاکاری نہیں قرار دیتا بلکہ سمجھتا ہے کہ اگر اعمال و افعال کا نمونہ لوگوں کو نہ دکھلایا جائے گا، تو ان کو اچھے کاموں کی ترغیب کیونکر ہو سکتی ہے، اس کا دل اس کو سمجھاتا ہے کہ لوگوں کو میری پیروی سے ہدایت ہوگی، تو مجھ کو اس کا ثواب حاصل ہوگا، اس لئے مقتدا ہونے سے مجھ کو جو غرض ہے صرف یہ کہ ہدایت کا ثواب مجھ کو حاصل ہو، سلاطین کے درباروں میں آمد و رفت رکھتا ہے، اور انکی تعظیم و تکریم کرتا ہے، اور جب اس کے دل میں اتقا کا خیال گذرتا ہے کہ ظالم بادشاہوں کی تعظیم جائز نہیں تو اس کا نفس اس کو سمجھاتا ہے کہ خدا بخواتمہ اپنے لئے سلاطین سے مال

زیر حاصل کرنا مقصود نہیں، البتہ یہ مجبوری ہے کہ ہزاروں آدمیوں کا قلع و ضرر انھیں سلاطین کے ہاتھ میں ہے، اس لئے جب تک ان سے میل جول نہ رکھا جائے، خلق اللہ کو فائدہ پہنچانا ناممکن ہے۔

چونکہ ان تمام موقوفین میں نیکی کا بھی پہلو مکمل سکتا ہے، امام صاحب نے ہر موقع پر اسکی تمیز کرنے کے دلائل اور علامات بتائے ہیں، مثلاً ریاکاری کی شناخت کا یہ طریقہ بتایا ہے کہ کوئی اور باعمل عالم وہاں آئے اور تمام آدمی اس کا عمدہ نمونہ دیکھ کر اس کے پیرو بن جائیں، اس صورت میں اگر یہ شخص ریاکار نہیں ہے تو اس کو خوشی حاصل ہونی چاہئے، کیونکہ اس کا مقصد صرف خلق کی ہدایت تھی اور وہ بوجہ حسن حاصل ہو گئی، لیکن ایسا نہیں ہوتا بلکہ جس قدر وہ دوسرا عالم زیادہ مقبول اور زیادہ مقتداے خلق ہوتا جاتا ہے اور جس قدر اس شخص کے پیروؤں کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے، اسی قدر اس کو زیادہ شک اور حزن ہوتی ہے،

تقرب سلاطین میں بھی یہی معیار ہے، فرض کرو کہ کوئی اور عالم دربار میں تقرب حاصل کرے اور اس سے بڑھ کر خلق کی حاجت روائی میں مصروف ہو تو، کیا اس شخص کو خوشی حاصل ہوگی؟

امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہے ہمارے زمانے سے اس کو مطابق کر دو تو گمان ہو گا کہ کہ اسی زمانے کو دیکھ کر لکھا ہے، تمام ہندوستان میں نہایت چھوٹے چھوٹے اختلافات نہ ہی پر زاعین قائم ہیں، فریقین کے علماء ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں، تصنیفات میں گالیوں کی بھرا ہوتی ہے، مقدمات دائر ہوتے ہیں، لندن تک جانے کی نوبت پہنچتی ہے، اور پھر دونوں فریق کے علماء سمجھتے ہیں کہ جو کچھ کیا جا رہا ہے نصرتِ دینِ حیات ہے

اور احقاق حق کے لئے کیا جا رہا ہے،

(۳۱) بعض اخلاقی صفات میں باہم اس قدر نازک اور دقیق فرق ہے کہ ان میں امتیاز کرنا نہایت مشکل ہے، آج کل لوگوں کی عام بد اخلاقی کا بہت بڑا سبب یہی ہے کہ وہ ان صفات میں تمیز نہیں کر سکتے اور اس وجہ سے غلطی سے ان میں مبتلا ہوتے ہیں، بخل و کفایت شکاری، سخاوت اور اسراف، بہت ہمتی اور قناعت، دنات اور تواضع، غرور و خود داری اس قسم کے ملتے جلتے اوصاف ہیں کہ مشکل سے ان میں تفرقہ ہو سکتا ہے، ہزاروں آدمی اسراف میں مبتلا ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ سخی ہیں بہت ہمت ہیں اور سمجھتے ہیں کہ قانع ہیں، ذنی ہیں اور جانتے ہیں کہ متواضع ہیں، ہتکبر ہیں اور ان کو یقین ہے کہ خود دار ہیں،

امام صاحب نے ان مشتبہ الصورہ اوصاف کو نہایت نکتہ سخی سے تحلیل کیا ہے اور ان کے باہمی فرق بتائے ہیں مثلاً بخل کی حقیقت جہاں بحث کی ہے، لکھتے ہیں بخل کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں ایک گروہ نے یہ تعریف کی ہے کہ "نفقہ" جب تک نہ ادا کرنا بخل ہے لیکن یہ تعریف صحیح نہیں، کوئی شخص کہ صرف ایک پی کی کمی کی وجہ سے قصاب سے گوشت لیکر واپس کر آئے، تو وہ ضرور بخل سمجھا جائیگا، حالانکہ اس نے ادا واجب میں کمی نہیں کی،

بعض لوگوں نے یہ تعریف کی ہے کہ جس شخص کو روپیہ پسیا دینا گران گذرے وہ بخل ہے لیکن یہ تعریف بھی صحیح نہیں، نہایت قلیل مقدار کا دینا بخل کو بھی گران نہیں گذرتا اور سخی سے سخی آدمی بھی حد سے زیادہ دینا گوارا نہیں کر سکتا،

سخاوت کی بھی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں مثلاً بے اسگے دینا، دیکر احسان نہ رکھنا،

سائل کو دیکھ کر خوش ہونا لیکن یہ تمام تعریفیں بھی ناقص ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ مال اس لئے بنا ہے کہ ضرورت اور حاجت کے موقع پر استعمال کیا جائے، استعمال کے تین طریقے ہو سکتے ہیں ضرورت کے موقع پر نہ صرف کیا جائے بے ضرورت صرف کیا جائے، صرف ضرورت کے موقع پر صرف کیا جائے، پہلا بخل ہے، دوسرا اسراف اور تیسرا سخاوت، اس تعریف میں بھی، اس قدر اجمال باقی رہتا ہے کہ ضرورت اور حاجت کی کیا تشریح ہوگی؟ جس چیز کو مخی ضروری سمجھتا ہے، بخل اسی چیز کو غیر ضروری سمجھتا ہے، پہلے خود ضرورت کی حقیقت سمجھنی چاہیے، ضرورت کی دو قسمیں ہیں، ضرورت شرعی ضرورت رواج دعادت، ضرورت شرعی سے وہ تمام حقوق مراد ہیں جو شرعاً واجب ہیں مثلاً: زکوٰۃ، صدقہ، نفقہ، اولاد، ضرورت رواج کے یہ معنی کہ ذرا ذرا اسی چیزوں میں تنگدلی نہ کی جائے، لیکن اس کا معیار، اشخاص اور حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتا رہتا ہے، ایک امیر کے لئے دو چار پیسے ذرا اسی چیز میں، لیکن غریب کے لئے اتنا ہی بہت ہے، اجنبیوں سے جن چیزوں میں تنگدلی کی جا سکتی ہے آل و اولاد سے نہیں کی جا سکتی، باپ، چچا، بھائی، ماموں کے مراتب میں جس قدر اختلاف ہے اسی لحاظ سے ان کے ساتھ بخل و سخا کے مراتب میں بھی اختلاف ہونا چاہتا ہے، باپ سے جس چیز کا دریغ رکھنا بخل ہے، ممکن ہے کہ چچا کے اعتبار سے وہ بخل نہ ہو، اسی طرح کھانے پکڑنے مکان سامان آرائش ہر ایک کی حالت جدا ہے، ایک چیز میں جس حد تک تنگ و رزی بخل ہے، دوسری میں نہیں ہے، اس بنا پر بخل کی یہ تعریف ہے کہ مال کو اس چیز کے مقابلہ میں دریغ رکھا جائے جو ضرورت

مال سے زیادہ عزیز ہے، مثلاً عورت و آبرو، ناموس، حملہ رحم وغیرہ، وغیرہ،

سخاوت کے لئے یہ ضروری ہے کہ جو کچھ دیا جائے کسی امید، طمع، مبادلہ، شکر گزاری

مدح و ثنا کے خیال سے نہ دیا جائے، کیونکہ بلا معاوضہ دینا سخاوت کی پہلی شرط ہے اور نہ کوئی
بلا چیزین معاوضہ ہی کی مختلف صورتیں ہیں،

(۴) بعض اخلاقی امراض ایسے ہیں جن کے بہت اقسام ہیں، اور ان اقسام میں سے
بعض ایسے دقیق ہیں جن کو مریض ایک طرف طبیب بھی مشکل سے پہچان سکتا ہے،
قدما کی تصنیفات میں ان امراض کا مطلق پتہ نہیں لگتا، امام صاحب نے نہایت دقیق
سے ان کی تشریح کی ہے مثلاً ریا کے ذکر میں لکھتے ہیں، ریا کی تین قسمیں ہیں، تہی و خفی
و اخفی، مثلاً ایک شخص صرف لوگوں کے دکھانے کی غرض سے عبادت کرتا ہو، یہ ریا بظہری ہے، ایک
اور شخص ہے جو دکھانے کی غرض سے عبادت نہیں کرتا بلکہ گھر میں جب تنہا رہتا ہے اور کسی کو

ریا بظہری

بھی نہیں ہو سکتی تب بھی اس کی عبادت قضا نہیں ہوتی، لیکن جب اتفاقاً گھر میں کوئی مہمان
آجاتا ہے تو ادا سے عبادت میں جس قدر اس کا دل لگتا ہے اور جس آسانی سے خود بخود

ریا خفی

اس سے عبادت ادا ہوتی ہے تنہائی کی حالت میں نہیں ہوتی تھی، یہ ریا بخفی ہے، ایک اور
شخص ہے جو کسی کے دکھلانے کے لئے عبادت نہیں کرتا نہ کسی مہمان وغیرہ کے آنے سے
اس کی حالت میں کچھ فرق آتا ہے، لیکن جب لوگوں کو اس کی عبادت گزار سی کی
اطلاع ہوتی ہے تو اس کے دل میں آپ سے آپ ایک قسم کی خوشی پیدا ہوتی ہے، یہ

ریا خفی

ریا بخفی ہے، کیونکہ اس خوشی کا اصلی سبب صرف یہ ہے کہ دل میں ریا کی کیفیت موجود تھی،
موقع پا کر ظاہر ہو گئی، جس طرح پتھر میں آگ چھپی ہوتی ہے، اور حقائق کے اشارے سے باہر نکل
آتی ہے، یہ بھی اسی ریا کا اثر ہے، کہ باوجود اس کے کہ انسان لوگوں سے چھپا کر عبادت کرتا
ہے اور جانتا ہے کہ کسی کو اطلاع نہ ہونے پائے تاہم اس بات کا متوقع رہتا ہے کہ لوگ
اس سے ادب و تعظیم کے ساتھ پیش آئیں، اگر کسی موقع پر اس کے خلاف پیش آتا ہے

تو اس کو گران گذرتا ہے، اور رنج ہوتا ہے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس کے دل میں
ریا کا اثر موجود ہے، کیونکہ بالفرض اگر وہ عبادت گزار نہ ہوتا تو لوگوں سے اس کو ادب
و تعظیم کی توقع نہ ہوتی، اس سے معلوم ہوا کہ درحقیقت یہی توقع تھی، جس نے
اس سے عبادت کرائی تھی،

ریا انہی کی اور بھی صورتیں ہیں، مثلاً ایک عالم تنہا نماز پڑھ رہا تھا، اس انسان میں اور
اور لوگ آگے، عالم کو خیال آیا کہ چونکہ مجھ کو لوگ مقتدا سمجھتے ہیں اور ہر بات میں میری
تقلید کرتے ہیں، اس لئے میں اگر زیادہ خضوع و خشوع سے نماز پڑھوں گا تو
لوگوں پر اس کا اثر اچھا ہوگا، اور وہ بھی خضوع و خشوع کے پابند
ہوں گے، اس خیال سے اس نے نہایت خضوع و خشوع سے نماز
پڑھنی شروع کی،

اس دقیق تر صورت ہو کہ اس عالم کو اس عیب پر اطلاع ہوگئی، وہ سمجھ گیا کہ میرا خشوع و خضوع
درحقیقت لوگوں کے دکھانے کیلئے ہوا، اور یہی وجہ ہے کہ جب میں جمع میں ہوتا ہوں اسوقت مجھے خضوع و خشوع
ظاہر ہوتا ہے، اس خیال سے اس نے خلوت اور تنہائی میں بھی خضوع و خشوع سے
نماز پڑھنی شروع کی یہ بھی ریا ہے، کیونکہ اصل میں جو چیز خضوع و خشوع
کی محرک ہوئی وہ ریا ہی ہے، صرف اس قدر فرق ہے کہ خلوت و خلوت
دونوں کی حالت یکساں ہوگئی، بلکہ خلوت کی درستی کا اصلی محرک بھی یہی خلوت
کی حالت ہے،

یہ تمام مباحث امر اہل اخلاق کی تشخیص اور تعین سے متعلق تھے، ان کے بعد علاج

سے ریا کی یہ دونوں صورتیں امام صاحب نے اخلاص کے بیان میں لکھی ہیں،

اخلاقی
امراض
کا
علاج

کا مرحلہ ہے حکماء یونان نے جیسا کہ ابن مسکویہ نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے علاج کے دو طریقے قرار دیے تھے،

(۱) ہر مرض کا علاج بالصبر کیا جائے مثلاً کوئی شخص بخیل ہے تو اس کو یہ تکلف سخاوت کرنی چاہئے تاکہ رفتہ رفتہ تمرین و استمرار سے خود بخود اس سے فیاضاً افعال سرزد ہونے لگیں،

(۲) چونکہ تمام امراض کی اصلی بنیاد دو چیزیں ہیں غضب و جین اس لئے ان دو مرضوں کا علاج تمام امراض کا علاج ہے، غضب جن اسباب سے پیدا ہوتا ہے وہ آٹھ ہیں، عجب، غرور، ہزل، مزاج وغیرہ وغیرہ پھر ان آٹھوں کے دفع کرنے کے طریقے بتائے ہیں اور اس کے بعد جین کا علاج بتایا ہے،

امام صاحب نے علاج کے پہلے طریقے میں بالکل یونانیوں سے اتفاق کیا چنانچہ نہایت تفصیل و توضیح سے اس کو اپنی عبارت میں ادا کیا ہے لیکن وہ اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے کہ تمام امراض صرف غضب یا جین سے پیدا ہوتے ہیں ممکن ہے کہ تمام امراض کا سلسلہ کھینچتا ان کر انھیں دو چیزوں سے ملا دیا جائے، لیکن امام صاحب کے نزدیک ہر مرض کے اسباب جدا ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کا اصلی کارنامہ جس نے ان کی کتاب کے آگے تمام حکماء اور قداماء کی تصنیفات کو حقیر کر دیا ہے، یہی ہے کہ انھوں نے نہایت نکتہ سنجی اور وقت نظر سے ہر مرض کے اسباب الگ الگ تحقیق کئے اور ان کے علاج لکھے، مگر اس کا ذیل کی مثالوں سے معلوم ہوگا،

امراض اخلاقی
کے اسباب
اور علاج

غیبت

یعنی کسی کے پیٹھ پیچھے اس کا تذکرہ اس طرح کرنا کہ اگر وہ خود مستحق تو پسند نہ کرتا یہ مرض جس قدر مسلمانوں میں پھیلا ہوا ہے دنیا کی کسی قوم کی فرقہ کسی مذہب میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی مسلمانوں کو بالفرض اگر بزور حکومت اس مسئلے سے روک دیا جائے تو دفعۃً ان کی تمام مجلسیں بے لطف اور سرد ہو جائیں گی، کیونکہ ان کی گرمی صحبت کا سب سے بڑا سرمایہ یہی ہے طرہ یہ ہے کہ یہ سب جانتے ہیں کہ یہ مذہب جو چیز ہے، لیکن اس میں کچھ ایسی دھچکی ہے کہ چھوڑی نہیں جاسکتی اس کے علاج کے لئے سب سے مقدم یہ ہے کہ مرض کے اسباب غور کیا جائے امام صاحب نے نہایت تدقیق اور غور سے اس کے اسباب کی تشریح کی ہے، وہ لکھتے ہیں:-

”غیبت کے اسباب بہتے ہیں ان میں سے آٹھ عام طور پر سب میں پائے جاتے ہیں اور تین مذہبی لوگوں اور خواص کے ساتھ مخصوص ہیں،

(۱) انسان کو جب اس بات پر غصہ آتا ہے اور ضبط نہیں کر سکتا تو خواہ مخواہ اس شخص کے عیوب زبان پر آتے ہیں، اس سے اس کا کلیجہ ٹھنڈا ہوتا ہے اور سمجھتا ہے کہ میں اپنا انتقام لے لیا، اگر کسی وجہ سے اس کو ضبط کرنا پڑا تو وہ غصہ دل میں گھٹ کر رہ جاتا اور ہمیشہ اس شخص کی بدگوئی پر آمادہ کرتا رہتا ہے،

(۲) کسی مجلس میں جب پہلے ہی سے کسی کی غیبت ہو رہی ہوتی ہے، تو سنے آدمی کو بھی خواہ مخواہ گرمی صحبت کے لئے اس مسئلہ میں شریک ہونا پڑتا ہے، کیونکہ اگر وہ ان لوگوں کو ٹوٹے یا چپکا بیٹھا رہے تو تمام لوگوں پر بار ہو گا،

غیبت
شرعی
اسباب

(۳) انسان کو جب اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ فلاں شخص میری نسبت برے خیالات
دل میں رکھتا ہے اور ان کو ظاہر کرنا چاہتا ہے، تو حفظ ماتقدم کے لئے وہ خود اس کے عیوب
ظاہر کرنے شروع کرتا ہے تاکہ آئندہ اس شخص کی بات بے اثر ہو جائے اور یہ مکے کا
موقع ہے کہ چونکہ میں نے اس شخص کے واقعی عیوب ظاہر کئے تھے اس لیے دشمنی سے
وہ میری نسبت بھوٹے الزامات لگاتا ہے،

(۴) انسان پر جب کوئی غلط الزام یا عیب لگایا جاتا ہے اور وہ اس سے اپنی براہت ثابت
کرنا چاہتا ہے، تو اس شخص کا نام لے لیتا ہے، جو درحقیقت اس الزام کا مرتکب ہوتا ہے،
حالانکہ اگر شرابی براہت پر قناعت کرنی چاہیے تھی،

(۵) دوسروں کی تنقیص میں ضمناً کمال ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، مثلاً ایک شاعر
دوسرے شاعر کی نسبت کہتا ہے کہ اس کا کلام نہایت بد مزہ ہوتا ہے، یا اس کو مطلق کہنا
ہیں آتا اس سے درپردہ یہ غرض ہوتی ہے کہ میرا کلام نہایت بامزہ اور لطیف ہوتا ہے،
(۶) ایک شخص اپنے معاصر کی عزت اور شہرت کو نہیں دیکھ سکتا، لیکن اس شہرت
اور عزت کے مٹانے کی کوئی تدبیر نہیں آتی، مجبوراً اس کے عیوب ظاہر کرتا ہے
تاکہ لوگوں کے دل میں اس کی وقعت کم ہو جائے،

(۷) مذاق اور دل بہلانے کے لئے بعض اوقات انسان دوسروں کے عیوب کا
خاکہ اڑاتا ہے جس سے حاضرین مجلس کو فحاشی کا مزہ آتا ہے اور صحبت گرم ہوتی ہے،
(۸) کسی کے ساتھ استہزاء اور تمسخر کرنا مقصود ہوتا ہے،

غیب کے یہ اسباب عام آدمیوں سے فہم رکھتے ہیں، خواص جن اسباب سے مبتلا
ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:-

(۱) ایک دیندار آدمی جب کسی شخص کو کوئی بر کام کرتے دیکھتا ہے یا لوگوں سے سنتا ہے تو اس کو تعجب اور حیرت ہوتی ہے اس تعجب کے ظاہر کرنے میں اس شخص کا نام زبان پر آ جاتا ہے اور یوں کہتا ہے مجھ کو سخت حیرت ہے کہ زید نے باوجود کہاں دینداری کے نالاج کی محض میں کیونکر شرکت کی۔

(۲) اس قسم کے موقع پر بعض وقت انسان کو افسوس اور رحم آتا ہے اور یوں کہتا ہے افسوس! زید نے شرابی سی شریع کی جو اس کے رتبہ اور شان کے بالکل خلاف ہے، بعض وقت امر بالمعروف کا جوش پیدا ہوتا ہے اور انسان مرتکب گناہ کا نام لیکر اس کا اظہار کرتا ہے،

ان تینوں موقعوں میں غیبت کرنے والے کو دھوکا ہوتا ہے کہ وہ غیبت کا ارتکاب نہیں کرتا، بلکہ ایک مذہبی فرض ادا کر رہا ہے، حالانکہ اس فرض کے ادا کرنے میں نام لینے کی کوئی ضرورت نہ تھی،

غصہ و غضب

انسان کی فطرت خدا نے اس قسم کی بنائی ہے کہ اس کے فٹا کرنے کے اسباب خود اس کے اندر اور باہر موجود ہیں اس کا جسم ہر وقت تحلیل ہوتا رہتا ہے، اور اس لئے اس کو بدل یا تحلیل کی ضرورت پڑتی ہے، بیرونی دشمن خود اس کے اپنے جنس میں ان حالات کے ساتھ چونکہ خدا کو ایک مدت معین کے لئے انسان کو زندہ رکھنا بھی مقصود تھا، اس لئے دونوں قسم کے دشمنوں سے بچنے کے لئے سامان پیدا کئے، اندرونی دشمن کے مدافعت کے لئے انسان میں غذا کی خواہش پیدا کی جس کی وجہ سے وہ غذا کا استعمال کرتا ہے اور جس قدر

غصہ کی قوت
انسان کو
کیون دی گئی

جسم کی مقدار تحلیل ہوتی رہتی ہے، غذا جزو بدن ہو کر اس کی مکافات کرتی جاتی ہے،
بیرونی دشمنوں سے بچنے کے لئے غصہ اور غضب کی قوت پیدا کی جس کا یہ خاصہ ہے
کہ جس وقت انسان کو کوئی شخص غرر پہونچانا چاہتا ہے، یہ قوت فوراً بھان میں آتی
ہے اور دشمن کا مقابلہ کرتی ہے، اس لحاظ سے انسان میں خواہش اور غصہ دونوں قسم
کی قوتوں کا موجود ہونا ایک فطری بات تھی،

تمام اور قوتوں کی طرح غضب کی قوت کے بھی تین درجے ہیں، افراط، تفریط
اعتدال، افراط کے یہی ہیں کہ یہ قوت اس قدر بڑھ جائے کہ عقل کے قابو سے نکل جائے اس
حالت میں غور و فکر پیش بینی، خود اختیاری یہ تمام اوصاف انسان سے منسوب ہو جاتے
ہیں، اور وہ جو کچھ کرتا ہے بے اختیار ہو کر کرتا ہے، یہ افراط کبھی فطری ہوتا ہے یعنی بعض
آدمی ابتداء ہی سے پر غضب اور مشتعل الطبع پیدا ہوتے ہیں، کبھی خارجی اسباب سے پیدا ہو جاتا ہے،
مثلاً انسان ایسے جاہل اور جھگڑوگوں میں نشوونما پائے جن میں اشتعال طبع غضب اور انتقام
قابلِ غرض خیال کیا جاتا ہے اور وہ ان چیزوں کو دلیری اور جوان مردی سے تعبیر
کرتے ہیں،

افراط کی حالت میں غصہ کا اثر تمام اعضا پر محسوس ہوتا ہے، چہرہ کا رنگ بدلتا ہے،
ہاتھ پاؤں پر ریشہ پڑ جاتا ہے، آنکھیں سرخ ہو جاتی ہیں، منہ سے بھاگ اڑنے لگتی ہے،
باہیں چر جاتی ہیں، منہ پھول جاتے ہیں، آواز سخت اور کربہ ہو جاتی ہے، زبان سے کالیاں
نکلنے لگتی ہیں، ہاتھ زمین پر دے دے مارتا ہے، جو چیزیں سامنے ہوتی ہیں ان کو توڑ پھوڑ
کو رکھ دیتا ہے، یہ اثر ظاہری اعضا تک محدود نہیں رہتا، بلکہ باطن میں بھی سرایت
کرتا ہے جس پر غصہ آتا ہے دل میں اس کی عداوت پیدا ہوتی ہے، اور بڑے بڑے

حسد رشک، استہزاء پروردہ درمی تک نوبت پہنچتی ہے،

تقریط کے یہی معنی کہ جس موقع پر غصہ آنا چاہئے وہاں بھی نہ آئے جس کو دوسرے الفاظ میں بے عزتی، بے حمیت، ذوات، ذلت پرستی کہا جاسکتا ہے بخل اور بہت سے نتائج کے اہل یہ بھی نتیجہ ہے کہ انسان میں امر بالمعروف کا مادہ باقی نہیں رہتا، لوگوں کو سخت بیہودگیوں کا مرتکب دیکھتا ہے، اور اس کو کچھ احساس نہیں ہوتا،

افراط و تقریط سے بچنے کا نام اعتدال ہے اور انسان کو اسی حالت کے پیدا کرنا ہی
کوشش کرنی چاہئے، چونکہ غصہ پیدا ہونے کا اصلی سبب یہ ہے کہ جو چیزیں انسان کو مرغوب ہیں
اس میں کمی شخص کی طرف سے مزاحمت کی جائے، اس لئے پہلے اس بات پر غور کرنی چاہئے
کہ ہمارے مرغوبات کیا کیا ہیں؟ تمام مرغوبات کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں ایک وہ جو مرغوب
ہونے کے ساتھ لازماً زندگی بھی ہیں، مثلاً غذا، لباس، مکان وغیرہ ان چیزوں سے تعرض ہو سکتی
حالت میں ضرور ہے کہ انسان کو غصہ آئے اور اس سے روکا نہیں جاسکتا، اس میں اعتدال
پیدا کرنے کے صرف یہی معنی ہیں کہ غصہ کا استعمال بری طرح نہ کیا جائے یعنی مدافعت پر اکتفا
کیا جائے اور انسان کی صورت، رنگ، آواز، حرکات و سکنات پر اس کا اثر
محسوس نہ ہونے پائے،

دوسری قسم کے مرغوبات وہ ہیں جو لازماً زندگی نہیں ہیں مثلاً جاہ، شہرت، نام آدمی
خواہش، صدر نشینی وغیرہ وغیرہ، ان چیزوں میں بھی جب کوئی شخص مزاحمت کو تاہے، تو معمولاً
انسان کو خواہ مخواہ غصہ آتا ہے، اس میں اعتدال پیدا کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ جو چیزیں زبردستی
مرغوبات میں داخل کر لی گئی ہیں، ان کو رفتہ رفتہ کم کیا جائے، کیونکہ جس قدر مرغوبات کم ہوں
اسی قدر ان کے متعلق مزاحمت کے جانے سے رنج اور غصہ کم ہوگا،

غصہ کے پیدا
ہونے کا
اصل سبب

انسان کے تمام مختلف کردہ جو آپس میں لڑتے رہتے ہیں اور ایک دوسرے سے نفی
و عناد رکھتے ہیں، اس کی ساری عداوت و نفی کا سبب یہی یہود و مرغوبات ہوتے ہیں
ایک شخص مثلاً چاہتا ہے کہ وہ جہاں جائے لوگ اس کی تعظیم کریں مصل میں اس کو صدر بنا
وہ جو کہتا جائے تسلیم کرتے جائیں اس کے سامنے مودب ہو کر ٹھہریں غائبانہ ذکر آئے تو اس کی
مدح و تعریف کریں ان باتوں میں سے ایک چیز میں بھی کمی ہوتی ہے تو اس کو رنج و غصہ
پیدا ہوتا ہے، لیکن یہ رنج اور غصہ درحقیقت خود اس کا پیدا کیا ہوا ہے، اگر یہ سب یہود و
غیر ضروری خواہشیں اس کے دل میں نہ ہوتیں تو اس کو کسی بات پر غصہ نہ آتا تھا
مصنفین اور اہل جاہ کے غیظ و غضب کے اسباب یہی غیر ضروری خواہشیں ہوتی ہیں خواہ
سب قدر بڑھتی جاتی ہیں، اور جس قدر جزئی جزئی باتوں سے ان کو قلع ہوتا جاتا ہے اسی قدر
انسان کے غم اور غصہ کے سامان زیادہ ہوتے جاتے ہیں خدمت گار نے فوراً حکم کی تعمیل
نہیں کی کھانے میں ذرا دیر ہو گئی، نمک تیز ہو گیا، فرش میں سلوٹ رہ گئی، غصہ و رادھی
ان میں سے ایک ایک بات پر قابو سے باہر ہو جاتا ہے جس کی وجہ صرف یہ ہوتی
ہے، کہ اس نے اپنی خواہشوں کا دائرہ نہایت وسیع کر رکھا ہے اور ہر خواہش اس قدر
عزیز ہے، کہ اس میں ذرا خلل پڑنا بھی گوارا نہیں کر سکتا،

حسد اور رشک

ہماری قوم میں آج کل یہ مرض جس قدر پھیلا ہوا ہے غالباً دنیا کی کسی اور قوم میں نہ ہوگا
ملک میں جس قدر مفید کام شروع کئے جاتے ہیں ان کے برہم ہو جانے یا کمزوری نہ پانے کی
وجہ زیادہ تر یہی حسد اور رشک ہوتا ہے، وقت یہ ہوتی ہے کہ حسد بظاہر ایسا کھلا اور قلیل

جیسے کہ کسی بڑے آدمی کے خیال میں بھی نہیں آسکتا کہ وہ اس مرض میں مبتلا ہوگا، حالانکہ بڑے ہی آدمیوں میں یہ مرض زیادہ ہوتا ہے لیکن ایسے پیرائے میں ہوتا ہے کہ وہ تمیز نہیں کر سکتے،

حسد کے پیدا ہونے کا اصلی سبب یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو کمتر اور بہت حالت میں نہیں دیکھ سکتا، اس لیے جب اس کو کوئی شخص اس سے ممتاز نظر آتا ہے تو اس کی خواہش ہوتی ہے کہ کم سے کم میں اس کے برابر ہو جاؤں، برابری کے صرف دو طریقے ہو سکتے ہیں، یا یہ شخص بھی اتنا ہی ممتاز ہو جائے یا وہ شخص گھٹ کر اس شخص کی سطح میں آجائے چونکہ پہلی بات کم نصیب ہوتی ہے، اس لیے خواہ مخواہ دوسرا خیال پیدا ہوتا ہے،

کسی مصنف یا اسپیکر یا مدظل یا رفیع امر کو جب زیادہ فروغ اور زیادہ کامیابی ہوتی ہے تو اکثر اس کے اور ہم فون کو گراں گذرتا ہے، اگرچہ وہ بظاہر اس بات کے آرزو مند نہیں ہوتے کہ اس شخص کی عزت و ثمرت جاتی رہے لیکن اگر بالفرض اس کا فروغ کم ہو جائے تو ان لوگوں کو بچ کے بجائے ایک قسم کی راحت معلوم ہوگی کسی مجلس میں اس شخص کے محارم عیوب کا تذکرہ کیا جائے تو یہ لوگ عیوب کے تذکرہ کو زیادہ دلچسپی سے سنیں گے اور اس میں ان کو زیادہ لطف آئے گا تصنیفات پر اگر ریویو کیا جائیگا تو ان لوگوں کو وہ حصہ زیادہ پسند آئے گا جہاں تصنیف پر نکتہ چینی ہوگی اتنا فرق ہوگا کہ جو زیادہ کمینہ طبع ہوں گے وہ ہر قسم کے عیوب کو ذوق سے سنیں گے اور اس کی داد دیں گے، مخلصات اس کے عالی صلوٰۃ لوگ بجا نکتہ چینیوں کو حاربت کی نظر سے دیکھیں گے لیکن سچی نکتہ چینیوں میں ان کو بھی مزہ آئے گا جو محاسن کے اظہار میں کبھی نہیں آسکتا تھا

حسد کے لیے یہ ضرور ہے کہ آپس میں ہم فنی اور ہم پیشگی ہو، اگر ایک عالم کو دنیا دار

حسد کے
سبب پیدا ہونے
کا سبب

پر دنیا دار کو عالم پر ازاد کو و اعظم شاعر کو تیار پر، ریفاء کو دو دستہ پر حسد نہ ہو تو ان کو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ حسد و بغ
سے پاک ہیں، ان کو غور کرنا چاہئے کہ خود ان کا کوئی ہم فتنہ خصوصاً جو ظاہری اوصاف میں انھیں کے برابر تھا جب نہرت
میں عزت میں جاہ میں شوکت، دشان میں ان سے بڑھ جاتا ہے، تو ان کی کیا حالت ہوتی ہے،

حسد کے پیدا ہونے کے اسباب جن کی تفصیل امام صاحب نے کی ہے حسب ذیل ہیں،
(۱) دشمنی اور عداوت انسان کی بالطبع یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کے دشمن کو ضرر پہنچے
اگر خود نقصان نہیں پہنچا سکتا تو اس بات کا منتظر رہتا ہے کہ اور اسباب اس کو ضرر پہنچ جائے
اس بنا پر دشمن کے ساتھ حسد کا ہونا لازم ہے، نیک سے نیک آدمی بھی یہ بات پیدا نہیں
کر سکتا کہ تجھی شخص سے اس کو دشمنی ہو اور پھر دشمن کا رنج و رحت اس کو یکساں معلوم ہو،
(۲) انسان کی یہ بھی فطرت ہے کہ وہ اور دن سے دیکر رہنا نہیں چاہتا، اس لئے جب
اس کے ہم عصرون میں کوئی شخص ایسے بلند رتبہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اس کے غرور و نخوت کا
مقابلہ نہیں کر سکتا تو خواہ مخواہ اس کے رتبہ پر حسد ہوتا ہے، اور چاہتا ہے کہ وہ اس بلند
سے گر جائے،

(۳) انسان جن لوگوں سے کسی ذاتی امتیاز کی بنا پر یہ توقع رکھتا ہے، کہ وہ اس کے
ساتھ اطاعت و ادب پیش آئیں ان میں سے جب کوئی شخص زیادہ معزز اور صاحب جاہ ہو جائے
تو حسد پیدا ہوتا ہے، کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ جس اطاعت اور ادب سے وہ شخص پہلے پیش آتا تھا اب
نہ آئے گا، بلکہ مجھ کو خود اٹا اسکا ادب کرنا پڑے گا،

(۴) دو آدمی جب ایک ہی مشترک چیز کے طالب ہوتے ہیں تو خواہ مخواہ ایک دوسرے کا
حاسد بن جاتا ہے، ہر دو اعظم چاہتا ہے کہ تمام شہر اس کی تحریانی کا گردیدہ ہو جائے، تلامذہ میں
ہر ایک کی خواہش ہوتی ہے کہ استاد کی توجہ تمام تر اسی کی طرف ہو، ایک باپ کے جتنے بیٹے

ہیں سب کی کوشش ہوتی ہے کہ باپ کی ساری محبت میرے ہی حصہ میں آجائے مفتون ہیں
ہر ایک کی خواہش ہوتی ہے کہ سارے شہر کے فتویٰ میرے ہی پاس آئیں چونکہ ان مختلف گروہوں
کا ایک ہی مقصد ہوتا ہے اس لئے ضرور ہے کہ ان میں حسد پیدا ہو،

(۵) بعض لوگوں کو یکتائی کی ہوس ہوتی ہے اور اس وجہ سے دنیا کے کسی حصہ میں اگر کوئی
شخص کسی علم و فن میں شہرت اور قبول عام حاصل کرتا ہے تو ان کو گوارا نہیں ہوتا کیونکہ اس کی
وجہ سے ان کی شانِ یکتائی میں فرق آتا ہے، اور یکتائی سے زیادہ ان کو کوئی چیز عزیز نہیں،
(۶) بعض آدمی بالطبع خبیث القس اور تیرہ باطن ہوتے ہیں اس قسم کے لوگ بے وجہ سب
تمام لوگوں پر حسد کرتے ہیں کوئی شخص ہو کہیں کا ہو کسی طبقہ کا ہو جب کسی چیز میں ممتاز ہو گا ان کو
رشتک اور حسد ہو گا،

حسد کا علاج یہ ہے کہ انسان اس بات پر غور کرے کہ حسد کرنے میں حدود کو نقصان پہنچتا
ہے یا خود حاسد کو، یہ ظاہر ہے کہ خود کو ضرر نہیں پہنچتا، بلکہ محسود ہونا چونکہ دلیلِ کمال ہے اس لئے
اس کو اپنے فضل و کمال کی ایسی شہادتہ آتی ہے، اس کے علاوہ جب محسود کو یہ علم ہوتا ہے کہ میرے
مخالف کا دل میری ترقیوں پر جلتا ہے تو اس کو اسکا حسد مہ اور کوفت رہتی ہے تو وہ نہایت خوش
ہوتا ہے کیونکہ انسان کے لئے مخالف کے رنج اور کوفت سے بڑھ کر کوئی خوشی نہیں اس لحاظ
کسی پر حسد کرنا اسکو بجا نقصان پہنچانے کے مسرور اور خوش کرتا ہے،

اس کے ساتھ یہ خیال کرنا چاہیے کہ حسد سے انسان کو خود کس قدر دینی اور دنیوی نقصان
پہنچتا ہے دینی نقصان تو اس وجہ سے کہ حسد شرعاً نہایت مذموم چیز ہے اور حاسد کے لئے عذابِ
دوزخ موعود ہے، دنیوی نقصان یہ کہ حسد انسان کو ہمیشہ دل میں ایک کوفت ہی رہتی ہے
اور جس قدر محسود ترقی کرتا جاتا ہے اسی قدر یہ کوفت اور صدمہ بڑھتا جاتا ہے، اور چونکہ انسان

اس صدمہ کا علانیہ اظہار نہیں کر سکتا اس لیے دل ہی دل میں گھٹتا ہے اور آپ ہی آپ جلا جاتا ہے،

یہ علاج امام صاحب کی تجویز کے مطابق ہے، لیکن ہمارا خیال ہے کہ حسد کا صرف یہ علاج ہے کہ انسان کو اس بات کا یقین آجائے کہ میرا یہ فعل و حقیقت حسد ہے، حسد ایک ایسی ذلیل، مذموم اور کمینہ صفت ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ میں اس صفت کا موجود ہونا گوارا نہیں کر سکتا غلطی صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ انسان اپنے حاسدانہ خیالات اور افعال کو حسد پر محمول نہیں کرتا بلکہ اس کے اور اور نام رکھتا ہے مثلاً کسی مصنف کی ایک کتاب نے نہایت شہرت اور قبولیت حاصل کی، اس کے ہمعصر مصنف کو حسد ہوا اور اس تصنیف پر نکتہ چینیاں شروع کیں، یہ فعل اگرچہ حقیقت حسد کی وجہ سے ہے لیکن وہ غلطی سے اس کو حسد نہیں خیال کرتا بلکہ سمجھتا ہے کہ علم و فن کو بغیر اس کے ترقی نہیں ہو سکتی، کہ تصنیف کا ایسا کی غلطیاں اور فروگزاشتیں ظاہر کی جائیں،

اس کا علاج صرف یہ ہے کہ انسان خود اپنے دل کو ٹھوٹے اور چھپے ہوئے اور زیر پردہ جذبات کا سراغ لگائے مثلاً اس بات کا اندازہ کرے کہ جب خود اس کی تصنیفات پر نکتہ چینی اور خردہ گیری کی جاتی ہو تو کیا وہ اس کو علم و فن کی ترقی سمجھتا ہے؟ کیا اس کی غلطیوں کے ظاہر ہونے سے اس کو خوشی ہوتی ہے؟ کیا وہ نکتہ چین کو اچھی نظر سے دیکھتا ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو اس کو سمجھنا چاہیے کہ اس نے خود جو نکتہ چینیاں کی تھیں وہ علمی تحریک سے نہیں تھیں بلکہ کوئی اور چیز درپردہ اس کی محرک تھی، و ما ابرأ نفسی ان النفس لا ملأہا جاسوعا فلسفہ اخلاق کا سب سے مہم بالشان مسئلہ یہ ہے کہ اخلاق کی غرض و غایت کیا ہے یعنی ہم کو کیوں برائیوں سے بچنا چاہیے؟ اور کیوں اچھی باتیں اختیار کرنی چاہئیں

و غنّین اور زہاد و عباد کے نزدیک اس کا حاصل صرف دوزخ سے نجات ملنا اور لذتِ بہشت کا حاصل ہونا ہے، یہی وجہ ہے کہ و غنّین کا وعظ عموماً بہشت کی دلفریبی کی پر لطف داستان ہوتی ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ ایک پست اور مبتذل خیال ہے، بہشت کا حاصل ہونا اور دوزخ سے محفوظ رہنا بے شہہ تقویٰ کا لازمی نتیجہ ہے، لیکن یہ چیزیں اصلی مقصد نہیں، قرار پا سکتیں بے شہہ ایک عامی اسی کو انتہائے آرزو و خیال کرتا ہے، لیکن بلند نظری کا یہ اقتضائیں اگر یہ نیکی صرف اس خیال سے کی جائے کہ عاقبت میں اس کا دس گنا عوض ملیگا، تو وہ نیکی نہیں، بلکہ تجارت ہے،

امام صاحب نے خلاص کے بیان میں یہ مقصد نہایت صفائی اور آزادی سے ظاہر کیا ہے، ان کے خاص الفاظ یہ ہیں ۱۔

قال روي الا خلاص في العمل هو ان لا	رویم کا قول ہے کہ اخلاص کے یہ معنی ہیں کہ کام
يبيد صاحبه عليه عى صا في الدارين	کا معاوضہ دینا یا آخرت میں کہیں نہ چاہا جائے
وهذا الشارة الى ان حفظ النفس في	رویم کا یہ قول اس بات کی طرف اشارہ ہے
اجلا وعاجلا والعابد لا اجل تنعم النفس	کہ حفظ نفس خواہ دنیا میں ہو یا آخرت میں آف ہے
بالشعوات في الجنة معلول بل الحقيقة ان	جو عابد اس غرض سے عبادت کرتا ہے کہ بہشت کے
لا يبراد بالعمل الا وجه الله تعالى فاما من	مرے اٹھائے گا وہ صاحب مرض ہے عبادت کا
يعمل له جاء الجنة وخيرات النار فهو مخلص	مقصد صرف رضا الہی ہونا چاہیے، باقی جو شخص
بالاصناف الى حفظ العاجلة والا فف	جنت کی امید اور دوزخ کے خوف سے عبادت کرتا ہے
في طلب حفظ البطن والفرج	وہ فوری نفس کے خیال سے مخلص کہا جا سکتا ہے

لیکن حقیقت وہ شکم پرست اور زن پرست ہے،

حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کے نزدیک صرف خوف و زرخ، نیکی و بدی کی علت ہے
 اس کو گناہ کے ارتکاب کے بعد ندامت اور خشوع کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی، اس کی حالت
 بعینہ ایسی ہوگی جیسی کسی شخص کا کچھ مال نقصان ہو جائے، لیکن ندامت اور پشیمانی اور
 خشوع سے اس کو کچھ واسطہ نہ ہوگا حالانکہ سوز و گداز جو بارگاہ الہی میں سب سے زیادہ
 مقبول چیز ہے، انھیں چیزوں کا نام ہے،

علم کلام

شہرت عام کے لحاظ سے علم کلام کو امام غزالی کے ساتھ وہی نسبت ہے جو اسطو کو
منطق کے ساتھ ابن خلدون نے علانیہ دعویٰ کیا ہے کہ امام غزالی سے پہلے علم کلام میں فلسفہ
کی آمیزش نہ تھی فلسفیانہ طرز پر سب سے پہلے امام صاحب ہی نے اس فن کو مرتب کیا، لیکن یہ
خیال بالکل غلط ہے، علم کی تاریخ میں ہم نے اس بحث کو نہایت مفصل لکھا ہے، یہاں صرف
اس قدر جان لینا چاہیے کہ علم کلام میں ابتداء ہی سے دو طریقے قائم ہو گئے تھے عقلی یا نقلی،
علم کلام خود اسلامی فرقوں یعنی معتزلہ، قدریہ، حنبلہ، وغیرہ کے مقابلہ میں ایجاد ہوا تھا،
انہوں نے مقدمہ تاریخ میں جس کلام کا ذکر کیا ہے وہ یہی علم کلام ہے عقلی علم کلام فلسفہ اور دوسرے
مذہب کے مقابلے کیلئے ایجاد ہوا تھا جس کا بانی اول ابو الہذیل علالت تھا اور جس کو نظام،
جاحظ، حسن بوختی، ابو مسلم اصفہانی وغیرہ نے ترقی دی تھی،

نقلی علم کلام کی بھی متعدد شاخیں تھیں، ظاہریہ، ماتریدیہ، اشعریہ، امام غزالی اشعریہ طریقہ
کے پیرو تھے، جس کے بانی اول امام ابو الحسن اشعری تھے، یہ سب طریقے اول اول فلسفہ اور
اعتدالات سے کچھ تعلق نہیں رکھتے تھے، اشعریہ میں سب سے پہلے باقلانی نے بعض بعض فلسفیانہ
اصطلاحیں داخل کیں، امام احرارین وغیرہ نے اس پر اضافہ کیا، امام غزالی نے اس قدر
ترقی دی کہ نقلی ہونے کے بجائے عقلی بن گیا، اسی بنا پر ابن خلدون کو دھوکا ہوا کہ امام غزالی
سے نقلی اس لئے کہنے ہیں کہ عقائد اسلامیہ کو دلائل عقلیہ یعنی قرآن و حدیث سے ثابت کیا جاتا تھا،

امام صاحب
اور
علم کلام

ابن خلدون
کی نقلی کا
اظہار

علم کلام کے
دو مختلف طریقے

عقلی
علم کلام

نقلی
علم کلام

علم کلام کے موجدین، بہر حال علم کلام کے متعلق جو کچھ ان کے کارنامے ہیں ہم نہایت تفصیل کیساتھ ان کو بیان کرنا چاہتے ہیں،

علم کلام حقیقت میں دو چیزوں کا نام ہے، اثبات اور ابطال یعنی فلسفہ وغیرہ کا ابطال اور عقائد اسلام کا اثبات، امام صاحب نے دونوں حصوں کو لیا ہے، چنانچہ ہم ہر حصے پر الگ الگ بحث کرتے ہیں،

فلسفہ کا ابطال

امام صاحب نے فلسفہ کے رد کرنے سے پہلے یونانیوں کے اصول کے مطابق فنون فلسفہ پر کتابیں لکھیں جس سے یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ آئندہ ان مسائل پر وہ جو رد و قدح کریں گے آشنائے فن ہو کر کریں گے،

فن منطق
میں امام صاحب
کی تصنیف

فن منطق میں دو کتابیں لکھیں، محکم النظر اور معیار العلم، پہلی کتاب نہایت مفصل ہے اور اس میں منطق کے مسائل پر ساتھ ساتھ نکتہ چینی بھی کرتے جاتے ہیں یہ کتاب آج ناپید ہے، شیخ نے اپنی کتاب الرد علی المنطق میں ایک موقع پر یعنی جہان معرفت اور حد کی تعریف پر اعتراض کیا جاتا ہے اس کی تھوڑی سی عبارت نقل کی ہے، چنانچہ اس کا خلاصہ ہم اس موقع پر لکھتے ہیں،

”معرف اور حد کی جو تعریف متعلقین کی گئی ہے، اگر اس کی شرطیں ملحوظ رکھی جائیں تو بجز شاذ و نادر کے کسی شے کی تعریف اور تحدید نہیں کی جاسکتی، بوجہ ذیل،
(۱) حد نام کی پہلی شرط یہ ہے کہ جس قریبے مرکب ہو لیکن اس پر کیونکر اطمینان ہو سکتا

لے محکم النظر حال میں مصححین چھاپی گئی ہے،

کہ جس چیز کو ہم نے جنس قریب سمجھا وہ درحقیقت قریب ہے، ممکن ہے کہ اس سے قریب تر جنس موجود ہو، اور ہماری نظر سے رہ گئی ہو، مثلاً شراب کی تعریف سیال مسکر کے لفظ سے کی جاتی ہے، اور سیال کو جنس قریب خیال کیا جاتا ہے، حالانکہ سیال سے قریب تر جنس خود شراب (یعنی لوی) موجود ہے،

(۲) جنس کے لیے ذاتی ہونا شرط ہے، حالانکہ ذاتی اور عرضی کی تمیز حد سے زیادہ مشکل ہے،

(۳) معرفت میں شرط ہے کہ تمام ذاتیات آجائیں، حالانکہ تمام ذاتیات کا احاطہ کرنا سخت مشکل ہے،

یہ اعتراضات اگرچہ امام صاحب کے کمال فن اور وقت نظر کے ثبوت میں پیش نہیں کیے جاسکتے، اور تیسرا اعتراض تو خود بلو علی سینا سے ماخوذ ہے، لیکن ان اعتراضات کی واقعیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اسطرح کے زمانے سے آج تک جنس فصل اور معرفت وحدہ کے لئے انسان، حیوان اور ناطق کے سوا کوئی مثال نہیں مل سکی، معرفت وحدہ کے متعلق سیکڑوں اصطلاحیں پیدا ہو گئی ہیں، مثلاً جنس قریب، بعید، عالی، سائل، مقوم، بقسم، ذاتی، عرضی وغیرہ، لیکن یہ تمام دقیقہ سخیان انسان اور حیوان ہی پر صرف کجاتی ہیں، جن لوگوں نے منطق کی تحصیل میں عمریں صرف کر دی ہیں، ان سے انسان کے سوا کسی اور چیز مثلاً پھل پھول، شاخ گھاس وغیرہ کی حقیقت پوچھی جائے تو ساری مونثکافیان دھری رہ جائیں گی، طرہ یہ کہ انسان کی جامع و مانع تعریف بھی نہ ہو سکی، انسان کی حد تمام حیوان ناطق قرار دینی لیکن غور سے دیکھو تو تمام جانور حیوان ناطق ہیں حیوان ہونا تو ظاہر، ناطق اس لیے کہ ہر جانور بعد حیثیت استنباط نتائج کرتا ہے، اور استنباط نتائج ہی کا نام نطق ہے، یہ اور امر ہے

بعض مسائل
منطق پر
امام صاحب
کے اعتراضات

کہ انسان جس قدر مختلف اور دور کے نتائج استنباط کر سکتا ہے جانور نہیں کر سکتا، لیکن یہ
کی بیشی کا فرق ہے اصل نطق میں کلام نہیں اس کے علاوہ فرشتوں کی نسبت کیا کہا جائیگا؟
وہ تو نامی، حساس، متحرک بالارادۃ مطلق سب کچھ ہیں،

ان امور سے ثابت ہوتا ہے کہ معرفت اور تحد کی جو تعریف کی گئی ہے، اس کی رو سے
شاذ و نادر ہی کسی چیز کی تعریف کی جاسکتی ہے،

فلسفہ میں امام صاحب نے ایک نہایت مفصل کتاب مقاصد الفلاسفہ لکھی، یہ نہایت مبسوط کتاب ہے اور
فلسفہ کی تمام اقسام یعنی منطق، طبیعیات، غفریات، الہیات پر مشتمل ہے، اسلامی ممالک میں اس کتاب کا نام و نشان
نہیں ملتا لیکن یورپ کے کئی نون بن اس کے متعدد نسخے موجود ہیں، چنانچہ اس کی تفصیل اور پرکذرا چکی ہے،

جرمن کے پروفیسر (Goshi) (گوشی) نے جرمن زبان میں امام غزالی پر جو کتاب
لکھی اور جو برلن میں ۱۸۵۸ء میں چھاپی گئی، اس میں اس کتاب کے چند صفحے نقل کئے ہیں جو کہ
ہم اس موقع پر اس دعویٰ کے ثبوت میں نقل کر رہے ہیں کہ امام صاحب نے فلسفہ کے جماعت
کو کس قدر صاف اور واضح کر کے دکھایا ہے،

المقدمۃ الاولی فی تقسیم العلوم لا شک فی ان کل علم من صناعات یبحث فیہ عن
احوال ذالک الموضع ولا شیان الموضع الا التی یکن ان یکون منظورا فیہا فی العلوم
تقسم الی نوعی، دہا بافعالنا کسائر الاعمال الانسانیۃ من السياسات والتدبیرات والنبات
والریاضات والمجاهدات وغیرھا والی مالیس وجی دہا بافعالنا کالسماء والارض
والنبات والحیوان والمعادن وذوات الملائکۃ والجن والشیاطین وغیرھا فلا جرم
انہ ینقسم العلم الی قسمین احدهما ما یعرف بہ احوال اعمالنا ویسی علماء علیا وانا
ان ینکشف بہ وجیہ الاعمال التی بها تنظم مصالحنا فی الدنیا ولیمدق لاجلہ رجاؤنا

امام صاحب
کی
تصنیف فلسفہ
میں

في الآخرة والثاني يتعرف فيه عن احوال الموجب ذات كليهما التحصيل في نفس سنا هيئته
 الموجب وكلها على ترتيبه كما تحصيل الصور المرئية في المرأة ويكون حصول ذلك في
 نفس سنا كما لا لنفس سنا فان استعداد النفس لقبولها هي خاصية النفس فيكون في
 الحال فضيلة وفي الآخرة سبباً للسعادة كما سيأتي وكل واحد من العاصمين ينقسم الى
 ثلاثة اقسام واحد العلم بتدبير المشاركة التي للانسان مع الناس كافة فان الانسان
 خلق مضطراً الى مخالطة الخلق ولا ينظم ذلك على وجه يودي الى حصول مصلحة
 الدنيا وصلاح الآخرة الا على وجه مخصوص وهذا العلم صدر العلوم الشرعية وتكملة
 العلوم السياسية المذكورة في تدبير المدن وترتيب اهلها والثاني علم تدبير المنزل
 وبه يمرت وجه المعيشة مع الزوجة والولد الخادوم ومن يشتمل المنزل عليه والثالث
 علم الاخلاق وما ينبغي ان يكون الانسان عليه ليكون جيباً فاضلاً في اخلاقه و
 صفاته ولما كان الانسان لا محالة واحداً واما مخالطة الغير وكانت المخالطة اما خا
 صة مع اهل المنزل واما عامة مع اهل البلد انقسم لعلم بتدبير هذه الاحوال الثلاث
 الى ثلاثة اقسام لا محالة واما العلم النظري فثلاثة اقسام احدها يسمى باللاهيات والفلسفة
 الاولى والثاني يسمى بالرياضيات والتعليم العلم الاوسط والثالث يسمى بالطبيعي والعلم
 الادنى واما انقسم ثلاثة اقسام لان الامور المعقولة لا تخلو اما ان تكون برية
 عن المادة والعقل بالاجسام المتغيرة كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلة
 والمعلول والموافقة والمخالفة والموجب ودوال عدم وانظار فان هذه الامور لا تتحمل
 ثبوت بعضها للامور كذا العقل واما بعضها فلا يجب ان تكون في المواد ودان كان
 قد تعرض لها ذلك كالمادة والعلة فان الجسم ايضا قد يكون له علة ودان

لما یوصف العقل وکن لیس من ضرورتها ان تكون فی المواد واما ان تكون
متعلقة بالمادة وهذا لا یخلو اما ان تكون بحيث یتحتاج الی مادة معينة حتی
لا یمکن ان یحصل فی الوهم فرقا عن مادة معينة کالانسان والنبات والمعاون الشما
ولا الارض وسائر انواع الاجسام واما ان یمکن تحصیلها فی الوهم من غیر
مادة معينة کالمربع والمثلث والمستطیل والمد ورفان هذه الامور
وان كانت لا تقویر فی وجودها الا فی مادة خاصة ان یفرض فی الحدید
والخشب الراب غیره کالانسان فان مفهوه من لا یمکن ان یحصل الا فی مادة
معينة من لحم وعظم وغیرہ فان فرض من خشب لم یکن انسانا والمر
صریح کان من لحم او طین او خشب وهذا لا یمور
یمکن تحصیلها فی الوهم من غیر التقات الی مادة فالعلم
الذی یتولی النظر فیها هو بری عن المادة بالکلیة
هو الالهی واللذی یتولی النظر فی المواد المعینة
هو الطبیعی فهذا هو علمنا انقسام هذا العلم
الی ثلاثة اقسام ونظر الفلسفة هو فی هذه
العلوم الثلاثة،

منطق وفلسفہ اگرچہ امام صاحب کافن نہ تھا، یہاں تک کہ انھوں نے باقاعدہ مکی تحصیل
بھی نہیں کی تھی تاہم یہ فنون بھی ان کے فیض سے محروم نہ رہے،
امام صاحب پہلے فلسفہ پر جس قدر کتب لکھی گئیں ان میں عموماً یہ خصوصیت ملحوظ ہے کہ کسی
کچھ میں نہ آئین، اور یہ اصول مسلمانوں سے بہت پہلے سے چلا آتا ہے، اور سطوح فلسفہ

کی جب تدوین کی تو افلاطون نے سخت ناراض ہو کر کہلا بھیجا کہ تم نے اسرار اور رموز کا حکم توڑ دیا، ارسطو نے جواب میں کہلا بھیجا کہ گو میں نے اسرار بیان کئے لیکن ایسے الفاظ میں بیان کئے کہ عام لوگوں کی دسترس سے باہر ہیں، مسلمانوں میں فلسفہ ارسطو کا سب سے بڑا مفسر ابن سینا ہے، اس کی یہ حالت ہے، کہ معمولی بات کو بھی اس قدر ایچ پیج کیساتھ اور ایسی مہیب اور پُر رعب عبارت میں ادا کرتا ہے کہ وہی معمولی بات عالم ملکوت کے فوق الادراک الہامات معلوم ہوتے ہیں، امام غزالی نے یہی فلسفہ کو باطل توڑ دیا، وہ دقیق سے دقیق اور پیچیدہ سے پیچیدہ مسئلہ کو اس طرح تحلیل کرتے ہیں اور ایسے الفاظ میں ادا کرتے ہیں کہ معمولی سمجھنا اور کی سمجھ میں آجائے یہی طرز ہے جس کو امام فخر الدین رازی نے اور زیادہ ترقی دی، اور فلسفہ کو باریک اطفال بنا دیا، اگرچہ انہوں نے کہ متاخرین پھر دی محاورہ چیتان بولنے لگے، جس سے یونانی فلسفہ کے بتزل مسائل بھی رموز و دقائق بن گئے،

غرض مقاصد الفلاسفہ کھل کر جب امام صاحب ثابت کر چکے کہ فلسفہ کا کوئی راز ان مخفی نہ رہا تو انہوں نے اصل مقصود یعنی فلسفہ کے رد پر توجہ کی، اس بحث پر انہوں نے ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام تہافت الفلاسفہ ہے، اس کے دیباچہ میں جو تھکید لکھی ہے وہ ہمارے زمانہ کے حالات سے بہت ملتی جلتی ہے، اس لئے ہم اس کو مختصر آ اس موقع پر نقل کرتے ہیں،

”ہمارے زمانہ میں ایسے لوگ پیدا ہو گئے ہیں، جن کو یہ زعم ہے کہ ان کا دل دماغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے، یہ لوگ مذہبی احکام اور قیود کو حشرات کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، انکا خیال ہے کہ حکماء قدیم مثلاً افلاطون، ارسطو وغیرہ مذہب کو لغو سمجھتے تھے اور چونکہ یہ چکلے، تمام علوم و فنون کے بانی اور موجد تھے اور عقل و ذہن میں انکا کوئی ہمسر نہیں ہوا،

امام صاحب کی
طرز تحریر سے فلسفہ
کو کیا فائدہ پہنچا

فلسفہ کا رد
تہافت الفلاسفہ

اس لئے انکارِ مذہب اس بات کی دلیل تین ہے کہ مذہب حقیقت میں لغو اور باطل ہے اور اس کے اصول و قواعد منسوخی اور مصنوعی ہیں، جو صرف ظاہر میں خوش نما اور دلنریب ہیں اس بنا پر میں نے ارادہ کیا کہ ان حکماء نے الہیات پر جو کچھ لکھا ہے ان کی غلطیاں دکھاؤں اور ثابت کروں، کہ ان کے مسائل اور اصول باز پچھ اطفال ہیں، فلسفہ کے مسائل تین قسم کے ہیں،

(۱) وہ مسائل جو صرف الفاظ و اصطلاحات کے لحاظ سے مسائلِ اسلام سے مختلف ہیں مثلاً وہ خدا کو جو ہر سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن جو ہر سے ان کی مراد متخیر نہیں، بلکہ وہ شے مراد جو بالذات قائم ہو، اور مخلج غیر نہ ہو، اس بنا پر خدا کو جو ہر کہنا حقیقتہً درست ہے، اگر شریعت میں یہ الفاظ استعمال نہیں کئے گئے ہیں،

(۲) وہ مسائل جو اصولِ اسلام کے مخالف نہیں، مثلاً یہ مسئلہ کہ چاند میں اس وجہ سے گہن لگتا ہے کہ اس کے اور آفتاب کے بیچ میں زمین حائل ہو جاتی ہے، اس قسم کے مسائل کا رد کرنا ہمارا فرض نہیں، جو لوگ ان مسائل کے انکار و ابطال کو جزاء اسلام سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں اسلام پر ظلم کرتے ہیں، کیونکہ ان مسائل کے اثبات پر ہندی دلائل قائم ہیں جنکی واقفیت کے بعد ان کی صحت میں کسی قسم کا شک نہیں رہ سکتا، اب اگر کوئی شخص یہ ثابت کرے کہ یہ مسائل اسلام کے برخلاف ہیں، تو واقفِ فن کو خود اسلام کے متعلق شبہ پیدا ہوگا،

(۳) تیسری قسم کے وہ مسائل ہیں جو اسلام کے عقائد مقررہ کے مخالف ہیں، مثلاً عالم کا قدم حشرِ اجساد کا انکار وغیرہ وغیرہ، یہی مسائل ہیں جن سے ہم کو غرض ہے اور جسکا باطل کرنا ہماری کتاب کا موضوع ہے۔

اس تہید کے بعد امام صاحب نے فلسفہ کے مسئلوں کو لیا ہے اور ان کا ابطال کیا ہے، لیکن افسوس ہے کہ امام صاحب کی یہ محنت چند ان سودمند نہیں ہوئی کیونکہ جن مسائل کو خلافت اسلام سمجھا ہے، ان میں سے، ان کی نسبت جو انھوں نے خود خانہ کتاب میں تصریح کی ہے کہ ان کی بنا پر کسی کی تکفیر نہیں کیجا سکتی، تین مسئلے جن کو قطعی کفر کا سبب قرار دیا ہے وہ بھی مختلف فیہ ہیں،

غرض علم کلام کے سلسلہ میں تو یہ کتاب چند ان وقت نہیں رکھتی لیکن ایک دوسری حیثیت سے امام غزالی کا یہ سب سے بڑا کارنامہ ہے،

مسلمانوں نے جب فلسفہ یونانی کا ترجمہ کیا تو اس کے اس قدر گردیدہ ہوئے کہ گویا اس کا ہر مسئلہ الہام الہی تھا، چنانچہ افلاطون اور ارسطو کا دل دو ماغ مسلمانوں میں لچ مافوق الفطرۃ خیال کیا جاتا ہے، ترجمہ کے بعد علمائے اسلام نے بطور خود جب فلسفہ میں تصنیفات کیں، تو مسائل فلسفہ کو مسلمات اولیہ کی طرح تسلیم کرتے آئے، یعقوب کندی فارابی، شیخ بوعلی سینا جو درحقیقت خود ارسطو اور افلاطون کے ہمپا رہے تھے، ان میں سے کسی نے ان مسائل پر چون و چرا نہیں کی صرف ایک مشکلیں کا گردہ تھا، جس نے مذہبی خیال کی وجہ سے مخالفت کی، لیکن ان لوگوں کو صرف ان مسائل سے غرض تھی، جو اصول اسلام کے برخلاف تھے، یہ طرز بالکل نہ تھا کہ عام طور پر یونانی فلسفہ کے مسائل بیان کئے جائیں، اور ساتھ ساتھ ان پر تنقید اور رد ہو جاتا جائے، امام غزالی کی تہافتہ الفلاسفہ کو خود اس طرز پر نہیں لکھی گئی تھی لیکن اس نے اس طرز کی بنیاد قائم کر دی، اس نے فلسفہ یونانی کی عظمت و دلون سے کم کر دی اور لوگ اس کے عیب و ہنر کی جانچ کی طرف متوجہ ہو گئے، شیخ الاشراق نے حکمت الاشراق لکھی تو یونانی مسائل کے ساتھ جہان جہان ان میں غلطیاں

محققین ان سے بھی تعرض کرتے گئے، ابو البرکات بغدادی نے کتاب المعبر اسی انداز پر لکھی اور امام رازی نے تو فلسفہ یونانی کو بالکل ہی آماج گاہ بنالیا اور اس کے صحیح مسائل کی بھی دھجیان اڑا دیں،

بہر حال اس کتاب میں امام صاحب نے جن مسائل پر بحث کی ہے ان کی یہ تفصیل ہے،

امام صاحب
جن مسائل
فلسفہ کو
باطل کیا

- (۱) فلسفیوں کے اس دعوے کا ابطال کہ عالم ازلی ہے،
- (۲) اس دعوے کا ابطال کہ عالم ابدی ہے،
- (۳) فلاسفہ کا یہ قول کہ خدا عالم کا صانع ہے دھوکا ہے ورنہ ان کے اصول کے مطابق خدا صانع عالم نہیں ہو سکتا،
- (۴) فلاسفہ خدا کا وجود نہیں ثابت کر سکتے،
- (۵) فلاسفہ خدا کی توحید نہیں ثابت کر سکتے،
- (۶) فلاسفہ جو صفات الہی کے منکر ہیں، یہ ان کی غلطی ہے،
- (۷) فلاسفہ کا یہ قول غلط ہے کہ خدا کی جنس اور فصل نہیں،
- (۸) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا مابہتہ ہے،
- (۹) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ خدا کے جسم نہیں،
- (۱۰) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے،
- (۱۱) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جان سکتا ہے،
- (۱۲) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے،
- (۱۳) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا،

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان چوآن متحرک بالارادہ ہے،

(۱۵) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی ہے وہ باطل ہے،

(۱۶) فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں،

(۱۷) خرقِ عادات کا انکار باطل ہے،

(۱۸) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض،

(۱۹) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکے کہ روح ابدی ہے،

(۲۰) فلاسفہ جو قیامت اور حشرِ اجسا کو منکر ہیں یہ ان کی غلطی ہے،

امام صاحب نے ان مسائل پر جو کچھ لکھا ہے ان پر اگر ریلو کیا جائے تو ہماری کئی صد ریا شمس باز غمہ بخائیگی، اس لئے ہم اس سے درگزر کرتے ہیں، تاہم نمونہ کے طور پر ہم ایک مسئلہ کو لیتے ہیں جس کے ضمن میں ہم امور ذیل دکھلانا چاہتے ہیں،

(۱) یونانی کس طریقہ سے حقائقِ اشیاء پر استدلال کیا کرتے تھے،

(۲) چونکہ یونانیوں کے استدلال کا طریقہ محض خیالی تھا، اس لیے علماء اسلام

محض احتمالات عقلی سے اس کو باطل کر دیتے تھے اور کامیاب ہوتے تھے،

(۳) فلسفہ قدیم جو ہمارے علماء کا سرمایہ افتخار ہے، اس کی عظمت و شان اسی وقت تک

ہے کہ انہیں مضبوط الفاظ اور اسی مخصوص پیرائے میں اس کو ادا کیا جائے، ورنہ اگر ان مسائل

کو تحلیل کر کے عام فہم طریقہ میں بیان کیا جائے تو بچوں کا کھیل رہ جاتا ہے،

یونانی علماء کے قدم کے قائل تھے، امام صاحب نے اس مسئلہ کے متعلق پہلے فلاسفہ کا استدلال

ایک خاص
مسلکہ کو
ذکر

نقل کیا پھر اس پر رد و قدرح کی،

استدلال کے سمجھنے کے لئے پہلے چند اصطلاحیں سمجھ لینی چاہئیں، اور چند مقامات کو

کو ذہن نشین کر لینا چاہیے،

(۱) جو چیز ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگی اس کو واجب کہتے ہیں،

(۲) جو چیز کبھی موجود تھی نہ آئندہ موجود ہو سکتی ہے وہ ممکن ہے،

(۳) جو چیز ہمیشہ سے ہے لیکن وجود میں آئی اور فنا ہو جائیگی وہ ممکن ہے،

(۴) جو چیز ممکن ہے وہ موجود ہونے سے پہلے بھی ممکن تھی کیونکہ اگر ممکن نہ تھی تو وہ

ہوتی یا ممکن، لیکن اگر واجب ہوتی تو ہمیشہ سے موجود ہوتی، اور اگر ممکن ہوتی تو کبھی

وجود میں نہ آتی،

(۵) صفت کے لئے موصوف کا وجود ضروری ہے، مثلاً اگر سیاہی کا وجود ہے تو ضرور

ہے کہ وہ سیاہی کسی خاص شے میں پائی جائے،

ان مقدمات کے بعد عالم کے قدیم ہونے پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم

وجود میں آنے سے پہلے ممکن تھا، (برہائے مقدمہ ۴)

اور چونکہ ممکن ہونا ایک صفت ہے اور صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضرور ہے اس لئے

ضرور ہے کہ کوئی چیز موجود تھی جس کے ساتھ اسکان کا یہ وصف قائم تھا، اس سے ثابت

ہوا کہ جب عالم موجود نہ تھا اس وقت بھی کوئی شے تھی جس سے یہ عالم وجود میں آیا اس

استدلال کو مثال میں یوں سمجھو کہ ایک صراحی جو اس وقت موجود ہے جب

نہیں موجود تھی تب بھی کوئی شے (مٹی) موجود تھی جو ایک خاص صورت پکڑ

کر اب صراحی بن گئی،

یہ استدلال اگر تجربہ، وجدان اور استقراء پر محول کیا جاتا تو یقین پیدا کرنے کے لئے

کافی تھا، لیکن یونانیوں نے صرف الفاظ اور اصطلاحات و مفردات پر مدار رکھا، اس لئے

ان کی کوشش بیکار گئی، چنانچہ امام غزالی نے اس استدلال کو اس طرح رد کیا،
 یہ مسلم نہیں کہ ہر قسم کی صفات کے لئے موصوف کا وجود خارجی ضرور ہے، امتناع
 بھی تو ایک صفت ہے، اس کا موصوف کہاں ہے جب ہم کہتے ہیں کہ شریک باری متنع
 ہے تو ظاہر ہے کہ امتناع کی صفت کا موصوف شریک باری ہے، لیکن کیا شریک باری
 خارج میں موجود ہے!

اس کے علاوہ اعراض مثلاً سیاہی سپیدی وغیرہ جب موجود نہ تھے تو ان کا
 وجود ممکن تھا اس امکان کا موصوف کیا چیز تھی؟ اور وہ کہاں موجود تھی؟ اگر یہ کہا جائے
 کہ اعراض کے امکان کے یہی ہیں کہ جو اب موجود تھے، اور وہ اعراض کیساتھ متصف ہو
 تھے تو یہ حقیقت اعراض کا امکان نہیں، بلکہ اجسام کے انصاف کا امکان ہے،
 حاصل یہ کہ امکان، امتناع وغیرہ عقلی اعتبارات ہیں، ان کے لئے وجود خارجی
 کی ضرورت نہیں،

امام صاحب نے اس تقریر کے بعد فلاسفہ کی طرف سے ان اعتراضات کا
 جواب دیا ہے، اور پھر ان کا رد کیا ہے، لیکن ہم اس کو اختصار کے لحاظ سے قلم انداز
 کرتے ہیں،

دیکھو ایک معمولی مسئلہ، الفاظ کے چکر میں آکر اس قدر پیچیدہ ہو گیا، طرز استدلال
 نے اصل مسئلہ کے سوا اور بہت سے مسئلے پیدا کر دیے، امکان کی حقیقت، صفت کی حقیقت،
 صفت کے لئے موصوف کے وجود کی حقیقت، یہ مراحل طے ہوں تب دعویٰ ثابت ہو،
 اس مسئلے پر سادہ اور صاف طریقے میں اس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے،
 دنیا میں جو چیز موجود ہے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ عدم محض وجود میں نہیں آئی اور نہ وہ

معدوم محض ہو سکتی، مثلاً تخت پہلے ایک سادہ لکڑی تھی، لکڑی درخت تھا، درخت تخم تھا، تخم کچھ اور تھا، غرض کہیں جا کر یہ سلسلہ اس طرح ختم نہیں ہوتا کہ عدم محض رہ جائے، اسی طرح اگر تمام زمانہ مل کر چاہے کہ ایک ذرے کو بالکل فنا کر دے تو نہیں کیونکہ کسی چیز کو جلا دور رکھ ہو جائے گی، رکھ کو ہوا میں اڑا دے اس کے اجزا پریشان ہو جائیں گے، لیکن بالکل معدوم نہ ہوں گے،

جو لوگ منطقی کج بحثیوں اور اصطلاحات فلسفی کے نوگرہیں ان کو یہ استدلال عیاں اور سوتیانہ معلوم ہو گا وہ یہ بھی کہیں گے کہ استقرا کوئی قطعی دلیل نہیں، لیکن انصاف سے دونوں طرز استدلال کا مقابلہ کرو،

پہلا استدلال محض اصطلاحات پر مبنی ہے جس سے دل میں یقین کی کوئی کیفیت نہیں پیدا ہوتی، اس کے علاوہ دلیل کے مقدمات سب بحث طلب ہیں جو شخص ایک چیز کو بالکل معدوم فرض کرتا ہے وہ یہ کیوں تسلیم کرے گا کہ اس حالت میں یہ ممکن امکان، وجوب، انتزاع، یہ سب اوصاف اسی چیز کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں جس کا کسی نہ کسی قسم کا وجود ہو، متنع کا وجود کو خارجی نہیں ہوتا، لیکن ذاتی ہوتا ہے، اور اسی بنا پر وہ قضیہ کا موضوع ہو سکتا ہے، لیکن جو چیز نہ خارج میں ہے نہ ذہن میں ہے بلکہ معدوم مطلق ہے اس پر کیا حکم لگایا جاسکتا ہے،

یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عدم کی حالت میں امکان کی صفت کے ساتھ موضوع ہے، لیکن یہ کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ ہر صفت کا موضوع خارج میں موجود ہوتا ہے، کلی ہونا ایک وصف ہے اس کا موضوع خارج میں کیونکر پایا جاسکتا ہے خارج میں جو چیز موجود ہوگی وہ جزئی ہو کر ہوگی، کلی نہیں ہو سکتی، غرض ان مقدمات کو جس قدر ادھر ادھر

اس کے ریشہ پھیلے جائیں گے، اور آخرین کچھ ہاتھ نہ آئیگا۔

خلافت اس کے دوسرا طرز استدلال و اقامت پر مبنی ہے، دنیا میں ہزاروں لاکھوں چیزیں موجود ہیں، رب موجودہ صورت سے پہلے کسی صورت میں موجود یقیناً آج کوئی تجربہ اس کے خلاف نہیں بتایا جاسکتا، ان واقعات سے کیا یہ یقین نہیں پیدا ہوتا کہ کوئی شے کبھی معدوم محض نہیں تھی،

باقی یہ احتمالات کہ ممکن ہے کہ اس کے خلاف تجربہ ہوا ہو اور ہم کو معلوم نہ ہو، لیکن اس کے سب سے پہلے جو شے پیدا ہوئی وہ عدم محض سے پیدا ہوئی ہو، طالب علمانہ کچھ بحثیں ہیں جس سے یقین میں فرق نہیں آتا، سیکڑوں کلیات جو یقینی قرار دیئے جاتے ہیں ان میں اس زیادہ احتمالات پیدا کئے جاسکتے ہیں، لیکن کیا اس سے ان کا یقینی ہونا باطل ہو جاتا ہے؟ بہر حال امام صاحب نے ترکی بہ ترکی جواب دیا، یونانی جس طریقے سے استدلال کرتے تھے، امام صاحب نے بھی اسی قسم کے مقدمات سے ان کے استدلال کو رد کیا،

علامہ ابن رشد نے جو اسطو کا حلقہ بگوش ہے، امام صاحب کی اس کتاب کا رد لکھا، لیکن امام صاحب کی فضیلت کے لیے اسی قدر کافی ہے کہ باوجود اس کے کہ انھوں نے بطور خود نہایت قلیل زمانہ میں فلسفہ کی تحصیل کی تھی تاہم وہ فلسفہ پر اس طرح حملہ آور ہو سکے کہ ابن رشد جیسے فلاسفہ کو ان کے حلقے کے روکنے کے لئے اس قدر اہتمام کرنا پڑا۔

اثبات عقائد

امام صاحب کا اہلی کارنامہ سین سے شروع ہوتا ہے اور یہی چیز ہے جس نے امام صاحب کے نام کو شہرت عام دی ہے،

اثبات عقائد سے مراد ہے کہ امام صاحب اسلام کے عقائد کو دلائل عقلیہ سے کیونکر ثابت کیا، لیکن اس کی تفصیل سے پہلے بحث طے کرنی چاہیے، کہ امام صاحب کے نزدیک اسلامی عقائد کیا تھے؟ اسلام کا اصل اصول تو صرف دو کلمے ہیں لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ، لیکن ان کی تفصیل میں اختلافات پیدا ہو کر جب تک فرقے پیدا ہو گئے اور ہر فرقے نے اپنے قراردادہ مسائل کو کفر و اسلام کا معیار قرار دیا، امام صاحب بھی ایک خاص فرقہ یعنی شیعہ سے منسوب تھے، اور اس بنا پر ان کے عقائد کے بیان میں اشعریوں کے عقائد کی فہرست لکھ دینی کافی غلطی ہوگی اس وجہ سے کہ اجماع العلماء میں جہاں اسلام کے عقائد بیان کئے ہیں بے کم و کاست اشاعرہ کے عقائد لکھ دیئے ہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات اس باب میں مختلف ہیں اور اس اختلاف نے لوگوں کو ان کے عقائد کے متعلق حیرت زدہ کر دیا ہے علامہ ابن رستہ

فصل المقال میں ان کی نسبت لکھتے ہیں،

انہ لم یلتزم مذہباً من المذہبات
غزالی نے اپنی کتابوں میں کسی مذہب خاص
کاتبہ بل ومع الاشارة اشعری ومع الفی
کا التزام نہیں کیا بلکہ وہ اشعریوں کے ساتھ
صوفی ومع الفلاسفة فیلسوف،
اشعری اور صوفیوں کے ساتھ صوفی اور فلاسفہ کیساتھ
فیلسوف ہیں،

عقائد کے متعلق
امام صاحب
کی
تصنیفات
کا
باجم اختلاف

امام صاحب کے مخالفوں کا جو ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا جس کی تفصیل اس کتاب کے خاتمہ میں آئیگی وہ بھی اسی وجہ سے پیدا ہوا تھا کہ امام صاحب کی تصنیفات میں ان کو فجا
اشاعرہ وغیرہ کے خلاف عقائد ملتے تھے،

چونکہ امام صاحب کے مذہبی خیالات کے متعلق یہ ایک اہم بحث ہے، اور چونکہ
عقائد میں مسلمانوں کا گروہ کثیر امام صاحب ہی کا پیرو ہے، اس لئے ہم اس بحث

تفصیل سے لکھتے ہیں خصوصاً اس وجہ سے کہ آج تک کئی اس جہان کو صل نہیں کیا
اس اشکال کا اجمالی جواب تو یہ ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات کا یا ہی مختلف
ان کے تین طبع یا صلح کل کے اصول پر بنی نہیں ہے بلکہ امام صاحب نے قصداً ایسا
کیا، اور خود اس کی تصریح کر دی جو اہل قرآن میں لکھتے ہیں،

اختلاف
کی
وجہ

والرببة الاولى من المرتبتين وهي
مصرقة ادلة ظاهري هذا العقيدة
فقد ادعاناها الر مسألة القدسية في
قدس عشرين ورافاً هي احد فصول كتاب
قواعد العقائد من كتب الاحياء
واما ادلتها مع زيادة تحقيق ومع زيا
تانيق في ايراد الاسئلة والاشكالات
فقد ادعناها كتاب الاقتصاد في
الاقتصاد مقدار مائة ورقة و
هو كتاب مفرد بنفسه يحوي كتاب
علم المتكلمين فان اردت ان تستنتق
شيئاً من سرائر المعرفة صادفت منه
مقدار السيرة المبتغى في كتاب الصبر
والشكر وكتاب المحبة وبيان التوحيد

دو لون در جہون میں سے پہلا درجہ یعنی اس
عقیدے کے ظاہری مضمون پر استدلال کرنا تو
تو اس کو ہم رسالہ قدسیہ میں درج کر چکے یہ رسالہ
۲۰ صفحوں میں ہے اور اجماع العلوم مفصل قواعد العقائد
کا ایک حصہ ہے باقی ان عقائد کے دلائل زیادہ
تحقیق کے ساتھ اور سوال و جواب کی رنگ آمیزی
کیساتھ تو کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں موجود
ہیں جو سموتی میں ہے یہ مستقل ایک کتاب ہے اور
اس میں مشکلیں کا تمام علم درج ہے لیکن اگر تم
چاہتے ہو کہ معرفت کی کسی قدر خوشبودار غنیمت
آجائے، تو اجماع العلوم کی کتاب الصبر والشکر
و کتاب المحبة و بیان التوحيد من کتاب التوکل
میں کچھ کچھ اس کا ثمرہ ملیگا، اور کسی قدر مفصلاً
میں جس سے یہ معلوم ہو گا کہ معرفت کا دروازہ

یہ کتاب بیٹی میں چھپ گئی ہے، لیکن اخیر سے ناقص ہے میرے پاس پورا قلمی نسخہ موجود ہے،

من اول کتاب الموقل وجملة ذلك في كتب الاحياء والنبات
منه عند اصحابنا في كيفية شرح باب المعرفة من كتاب
مفصلة لا تعني ان اردنا صريح المعرفة بمفصلة
هذه العقيدة من غير بحجة ولا ملزمة فلا تصادق
في

کس طرح کھنڈایا جاتا ہے اور اگر چاہتے ہو کہ صفا
صاف ہے لاگ ان عقائد کی حقیقت معلوم ہو تو
اس کو صرف ہماری کتاب المضمون بہ علی
غیر اہلہ میں پاسکتے ہو۔

اسی کتاب میں ایک اور موقع پر لکھتے ہیں :-

والله في وهى الحاجة الكافرة عباد لهم ومنه نشعب
علم الكلام المقصود ولرد الضلالات والبدع
وامثلة الشبهات ويتكفل به المكلمون و
هذه العلم قد شرعنا على طبعين سمي
الطبعة القريبة منها الرسالة القدسية و
التي في هذا الاقتصاد في الاعتقاد ومقتضى
هذا العلم حراسة عقيدة العوام عن تشویش
المبتدعة ولا يكون هذا العلم ملياً بكتف
الحقائق ويجنبه يتعلق كتابا الذي مقتضاه في هذا
الغلامسة والذي اوردناه في الرد على الباطنية
في كتاب الملقب بالمستظهرى وفي
كتاب حجة الحق وقاصم الباطنية وكتاب
مفصل الخلاف في اصول الدين،

دوسری چیز کافرون سے مناظرہ اور مجادلہ
کرنا ہے، اور اسی سے علم کلام پیدا ہوتا ہے جبکہ
مقصود مگر ایہوں کا اور بدعتوں کا رد کرنا اور
اعترافات کا رفع کرنا ہے، اس علم کے ذمہ دار
محققین ہیں، ہم نے دو طرز پر اس کی شرح کی ہے
ایک معمولی طرز پر اس کا نام رسالہ قدسیہ ہے
اور ایک اس سے اعلیٰ تر اس علم کا مقصود یہ ہے
کہ بدعتیوں کے شور و شغب سے عوام کے عقیدہ کی
حفاظت کی جائے لیکن اس علم میں حقائق ہیں
بیان کئے جاتے اسی قسم کی ہماری وہ کتاب ہے
جس میں فلاسفہ کی غلطیوں کا بیان ہے، یعنی
تفاوت الفلاسفہ اور وہ جو باطنیہ کے رد میں ہے
یعنی مستظهری وحجۃ الحق وقاصم الباطنیہ و
مفصل الخلاف،

ان جباروں میں امام صاحب نے خود تصریح کر دی ہے کہ عقائد میں ان کی تصنیفات مختلف مراتب کی ہیں، بعض عوام کے مذاق کے موافق ہیں بعض اس سے کسی قدر بلند تر ہیں بعض میں کچھ حقائق و اسرار کا پردہ کھولا ہے بعض ایسے ہیں جن پر وہ تمام حقائق ظاہر کر دیئے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں ابتدا ہی سے دو مختلف رائیں قائم ہو گئی تھیں، ایک گروہ کی رائے تھی، اگر شریعت میں کچھ اسرار نہیں ہیں جو عقائد شریعت میں مذکور ہیں، ایک عامی جس طور پر ان کو سمجھتا ہے خواص کو بھی اسی طور سے سمجھنا چاہئے، اور اس عقیدے کے ثابت کرنے کے لیے جو دلائل ایک عامی کے لئے قائم کئے جاتے ہیں خواص کے لئے بھی وہی دلائل استعمال کرنے چاہئیں، دوسرا گروہ اس کے خلاف تھا، علامہ ابن رشد فصل المقال میں لکھتے ہیں :-

کثیر من الصدق الاول قد نقل عنهم انهم
كانوا ايرودن ان للشع ظاهرا وباطنا
انه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من
اهل العلم ولا يتقدم على فهمه
قرن اول کے اکثر بزرگوں سے منقول ہے
کہ شریعت کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن،
اور جو شخص باطن کے سمجھنے کی یقین نہیں رکھتا
اس کو باطن کا علم سکھانا ضرور نہیں،

صحیح بخاری میں حضرت علی کا قول منقول ہے کہ :-

حد ثنا اناس يصابون فون ودعوا
لما ينكرون اتريدون ان يكن ب
الله وسنسلو له
جو بات لوگوں کی عقل میں آئے وہ ان سے بیان
کر دے اور جو نہ آئے وہ چھوڑ دو کیسا تم پر چاہتے ہو کہ
لوگ خدا اور رسول خدا کو جھوٹا بنائیں،

امام غزالی اسی دوسرے گروہ کے ہم خیال تھے، چنانچہ اپنی تصنیفات میں کثرت سے

اس کی تصریح کی ہیں احیاء العلوم کے دیباچہ میں اس پر نہایت مفصل بحث کی ہے جس کا
ابتدائی فقرے یہ ہیں،

فانکم انقسام هذه العلوم الى حقیة و جليلة
لا ینکرها ذو بصیرة وانما ینکرها العاصم
لذین تلفقوا فی اوائل الصبی شیئا و
محمد علیہ السلام ینکم لعمد ترقی الی شاد العلماء الخ

جو اہم القرآن میں ذات باری اور واقعات قیامت کے متعلق جو عقائد ہیں ان کو
لکھ کر لکھتے ہیں کہ ان عقائد کے دو درجے ہیں،

احدیها معرفة ادلة هذه العقيدة
الظاهرة من غیر غی ص علی اسرارها والثانیة
معرفة اسرارها ولباب معانیها وحقیقة
ظواهرها والرتبائک جمیعاً لیساً واجتنب
علی جمیع العوام،

حاصل کرنا سب پر فرض نہیں ہے،

انجام العوام کے خاتمہ میں لکھتے ہیں:-

فلیضع کل شیء موضعہ کما امر الله تعالیٰ
به نبيه حیث قال ادع الی سبیل
سربك بالحكمة والموعظة الحسنة
وجادلهم بالتی هی احسن والمدعو

چاہئے کہ ہر چیز اپنی جگہ پر رکھی جائے جیسا کہ خدا
تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو حکم دیا اور قرآن میں فرمایا کہ
”تم لوگوں کو خدا کے راستہ کی طرف بلاؤ و تمکنت کے
ذریعہ نصیحت سے اور ان سے نباد کہ کرو بطر پند

حکمت کے جو لوگ مخاطب ہیں وہ اور ہیں نصیحت کے
مخاطب اور مجادلہ کے مخاطب اور جیسا کہ ہم نے
اپنی کتاب قسطاس میں اس کی تفصیل بیان
کی ہے،

قسطاس مستقیم جس کا امام صاحب نے اس موقع پر حوالہ دیا ہے، اس کی عبارت یہ
ہذا نے کہا ہے کہ لوگوں کو خدا کے دستہ کی طرف
بلاؤ حکمت کے ذریعہ سے اور نصیحت کے ذریعہ سے اور اسے
بحث کر بطرز قول "جاننا چاہو کہ حکمت کے ذریعہ سے جو لوگ بنا
جاتے ہیں وہ اور ہیں نصیحت کے ذریعہ سے اور بحث کے ذریعہ سے اور اور اگر
حکمت ان لوگوں کے لئے استعمال کی جائے جو نصیحت کے
مخاطب ہیں تو ان کو نقصان ہوگا جس طرح خیر خواہ
بچہ کو پرند کا گوشت کھانا نقصان کرتا ہے، اور مجادلہ
ان لوگوں کے ساتھ استعمال کیا جائے جو حکمت کے
اہل ہیں تو ان کو نفرت ہوگی جس طرح قوی
آدمی کو آدمی کا دودھ پلایا جائے اور مجادلہ
اگر بطرز پسندیدہ نہ کیا جائے تو اس کی یہ مثال
ہوگی کہ ایک بدوی کو گھوٹوں کا آٹا کھلایا جائے
حالانکہ اس کو صرف کھجور کھانے کی عادت ہے
اور یہ بار یک باتیں ہیں جو صرف اس نور

بالحكمة الى الحق قوي وبالملو عظة
الحسنة قوم آخر وبالمجادلة الحسنة
قوي ما خرون ما فضلنا اقتسامهم
في كتابنا القسطاس المستقيم،

قسطاس مستقیم جس کا امام صاحب نے اس موقع پر حوالہ دیا ہے، اس کی عبارت یہ
قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والملو عظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
احسن واعلم ان المدعى الى الله بالحكمة
قوم وبالمو عظة قوم وبالمجادلة قوم وان
الحكمة ان دعى بها اهل المو عظة اضربهم
كما اضرب الطغفل الرضيع المتعذية يلحم
الطير وان المجادل ان استعملت مع اهل
الحكمة اشما سزاو اعما كما يشتمن طبع
الرجل القوي من الاقتصا يلين الا دوى ان من
استعمل المجادل مع اهل الجدل بطريق الايحين
كما يعلم من القرآن كان كمن غدى الريد
بجنيز البر ولم يالف الا التمر وهذ ذقا
لا يدرك الا بنو من التعليم المقبس
من عالم النبوة،

سے حاصل ہوتی ہیں جو مقام نبوت سے حاصل

کیا گیا ہے،

جو اہل القرآن میں قیامت کے حالات میں لکھتے ہیں :-

ویشمل ایضاً علی ذکر مقدمات احوال	اور اس میں فرشتے (یعنی کافر و مسلمان) کے حالات
الفریقین عنہما یعرب بالحشر والنشر والحساب	مذکورین، جس کی تعبیر حشر و نشر و حساب و میزان
والمیزان والصلط والعاظواہر جلیۃ تجر	وہر اطرے کیجائی ہے، اور ان چیزوں کے ایک
جھری الصنائع لعلوم الخلق ولعاسرار	ظاہری معنی میں جو عوام خلق کے لیے غذا کا کام
عامۃ تجر جھری الحیۃ لخصوص	دیتے ہیں، اور ایک باطنی جو ذوق میں اور خواص
الخلق،	کے لیے بجائے زندگی کے ہیں،

ان اصولوں کے معلوم ہونے کے بعد یہ عقدہ خود بخود حل ہو جاتا ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات میں اختلاف کی کیا وجہ ہے، امام صاحب کے نزدیک چونکہ تعلیم و ہدایت کا طریقہ سب کے لیے یکساں نہیں ہو سکتا تھا، اس لیے ضرور تھا کہ ان کی تصنیفات مختلف المذاق اور مختلف الاصول ہوتیں، اب ہم ذیل میں ایک نقشہ درج کرتے ہیں جس سے معلوم ہو گا کہ امام صاحب کی کون سی کتابیں کس قسم کی ہیں، اور ہم کو ان کے خاص عقائد اور اصول سے واقف ہونے کے لیے کن کتابوں پر اعتماد کرنا چاہیے، جو اہل القرآن کی عبارت ہو، آغاز بحث میں ہم نے نقل کی اس میں امام صاحب نے خود اس کی تفسیر کر دی ہے، یہ نقشہ اسی کے موافق مرتب کیا گیا ہے۔

۲۰ ورق میں ہے اور احیاء العلوم میں شامل ہے اس میں ظاہری عقائد کے دلائل ہیں،

رسالہ قدسیہ

ستوارق میں ہے یہ بھی متکلمین کے معمولی انداز میں ہو لیکن دلائل

اقتصاد فی الاعتقاد،

<p>تہافت الفلاسفہ مستظہری، حجۃ الحق مفصل الخلاف قاصم الباطنیہ</p>	<p>میں زیادہ تحقیق و تدقیق کی ہے، اس میں بھی مشکلیں کا انداز ہے، فرقہ باطنیہ کے رد میں ہے، یہ بھی باطنیہ کے رد میں ہے، اور بغداد میں لکھی گئی جیسا کہ امام صاحب نے منتقدین تصریح کی ہے، یہ بھی باطنیہ کے رد میں ہے، ایضاً</p>
<p>مضنون بہ علی غیر اہلہ، مضنون بہ علی اہلہ،</p>	<p>یہ تمام تصنیفات مروجہ علم کلام کے انداز میں لکھی گئی ہیں اور حقائق و اسرار سے خالی ہیں،</p>
<p>مضنون بہ علی غیر اہلہ، مضنون بہ علی اہلہ،</p>	<p>اس کتاب میں اہلی حقائق درج ہیں، مضنون بہ علی غیر اہلہ کے خاتمہ میں امام صاحب نے تصریح کی ہے کہ مضنون بہ علی اہلہ میں وہ حقائق لکھوں گا جو مضنون بہ علی غیر اہلہ میں بھی نہیں لکھے تھے،</p>
<p>مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ امام صاحب کی اور بھی تصنیفات ہیں جو انہیں مباشرت پر ہیں، مثلاً منتقد من الضلال، التفریق بین الاسلام والزندقہ مشکوٰۃ الانوار، ان کتابوں کے متعلق امام صاحب کی کوئی خاص تصریح موجود نہیں لیکن ان کے مضامین سے خود پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس قسم میں داخل کیجا سکتی ہیں، اس تفصیل کے بعد اب موقع ہے کہ ہم امام صاحب کے خاص علم کلام سے بحث کریں لیکن اس کے لیے ضرور ہے کہ پہلے مختصر طور پر بتایا جائے کہ امام صاحب کے زمانہ میں جو علم کلام</p>	<p>قدم علم کلام</p>

متداول تھا کیا تھا؟ اور امام صاحب نے اس میں کیا تبدیلیاں کیں اور کس ضرورت سے کیں،
 اس زمانہ میں جو علم کلام شائع تھا، اشعری کی طرف منسوب تھا، تاثر یہ کہ علم کلام
 وجود میں آچکا تھا، لیکن چونکہ اس زمانہ کے بڑے بڑے نامور علما مثلاً باقلانی، ابن نورک،
 امام الحرمین، وغیرہ شافعی تھے، اور تاثر یہ حنفیہ سے خصوصیت رکھتا تھا، اس لئے وہ

چندان رواج پذیر نہیں ہوا تھا، اس کلام کی بنیاد امام ابوحنیفہ اشعری نے ڈالی تھی، امام
 موصوف سے پہلے علم کلام کے جو مختلف طریقے تھے، آپس میں بالکل مختلف تھے، یعنی ایک
 محض عقلی تھا، اور دوسرا بالکل نقلی، امام موصوف چونکہ مدت تک معتزلی رہ چکے تھے،
 اور اخیر میں تائب ہو کر منقوی گردہ میں آئے تھے اس لیے ان کے علم کلام میں خود بخود یہ
 خصوصیت پیدا ہو گئی کہ منقول میں منقول کی بھی کچھ آمیزش ہو گئی، تمام بڑے بڑے اشاعر
 متکلمین اپنے علم کلام کی تریج کی وجہ ہی قرار دیتے ہیں کہ وہ جامع عقل و نقل ہے،

امام اشعری نے جو اصول قائم کئے وہ معتدل اور افراط و تفریط سے الگ تھے لیکن
 اسی چیز نے جو اس کی خوبی تھی یعنی عقل کی آمیزش، رفتہ رفتہ اس کی حالت بدل دی
 امام اشعری کے بعد امام غزالی تک کوئی شخص اس سلسلہ میں ایسا نہیں پیدا ہوا،
 جو علوم عقلیہ کا ماہر ہوتا، بلکہ یہ کتنا بھی مشکل ہے کہ کسی نے علوم عقلیہ کی تحصیل بھی کی تھی
 نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام کے اصول اور مسائل میں نہ بالکل سادگی رہی نہ پوری باریک بینی
 آسکی، دونوں کی ناتمامی نے رفتہ رفتہ عقائد کو نہایت پیچیدہ، مشکل، اور مجموعہ اشکالات
 بنا دیا، اس کی توضیح مسئلہ ذیل سے ہوگی،

۱۱۱ اشاعرہ سے پہلے تمام محدثین اور ارباب ظاہر، خدا کی رویت کے قائل تھے بخلاف
 ان کے معتزلہ کو انکار تھا، لیکن محدثین جہاں اس بات کے قائل تھے کہ خدا نظر آسکتا ہے،

قدیم علم کلام
 کے
 مسائل

اس بات بھی قائل تھے کہ خدا عرش پر ممکن ہے، اور ذو جہتہ و قابل اشارہ ہے، اشاعرہ نے احادیث و روایت کی بنا پر دیت کا تو اقرار کیا، لیکن معقولات کی آمیزش سے ان امور کے قائل نہ ہو سکے کہ خدا تجز ہے، ذو جہتہ ہے قابل اشارہ ہے، کیونکہ اس قدر رو جاتے تھے کہ یہ امور جسمانیات کے خواص میں ہیں اور خدا جسمانی نہیں ہے اب قیوت پیش آئی کہ جو چیز متجز اور قابل اشارہ نہیں وہ آنکھ سے نظر نہیں آ سکتی مجبوراً اشاعرہ کو علم مناظر کے تمام مسلمہ اصول سے انکار کر کے یہ دعویٰ کرنا پڑا کہ کسی چیز کے نظر آنے کے لئے اس کا سامنے ہونا یا قابل اشارہ ہونا ضرور نہیں، صرف اس کا موجود ہونا کافی ہے، شرح مواقف میں ہے،

ان الاشاعرۃ جنز و اسر دیتہ ملائکون
مقابلہ و کافی حکمہ بل جنز و اسر دیتہ
اشاعرہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ ایک چیز سامنے
نہ ہو اور نظر آئے بلکہ ان کے نزدیک یہ بھی ممکن
ہے کہ عین میں ایک اندھا اندلس مجھ کو دیکھے،

اب دوسرا شبہ یہ پیدا ہوا کہ اگر صرف موجود ہونا کافی ہے تو خدا ہمیشہ موجود
اس لئے ہر وقت اس کو نظر آنا چاہئے، اس سے بچنے کے لئے اشاعرہ نے یہ اصول
قائم کیا کہ "ممکن ہے کہ ایک شے کے نظر آنے کے تمام شرائط پائے جائیں اور وہ
نظر نہ آئے" شرح مواقف میں ہے،

لافسلمہ و حیاب الرویۃ عند اجتماع
الشروط الثمانیۃ
نظر آنے کی جو آٹھ شرطیں ہیں ان کا جمع ہونا
کیساتھ بھی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس شے کا
نظر آنا ضرور ہے،

۲۔ معجزات اور خرق عادات کو سب لوگ تسلیم کرتے آتے تھے، البتہ یہ فرق

تھا کہ محدثین و فقہا کا یہ عقیدہ تھا کہ معجزہ بین، خدا، اشیاء کی طبیعت و خاصیت کو بدل دیتا ہے
معتزلہ کا خیال تھا کہ کسی شے کی ذاتیات و خواص بدل نہیں سکتے،
لیکن معجزہ غیر معلوم اسباب پیدا ہو جاتا ہے اور چونکہ وہ اسباب معلوم نہیں ہوتے اس لئے
حسرتی عادت خیال کیا جاتا ہے بہر حال دونوں کے نزدیک معجزہ کا قبول
کرنا سلسلہ اسباب کے انکار سے کچھ تعلق نہیں رکھتا تھا، اشاعرہ کو ایک طرف تو یہ خیال تھا
کہ علت و معلول کی حقیقت یہ ہے کہ ”دونوں کسی حالت میں ایک دوسرے سے الگ
نہ ہو سکیں“ دوسری طرف احادیث و آثار کی بنا پر خرقِ عادات انکار نہیں ہو سکتا
تھا، اس لئے انھوں نے علت و معلول کا سلسلہ ہی اڑا دیا اور یہ اصول قرار دیا کہ دنیا
میں کوئی چیز کسی چیز کا سبب ہی نہیں آگ جلاتی ہے لیکن نہ جلانا اس کی ذاتیات میں
ہے نہ وہ جلانے کی علت ہے، اس میں بیان تک غلو کیا کہ سلسلہ اسباب کا ماتلہ قادرِ مختار
کی نفی کرنا ہے بلکہ ہر چیز کی علت بلا واسطہ خود خدا ہے،

غرض عقل و نقل کی اس آمیزش سے بہت سے اصولِ علمِ کلام میں داخل کرنے
پڑے، اور یہی اصول اشاعرہ اور دیگر فرقوں میں حدِ فاصل قرار پائے ان میں سے
چند مقدم اصول کو ہم اس موقع پر نقل کرتے ہیں،

(۱) انہ یحییٰ نزعاً علی اللہ سبحانہ ان یکلف الخلق

مکالہ یطیعونہ

(۲) ان اللہ عز وجل ایلاہ الخلق وتعدا

من غیر جرم سائلہ ومن غیر ثواب کالحق

(۳) انہ تعالیٰ یفعل بعبادہ ما یشاء فلیجب

خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف

دے جو اس کی طاقت سے باہر ہے،

خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب میں بغیر

اس کے کہ ان کا کوئی جرم ہو یا انکو آئندہ توبہ

خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہتا ہے کرتا ہے

علیہ رعایتہ الاصلیٰ لعبادہ

۱۲) ان معرفۃ اللہ سبحانہ و طاعتہ واجبہ

بایجاب اللہ و شرعہ کلا بالعقل

خدا کو یہ ضرور نہیں کہ ہندون کی مصلحت کا کھانا رکھے

خدا کا پہچانا شریعت کے رو سے واجب ہے

نہ عقل کے رو سے

(یہ تمام عقائد انھیں عبارتوں کے ساتھ احیاء العلوم امام غزالی میں مذکور ہیں)

زندگی کے لئے کوئی خاص بناوٹ نہیں

مثلاً آگ میں بحالت موجودہ خدا عقل اور زندگی

و گویائی پیدا کر سکتا ہے

۱۳) ان البنیۃ لیست شرطا فی الحقیقۃ فانار

علی ماہی علیہ یجوز ان یخلق اللہ فیہ

الحیۃ والعقل

یہ جائز ہے کہ ہمارے سامنے اپنے پہاڑ موجود

ہوں اور بلند آوازیں آتی ہوں اور سہل و دھل

اور سانی زمین اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ

اندھا مشرق میں بیٹھا ہوا مغرب کے ایک ٹھہر کو

دیکھے، مختصر یہ ہے کہ امام اشعری طبعیت اور

قوی کے تمام تاثرات کے منکر ہیں

۱۴) لا یمتنع ان یحضر عندنا جبال شام

واصوات عالیۃ ونحن لا نضر ہا ولا

نفس ہا ولا یمتنع ایضا ان یبصر ہا ولا علی

الذی یکون یا لمشرق ہمتہ بالمغرب و

بالجملۃ فینکثر جمیع تاثرات الطباع والقوی

(مطالب عالیہ امام رازی بحث بر شمہات نبوت)

اہل سنت کے نزدیک جادوگر اس بات پر قادر

کہ ہوا میں اڑے اور آدمی کو گدھا اور گدھے

کو آدمی بنائے

۱۵) اما اهل السنۃ ففقہی و زوان یقدر

الساحر علی ان یطیر فی الهواء و یقلب الانسان

حمارا و الحمار انسانا

(تفسیر کبیر قصۃ ہاروت و ماروت)

معدوم کا اعادہ جائز ہے

اعادۃ المعدوم جائزۃ

۱۶) تفسیر کبیر تفسیر سورۃ فرقان آیت اذا راتم من مکان بعید

یہ تمام مسائل اصول عقائد میں شامل ہو گئے تھے اور ان سے انکار کرنا گویا سنی ہونے سے انکار کرنا تھا،

امام صاحب نے ابتدائی عمر میں اسی علم کلام کی تعلیم پائی، اور خود انہیں اصول کے موافق کتابیں لکھیں جب بعد اذہو پچکر خیالات بدلے تو علم کلام کی نسبت انکی یہ رائے ہو گئی،

واما منفعہ فقد یظن ان فائدہ کشف الحقائق
ومع فتہاعلی ما ہی علیہ وہیمات فلیس
فی الکلام وفاءً بجهت المطلب الشریف
ولعل التخلیط والتضلیل فیہ اکثر من الکشف
والتعریف وھذا اذا سمعته من محدث
او حسی دیمما خطر ببالک ان الناس عدداً
ما جھلوا فاسمع هذا امن خبر الکلام ثم
قلا بعد حقیقة الخبوة وبعد التعلیل
ضیہ الی منتہی درجۃ المتکلمین
وجاؤ ذالک الی التعمق فی علو
اخیر تناسب انواع الکلام،

قدیم علم کلام
کی نسبت
امام صاحب
کی رائے

اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے علم کلام
سے حقائق کھل جاتے ہیں اور ان کا ہو بہو علم ہو جاتا
ہے، لیکن افسوس! علم کلام اس عمدہ مقصد کیلئے
کافی نہیں، بلکہ کشف حقائق کی بہ نسبت اسے خبط
اور گمراہی زیادہ بڑھتی ہے، اور یہ بات اگر کوئی
محدث یا ظاہر پرست کہتا تو تم کو خیال ہوتا کہ کوئی
جس چیز کو نہیں جانتا اس کا دشمن ہو جاتا ہے
لیکن یہ بات وہ شخص کہتا ہے، (یعنی خود امام صاحب)
جس نے علم کلام کو اس حد تک حاصل کیا کہ
کہ مشکبکین اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے بلکہ
علم کلام میں کمال حاصل کرنے کی غرض سے
اور علوم جو اس فن سے مناسبت رکھتے تھے
ان سے واقفیت پیدا کی یہ سب کر کے وہ
علم کلام سے بیزار ہو گیا،

(اجار العلوم، ذکر علوم)

اجام العلوم میں یقین کر کے مراتب کے بیان میں لکھتے ہیں:-

الثانية ان يحصل بالادلة الوهية ^{مينة} الخلاصة
المبنية على امور مسلمة مصدق
بها الاستقارها بين اكابر العلماء وثنائهم
انكارها ونقضها النفس من ابد العلماء
فيها

دوسرا درجہ یقین کا ہے کہ علم کلام کی دلیلوں سے
حاصل ہو جو دہی ہوتی ہیں اور ایسے امور پر مبنی
ہوتی ہیں جو اس وجہ سے مسلم و مصدق ہیں کہ علماء
میں مشہور ہو چکی ہیں اور ان کا انکار کرنا برا خیال
کیا جاتا ہے، اور اگر کوئی ان دلائل میں بحث

کرے تو لوگ اس سے نفرت کرتے ہیں،
اب امام صاحب نے علم کلام کو نئے سرے سے مرتب کرنا چاہا تو اس میں دو قسم کے مسائل
شامل تھے، ایک وہ جو نصوص شرعیہ پر مبنی تھے دوسرے جنکو مشکلیں کہہ سکتے ہیں جو
نصوص شرعیہ پر مبنی سمجھا تھا، لیکن درحقیقت وہ ان پر مبنی نہ تھے علم کلام میں جو دشواریاں
اور حتمی یقین وہ اسی دوسری قسم کے مسائل کی وجہ سے یقین، کیونکہ یہ مسائل زیادہ
ہدایت اور عقل کے خلاف تھے، اور اس وجہ سے ان کے اثبات میں دور از کار دلیلوں
سے کام لینا پڑتا تھا،

امام صاحب نے پہلایہ کام کیا کہ اس قسم کے مسائل علم کلام سے خارج کر دیے، بلکہ کچھ
مسائل کی نسبت تصریح کی کہ وہ غلط اور باطل ہیں،
اجار العلوم میں عقاید کا حصہ قدیم مذاق پر لکھا ہے تاہم اس میں بھی ضمنی موقوف
اس قسم کے بہتے مسائل کی غلطیاں ظاہر کیں،

امام صاحب نے
علم کلام میں کیا
اصلاحیں کیں،

مثلاً یہ مسئلہ کہ ”سلسلہ اسباب باطل ہے، اور خاصہ و طبیعت کوئی چیز نہیں، متکلمین کا مسئلہ مسئلہ تھا، امام صاحب نے مختلف موقعون پر اس کا ابطال کیا، اجماع العلوم باب التوکل بن ایک موقع پر لکھتے ہیں:-

فبعد اتبین ان مسبب الاسباب
اجری ستہ بریط المسببات بالاسباب
اظہاراً للحکمة،
اس سے ظاہر ہوا کہ سبب الاسباب اظہار حکمت کے لئے یہ طریقہ جاری رکھا ہے کہ مسببات کو اسباب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے،

فالمسبب يتلو السبب لاحالة
مہما لقت شروطا السبب وذلك مثل
الاسباب التي اربطت المسببات
بما يتقدیر الله ومشيئته ارتباطاً مطرداً
لا یختلف،
سبب ضروریہ کے متقاب وجود میں آئیگا البتہ سبب کے تمام شرائط پائے جائیں یہ اس قسم کے اسباب ہیں جن کے مسببات کا وجود وابستہ ہے جو کبھی اس سے الگ نہیں ہوتا، اور یہ بھی خدا کی قدرت اور مشیت کی وجہ سے ہے،

فانك ان انتظرت ان يخلق الله تعالى
تفیک تبعاً دون الخبز او يخلق فی الخبز
حركة اليك او يخلق لك ملكاً ليمضغه
لك و یوصله اليك معدتك
فقد جعلت سنة الله تعالى
اگر تم اس بات کا انتظار کرو گے کہ خدا تعالیٰ روٹی کے بغیر تمہاری بھوک کو وضع کر دے یا روٹی میں حرکت پیدا کر دے کہ خود بخود تم تک چلی گئے یا ایک فرشتہ مقرر کر دے کہ روٹی کو منہ میں چا کر تمہارے معدے تک پہنچا دے تو تم خدا کے طریقہ اور عادی کے جاہل ہو،

یامثلہ یہ مسئلہ کہ اشیا کا حسن و قبح عقلی نہیں، اگر صحیح ہو تو کسی شریعت کو دوسری شریعت پر ترجیح کی کوئی وجہ نہیں رہتی کیونکہ جب کوئی شے فی نفسہ اچھی یا بری نہیں تو کسی

شریعت کی خوبی اور نقص کا معیار کیا ہوگا، جس شریعت جو حکم چاہا دیا، جو نہ چاہا نہ دیا،
امام صاحب نے گوصفات طور سے اس مسئلہ کی مخالفت نہیں کی لیکن درحقیقت ان کی
کتاب احیاء العلوم میں پایا اسی مسئلہ کے ابطال میں ہے، اس کتاب میں شریعت کے تمام
احکام کے مصارع، اسرار، اور وجوہ بیان کئے ہیں، جس کے یہ معنی ہیں کہ شریعت نے جن چیزوں
کا حکم دیا اسی وجہ سے دیا کہ وہ واقع میں بہتر اور عمدہ تھیں،

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عالم جو پیدا کیا گیا ہے اس میں کوئی خاص مصلحت یا نظام اور ترتیب
ملاحظہ نہیں ہے، بلکہ خدا نے جس طرح چاہا پیدا کر دیا، امام صاحب نے اس کی علانیہ مخالفت
کی، احیاء العلوم باب توکل حقیقت توحید میں لکھتے ہیں:-

فکل ما بین السماء والأرض حادث علی ترتیب واجب وحی لازم کہ یصوّر ان یکون
الامکا حدث وعلی هذا الترتیب الذی وجد فیما تاخر متاخر لا لا انتظار شرطه
والمشروط قبل الشرط محال والمحال لا
لی صفت بکونہ مقدوراً،
جو کچھ آسمان و زمین میں ہے وہ ضروری ترتیب
اور لازمی حق کے موافق پیدا ہوا ہے جس طرح وہ
پیدا ہوا اور جس ترتیب پر پیدا ہوا، اس کے خلاف
اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا تھا، جو چیز کسی چیز کے بعد
پیدا ہوئی اسی وجہ سے ہوئی کہ اس کا پیدا ہونا
اس کی شرط پر موقوف تھا اور مشروط کا وجود
بغیر شرط کے محال تھا، اور محال کی نسبت نہیں
کہا جاسکتا کہ وہ مقدور الہی تھا،

اسی بحث کے خاتمے میں لکھتے ہیں،

سے علامہ بن تیمیہ الرضی عنہ لکھتے ہیں وکذا لکثرت علی المتکلمین داعی ان الله لم یخلق شیئاً بسبب ولا حکمة
اس عبارت میں متکلمین کے لفظ سے اشاعرہ مقصود ہیں،

ولیس فی الامکان اصلاح احسن مسته
 ولا تقر ولا اعمل ولو کان وادخر مع
 المقدّر ولم یفضل لفعله لکان بخلاف
 یناقض الجی ووظلما یناقض العدل ولو لم
 یتکون قادراً لکان عجزاً یناقض کمال الحیة
 جو کچھ دینا میں ہے اس سے بہتر یا اس سے کامل
 نہ ممکن ہی نہیں تھا، اور اگر ممکن تھا اور باوجود
 اس کے خدا نے اس کو رکھ چھوڑا اور اس کو پیدا
 کر کے اپنی عنایت کا اظہار نہیں کیا تو یہ غل ہے
 جو خلافِ کرم ہے، اور ظلم ہے جو خلافِ عدل ہے اور
 اگر باوجود ممکن ہونے کے خدا اس پر قادر نہیں
 تو اس سے خدا کا عجز لازم آتا ہے جو اس کی شان
 الوہیت کے خلاف ہے،

ایک اور بڑی غلطی یہ تھی کہ نصوص شرعیہ میں جہان مجازات اور استعارات متشکلیں
 ہر جگہ ان کے حقیقی معنی لیتے تھے، اور اس وجہ سے ان کو عجیب عجیب دعویٰ کا مدعی بنتا پڑتا
 تھا، مثلاً روایت میں ہے کہ قیامت میں بعض لوگوں کی نمازین اندھی، بولی، لنگڑی، بنگر
 آئین گی، اگرچہ یہ صرف نماز کے نقصان کی ایک تعبیر تھی، لیکن متشکلیں اس کو حقیقی معنی پر
 محمول کرتے تھے، اور اس کی وجہ سے ان کو یہ دعویٰ کرنا پڑتا تھا کہ اعراض بھی بذات خود
 قائم ہو سکتے ہیں متشکلیں کی اس ظاہر پرستی کی وجہ یہ تھی، کہ ان کے مقابلہ میں باطنیہ ایک فرقہ
 موجود تھا، جو تمام نصوص شرعیہ کی تاویل کرنا تھا یہاں تک کہ نماز و زہد و حج و کواہ
 یہ لوگ اور اور چیزیں مراد لیتے تھے، ان کی فتوایا دیلات کی وجہ سے متشکلیں کو یہ ڈر پیدا
 ہو گیا تھا، کہ ایک جگہ بھی استوارہ اور مجاز کہ اجازت دی گئی، تو باطنیہ کو اپنی تاویلات
 کی سند ملے آجائیں گی،

امام صاحب نے سب بڑا یہ کام کیا کہ نصوص شرعیہ کی تاویلات و تفسیر کے لئے اصول

تقریباً اسلام
والزندقہ کا
خلاصہ

اور قاعدے منقطع کئے اور خاص اس بحث پر ایک مستقل رسالہ لکھا جس کا نام التقریب بین الاسلام
والزندقہ ہے چونکہ یہ رسالہ نہایت مفید اور عظیم کلام کے سلسلے میں نہایت مہتمم با نشان چیز
ہے، اس لئے ہم اس کا خلاصہ اس مقام پر درج کرتے ہیں،

التقریب بین الاسلام والزندقہ

یہ اس عہد کی تصنیف ہے، کہ امام صاحب اشعری کی تقلید سے آزاد ہو چکے
ہیں اور احیاء العلوم اشاعت پا چکی ہے، اور چونکہ اس کتاب میں بعض بعض
جگہ اشعریوں کے خالص خیالات پائے جاتے ہیں، اشاعرہ میں نہایت ناراضی
بھیلی ہوئی ہے، اور امام صاحب کی تفصیل اور تکفیر کی صدائیں بلند ہو رہی
ہیں، یہ حالات دیکھ کر امام صاحب کے ایک خلص دوست کا دل جلتا ہے،
اور وہ امام صاحب کو تمام واقعات کی اطلاع دیتا ہے، امام صاحب
اس کو جواب لکھتے ہیں، یہی جواب التقریب بین الاسلام والزندقہ
کے نام سے شہرت پاتا ہے،

ویناچہ میں لکھتے ہیں :-

”براؤر شفیق! حامدین کا گروہ جو میری بعض تصنیفات (معلق باسراوین) پر لکھنے
کر رہا ہے، اور خیال کرتا ہے کہ یہ تصنیفات قدماے اسلام اور شایخ اہل کلام کے
خلاف ہیں، اور یہ کہ اشعری کے عقیدے سے بال برابر بھی ہٹنا کفر ہے، اس پر جو تم کو عہد
ہوتا ہے اور تمہارا دل جلتا ہے میں اس سے واقف ہوں، لیکن عزیز میں تم کو صبر کرنا چاہیے“

سے خلاصہ مطلب لکھا گیا ہے لیکن اپنی طرف سے کچھ اضافہ نہیں کیا گیا ہے،

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مطاع سے نہ بچ سکے تو میری کیا ہستی ہے جس شخص کا یہ خیال ہے کہ اشاعرہ یا معتزلہ یا ضلیہ یا دیگر فرقوں کی مخالفت کفر ہے، تو سمجھ لو کہ وہ اندھا مقلد ہے اس کی اصلاح کی کوشش میں اپنی اوقات نہ ضائع کرو، جو شخص اشعری کی مخالفت کو کفر خیال کرتا ہے اور اس بنا پر علامہ باقلانی کو کافر کہتا ہے اس سے پوچھنا چاہئے کہ اشعری اور باقلانی اگر باہم مخالف ہیں تو باقلانی کے کفر کو اشعری کے کفر پر کیوں ترجیح ہے اس کا برعکس کیوں نہ ہوا اور اگر باقلانی کی مخالفت جائز ہے تو کرامیسی اور قلاسی کی مخالفت کیوں نہیں جائز ہے، اگر وہ شخص یہ کہے کہ معتزلہ کا یہ عقیدہ عقل میں نہیں آسکتا کہ خدا کی ذات ہی تمام صفات کے بجائے کافی ہے تو اس سے پوچھنا چاہئے کہ اشعری کا یہ عقیدہ کیوں کر قیاس میں آسکتا ہے، کہ کلام الہی میں کثرت نہیں اور پھر وہ امر بھی ہے اور نہی بھی، خبر بھی ہے اور استخبار بھی، قرآن بھی ہے اور انجیل بھی تو راقی بھی ہے اور زبور بھی،

اگر تم انصاف کرو تو معلوم ہو گا کہ جو شخص حق کو کسی شخص خاص میں محدود سمجھتا ہے وہ خود کفر کے قریب ہے، کیونکہ اس نے اس شخص کو رسول اللہ کی طرح معصوم قرار دیا، غالباً تم کو کفر کے معیار کے جاننے کی خواہش ہو گی تو میں ایک قاعدہ کلیہ بتاتا ہوں، کفر کے معنی صرف یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کیجائے اس چیز میں جو ان کے خدا کی طرف آئی، لیکن اس میں یہ دشواری پیش آئی گی کہ مسلمانوں میں سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی نسبت یہی الزام لگاتا ہے، اشعری معتزلہ کو اس لئے کافر کہتے ہیں کہ معتزلہ احادیث روایت کو تسلیم نہیں کرتے اور اس طرح رسول اللہ کی تکذیب کرتے ہیں، معتزلہ اس لئے اشعری کی تکفیر کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک صفات الہی کی کثرت کا قائل ہونا توحید باری کے خلاف ہے اور رسول اللہ کی تکذیب ہے، اس مشکل کے حل کرنے کے لئے میں تم کو

تصدیق و تکذیب کی حقیقت بتاتا ہوں،

تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس چیز کے وجود کی خبر دی ہے، اس کے وجود کو تسلیم کیا جائے لیکن وجود کے پانچ مدارج ہیں اور انھیں مدارج سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی تکذیب کرتا ہے،

اس لئے میں ان مراتب خمسہ کی تفصیل کرتا ہوں،

۱۔ وجود ذاتی، یعنی وجود خارجی،

۲۔ وجود حسی، یعنی صرف حاسہ میں موجود ہونا مثلاً خواب میں ہم جن اشیاء کو دیکھتے ہیں ان کا وجود صرف ہائے حاسہ میں ہوتا ہے یا جس طرح بیماروں کو جاگنے کی حالت میں خیالی صورتیں نظر آتی ہیں یا شعاعِ حوالہ کا دائرہ جو حقیقت دائرہ نہیں لیکن ہم کو دائرہ نظر آتا ہے،

۳۔ وجود خیالی، مثلاً زید کو ہم نے دیکھا پھر آنکھیں بند کر لیں تو زید کی صورت جواب ہماری آنکھوں میں پھرتی ہے یہ وجود خیالی ہے،

۴۔ وجود عقلی، یعنی کسی شے کی اصلی حقیقت مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز ہمارے ہاتھ میں ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہماری قدرت اور اختیار میں ہے، تو قدرت اور اختیار ہاتھ کا وجود عقلی ہے،

۵۔ وجود شہبی، یعنی وہ شے خود موجود نہیں لیکن اس کے مشابہ ایک چیز موجود ہے ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالیں لکھی ہیں مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ قیامت کے دن موت مینڈھے کی شکل میں لائی جائیگی اور ذبح کر دی جائیگی، اس کو وجود حسی قرار دیا ہے، یا مثلاً حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں

وجود کے
مراتب

یونس کو دیکھ رہا ہوں انہی اس کو وجود خیالی کی مثال میں پیش کیا ہے،
 تفصیلی مثالوں کے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں، کہ شریعت میں جن چیزوں کا ذکر
 آیا ہے، ان کے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے، لیکن اگر اقسام مذکورہ بالا سے کسی قسم
 کے مطابق اس کا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہیں ہے کیونکہ یہ تاویل ہے اور تاویل
 سے کسی فرقہ کو مفر نہیں کیے زیادہ امام محمد بن حنبل تاویل سے بچتے ہیں لیکن ہنضہ ذیل
 حدیثوں میں ان کو بھی تاویل کرنی پڑی،

”جر اسود خدا کا ہاتھ ہے۔“ مسلمان کا دل خدا کی انگلیوں میں ہے۔“ جھک کر میں
 خدا کی خوشبو آتی ہے۔“

پھر لکھتے ہیں کہ احادیث میں آیا ہے کہ قیامت میں اعمال لئے جائیں گے، چونکہ اعمال عرض ہیں
 اور وہ توئے نہیں جاسکتے اس لیے سب کو تاویل کرنی پڑی، اساعزہ کہتے ہیں کہ نامہ اعمال
 کے کاغذ توئے جائیں گے، مترجم کہتے ہیں توئے سے انکشاف حقیقت مراد ہے بہر حال تاویل
 دونوں کو کرنی پڑی، باقی جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ نفس اعمال جو عرض ہیں وہی
 توئے جائیں گے اور انہیں میں وزن پیدا ہو جائیگا، وہ سخت جاہل اور عقل سے
 بالکل معرا ہے،

اس کے بعد امام صاحب تاویل کے اصول بتاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ جن اشیاء
 کا ذکر شریعت میں ہے، اول اس کا وجود ذاتی ماننا چاہئے، اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ
 وجود ذاتی مراد نہیں ہو سکتا تو وجود حسی، پھر خیالی، پھر عقلی، پھر شبہی، اب بحث یہ رہ جاتی
 ہے کہ ایک کے نزدیک جو دلیل قطعی ہے دوسرے کے نزدیک نہیں، مثلاً اشعری کے
 نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا کسی جہت کیساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا

لیکن جہلیہ کے نزدیک اس پر کوئی دلیل نہیں، ایسی تاویلات کی صورت میں کسی کو کافر نہیں کہنا چاہئے زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہا جاسکتا ہے،

پھر لکھتے ہیں کہ جب تاویل کی بنا پر ہم کسی کو کافر کہنا چاہیں تو پہلے ان امور کو دیکھنا چاہیے کہ وہ نص قابل تاویل ہے یا نہیں، اگر ہے تو یہ تاویل قریب یا بعید وہ نص بتواتر ثابت ہے یا بہ احاد یا بہ اجماع امت اگر بتواتر ہے، تو تواتر کے تمام شرائط پائے جاتے ہیں یا نہیں، تواتر کی تعریف یہ ہے کہ اس میں کسی طرح شک نہ ہو سکے مثلاً انبیاء اور مشہور شہروں کا وجود، یا قرآن، یہ چیزیں متواتر ہیں لیکن قرآن کے سوا اور چیزوں کا تواتر ثابت ہونا نہایت غامض ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک امر پر متفق ہو جائے اور اس کو بتواتر بیان کرے جس طرح شیخہ حضرت علیؓ کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہیں، اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہے، کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ تمام اہل حل و عقد ایک امر پر متفق ہو جائیں اور پھر ایک مدت تک، اور بعض کے نزدیک تا انقراض عصر اول اس اتفاق پر وہ لوگ قائم رہیں، انکا بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہے یا نہیں، کیونکہ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جب اجماع کے منعقد ہونے کے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تھا تو اب کیوں جائز نہ ہو،

تواتر

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ تواتر یا اجماع ہو چکا لیکن تاویل کرنے والے کو بھی اہل جہلیہ کا یقینی علم تھا یا نہیں اگر نہیں ہے تو وہ خطی ہو گا کذب نہ ہو گا، پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہے وہ شرائط برہان کے موافق دلیل ہے یا نہیں، شرائط برہان کی تفصیل کے لئے مجملات درکار ہیں اور ہم نے محکم النظر میں تھوڑا سا بیان کیا ہے، لیکن فقہائے زمانہ اکثر اس کے سمجھنے سے

تاویل کے متعلق امام صاحب کی رائے

عاجز ہیں، اب اگر وہ دلیل قطعی ہے تو تاویل کی اجازت ہے، اور قطعی نہیں تو تاویل قریب کی اجازت ہو سکتی ہے نہ بعید کی،

پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ مسئلہ زیر بحث کوئی اصولِ دین کا مسئلہ ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو اس پر چندان گیر و دار نہیں مثلاً شنیہ امام مہدی کا سرداب میں مخفی ہونا مانتے ہیں یہ ایک ہم پرستی ہے لیکن اس اعتقاد سے دین میں کوئی خلل نہیں آتا،

اب جب ہم کو یہ معلوم ہوا کہ تکفیر کے لئے تمام مراتب مذکورہ بالا کا لحاظ ضرور ہے تو تم سمجھو گے کہ اشعری کی مخالفت پر کسی کو کافر کہنا جہل ہے اور فقیہ صرف علم فقہ کی بناء پر ہمتاں مذکورہ بالا کا کیونکر فیصلہ کر سکتا ہے لہذا جب تم دیکھو کہ کوئی فقیہ آدمی جسکا سرمایہ علم صرف فقہ ہے کسی کی تکفیر یا تضلیل کرتا ہے تو اس کی کچھ پروا نہ کرو۔

پھر ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ جو چیزیں اصول عقائد سے تعلق نہیں رکھتیں اس میں تاویل کرنے پر تکفیر نہیں کرنی چاہیے، مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے آفتاب و ماہتاب کو خدا نہیں کہا تھا، کیونکہ اجسام کو خدا کہنا ان کی شان سے بعید ہے، بلکہ انھوں نے جو اہر فلکیہ نورانیہ دیکھے تھے اور ان کو خدا سمجھا تھا، تو ایسی تاویل پر تکفیر اور تہذیب نہیں کرنی چاہئے،

یہ تمام بحث ان مسائل کی نسبت تھی جو غلطی سے علم کلام میں مستزاد کر دیئے گئے تھے، لیکن جو مسائل اصلی تھے ان کی نسبت یہ مرحلہ باقی تھا کہ ان کے اثبات کا طریقہ اور طرز استدلال کہاں تک صحیح ہے، متکلمین جس طریقے سے ان کو ثابت کرتے تھے نہ وہ نقلی تھے نہ اصول عقیدہ کے معیار پر ٹھیک اترتے تھے بہت بڑی دلیل جو اکثر عقائد کے اثبات کے لیے کام میں لائی جاتی تھی، متماثل اجسام کا مسئلہ تھا یعنی یہ کہ تمام اجسام

کی ایک حقیقت اور ایک ماہیت ہے، شرح مقاصد میں اس کی نسبت لکھا ہے،
 و هذا اصل یقینی علیہ کثیر من قواعد یہ وہ اصل ہے جس پر اسلام کے بہت سے اصول
 اسلام کی اثبات القادر المختار و کثیر بنی ہین مثلاً قادر مختار کا وجود اور نبوت و معاد
 من احوال النبوة و المعاد کے بہت حالات

تمائل اجسام کا ثابت ہونا نہایت مشکل بلکہ ناممکن ہے، اس لیے اگر یہ تسلیم
 کیا جائے کہ اگر عقائد اسلامی کا اثبات اسی مسئلے کے ثابت کرنے پر موقوف ہے تو خود
 ان عقائد کی بنیاد متزلزل ہو جائیگی،

ان وجوہ سے امام صاحب نے مشکلیں کے استدلال و احتجاج کے طریقے کو چھوڑ کر تمام
 مسائل پر نئی دلیلین قائم کیں ان میں سے بعض ایسی یقین جن کو حکماء استعمال کرتے
 تھے، لیکن امام صاحب کا یہ مشرب تھا کہ ع متاع خوش زہر دکان کہ باشد
 اب ہم مختصر طور پر امام صاحب کے خاص علم کلام کے تمام مسائل میں اس کا
 دلائل کے لکھتے ہیں،

امام صاحب کا خاص علم کلام الہیات

امام صاحب کا
 مرتب کردہ
 علم کلام

خدا کے اثبات پر امام صاحب نے کوئی نئی دلیل نہیں قائم کی، ان کے نزدیک یہ مسئلہ
 نہایت واضح اور صائب، مشکلیں جو استدلال کرتے آتے تھے کہ عالم حادث ہے، اور حادث خود
 بخود نہیں پیدا ہو سکتا اس کی کوئی علت ہوگی اور وہی خدا ہے، امام صاحب اسی استدلال کو کافی سمجھتے ہیں،

صفات باری

تنزیہ و تشبیہ

اس بحث کے متعلق جو نزاعیں تھیں، اگرچہ حقیقت لفظی تھیں یعنی جو لوگ تشبیہ کی لفظ استعمال کرتے تھے مثلاً خدا عرش پر ہے، آسمان پر اتر کر آتا ہے، وہ بھی حقیقت میں تنزیہ کے قائل تھے، تاہم دونوں فرقے ایک دوسرے کے ہمزبان نہ ہوتے تھے اور اختلاف کا برو درمیان سے اٹھنا نہ تھا، امام صاحب نے اس بحث پر ایک مستقل رسالہ انجام العوام کے نام سے لکھا جس نے بہت کچھ اس اختلاف کو کم کر دیا، اور قریباً دونوں ڈانڈے ملا دیے اس کے بعض نکتے بیان درج کرنے کے قابل ہیں،

تنزیہ کے متعلق بڑی کھٹک یہ تھی کہ اگر اسلام کا مقصد محض تنزیہ اور تجرید تھا، تو قرآن مجید اور احادیث میں کثرت سے تشبیہ کے الفاظ کیوں آئے "خدا اقیامت میں فرشتوں کے جھرمٹ میں ایسا آگاہ فرشتے اس کا تخت اٹھائے ہوں گے، دوزخ کی تسکین کے لیے خدا اپنی ران دوزخ میں ڈال دیگا" اس قسم کی میسون باتیں ہیں جو قرآن مجید یا احادیث صحیحہ میں وارد ہیں جن سے یہ گمان ہوتا ہے کہ شریعت اسلامی خدا کی طرف سے نہیں ہے، بلکہ انسان اپنے خیال کے پیمانے کے موافق خدا کی ذات و صفات ٹھہرا لیے ہیں،

امام صاحب نے اس عقدے کو اس طرح حل کیا کہ بے شبہ قرآن و حدیث میں اس قسم کے الفاظ موجود ہیں لیکن کچھ نہیں ہیں بلکہ جسہ جسہ متفرق مقامات پر ہیں اور چونکہ تنزیہ کے مسئلے کو شایع نے نہایت کثرت سے بار بار بیان کر کے دلوں میں جانشین

کر دیا تھا، اس لیے تشبیہ کے الفاظ حقیقی تشبیہ کا خیال نہیں پیدا ہو سکتا تھا، مثلاً حدیث
 میں آیا ہے کہ کعبہ خدا کا گھر ہے، اس سے کسی شخص کو یہ خیال نہیں پیدا ہوتا کہ خدا
 وحیقت کعبہ میں مکونت رکھتا ہے، اسی طرح قرآن کی ان آیتوں سے بھی حنین عرش کو خدا
 کا مستقر کہا ہے خدا کے استقرار علی العرش کا خیال نہیں آسکتا اور کسی کو آئے تو اس کی یہ وجہ
 ہوگی کہ اس نے تنزیہ کی آیتوں کو نظر انداز کر دیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان
 الفاظ کو جب استعمال فرماتے تھے تو انھیں لوگوں کے سامنے فرماتے تھے جن کے ذہنوں
 میں تنزیہ و تقدیس خوب جاگزیں ہو چکی تھی،

اس جواب پر پھر یہ شبہ پیدا ہوتا تھا کہ شارع نے صاف صاف کیوں نہیں کہا کہ
 کہ خدا نہ متصل ہے نہ مفصل نہ جوہر ہے نہ عرض نہ عالم میں ہے نہ عالم سے باہر اس قسم کی
 تصریحات موجود ہوتیں تو کسی کبیر سے تشبیہ کا خیال ہی نہ آسکتا، امام صاحب نے اس
 شبہ کو یوں رفع کیا کہ اس قسم کی تقدیس عام لوگوں کے خیال میں نہیں آسکتی تھی،
 عام لوگوں کے نزدیک کسی چیز کی نسبت یہ کہنا کہ نہ وہ عالم میں ہے نہ عالم سے باہر گویا
 یہ کہنا ہے کہ وہ شے سرے سے موجود ہی نہیں، بے شبہ خواص کے ذہن میں یہ تقدیس
 آسکتی ہے، لیکن شارع کو تمام عالم کی اصلاح مقصود تھی جن میں بڑا حصہ عوام ہی کا تھا،
 لطیفہ علامہ ابن تیمیہ بظاہر تشبیہ کے قائل تھے لوگوں نے ان سے کہا کہ اس
 عقیدے کی رو سے خدا کا ممکن الوجود ہونا لازم آیا ہے کیونکہ خدا اگر عرش پر رہتا تو اس کے
 جسم بھکا جاتا تو ممکن الوجود ہوگا حالانکہ خدا جب پودھی انھوں نے کہا ہے عقیدے کے موافق خدا موجود تو ہوگا تو ممکن الوجود
 سہی، تھوڑے عقائد کے موافق تو وہ ممکن بھی نہیں رہتا بلکہ ناممکن اور محال بن جاتا ہی، کیونکہ ایسی شے جوہر جبکہ
 ہو اور کہیں نہ ہو، عالم سے خارج بھی نہ ہو اور عالم میں بھی نہ ہو نہ متصل ہو نہ مفصل نہ دور کا

ہو نہ ذہبتہ سرے سے ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ یہ ارتفاع التیقین ہے اور ارتفاع التیقین
محال ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دنیا میں اور جس قدر مذاہب ہیں، سب میں خدا کو بالکل انسانی
اوصاف کیساتھ مانا گیا ہے، توراۃ میں یہاں تک ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام ایک
رات ایک پہلوان سے کشتی لڑے اور اس کو زیر کیا، چنانچہ پہلوان کی ران کو صدمہ بھی
ہو چنانچہ صبح کو معلوم ہوا کہ وہ پہلوان خود خدا تھا، اسلام چونکہ دنیا کے تمام مذاہب سے اعلیٰ اور
اکمل ہے، اس کا خدا انسانی اوصاف سے بالکل بری ہے، قرآن مجید میں ہے لیسا
مکملہ شیء لا تجعلوا للہ انداداً، جہاں کہیں اس کے خلاف تشبیہ کے الفاظ پائے جاتے ہیں
وہ حقیقت میں مجازات اور استعارے ہیں،

نبوت

نبوت کے متعلق امام صاحب نے مقدمہ من الضلال میں نہایت مفصل بحث کی ہے،
اور عام مشکلیں سے جدا طریقہ اختیار کیا ہے، اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے،
انسان اصل خلقت کے لحاظ سے جاہل محض پیدا کیا گیا ہے، پیدا ہونے کے وقت
وہ اقسام موجودات میں سے کسی چیز سے واقف نہیں ہوتا، سب سے پہلے اس میں لمس کا
احساس پیدا ہوتا ہے، جس کے ذریعہ سے وہ ان چیزوں کو محسوس کرتا ہے جو چھوئے
تعلق رکھتی ہیں، پھر حرارت، برودت، رطوبت، یسوت، نرمی سختی، اس عاصہ کو مریا
اور سموعات سے کوئی تعلق نہیں، جو شے محض سننے سے معلوم ہو سکتی ہے، اس کے حق
شے ماخوذ از مقدمہ من الضلال،

میں یہ حاسہ بالکل معدوم ہے، پس کے بعد پھر انسان میں دیکھنے کا حاسہ پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ رنگ اور مقدار کا ادراک کر سکتا ہے، پھر سننے کی قوت پیدا ہوتی ہے، پھر چکھنے کی، یہاں تک کہ حواس کی عرقم ہو جاتی ہے، اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہے اب اس کو تیز کی قوت حاصل ہوتی ہے، اور ان چیزوں کا ادراک کر سکتا ہے جو حواس کی دوسریں سے باہر ہیں یہ دور سائنس برس سے شروع ہوتا ہے، اس سے آگے بڑھ کر عقل کا زمانہ آتا ہے جس سے ممکن محال، جائز و ناجائز کا ادراک ہوتا ہے، اس سے بڑھ کر ایک اور درجہ ہے جو عقل کی سرحد سے بھی آگے ہے، اور جس طرح تیز و عقل کے مدرکات کیلئے جو اس بالکل بیکار ہیں، اسی طرح اس درجہ کے لیے مدرکات کے لئے عقل محض بیکار ہے، اور اسی درجہ کا نام نبوت ہے بعض لوگ اس درجہ کے منکر ہیں، لیکن یہ اسی قسم کا انکار ہو سکتا ہے جس طرح وہ شخص عقلی چیزوں کا انکار کرتا ہے جس کو ہنوز عقل کی قوت عطا نہیں کی گئی ہے،

اس تحقیق کے لحاظ سے اصطلاحی طور پر نبوت کی تعریف کرنا چاہیں تو یوں کریں گے کہ نبوت وہ قوت یا ملکہ ہے جس سے ان اشیاء کا ادراک ہو سکتا ہے جن کا ادراک حواس سے تیز سے عقل سے نہیں ہو سکتا، امام صاحب مقدمین الضلال میں لکھتے ہیں:-

بلایمان بالنسبۃ ان یقر بانبات	نبوت کے تسلیم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ یہ تسلیم کیا جائے
طوریہ راء العقل تغلق ینہ عین یدرک	کہ ایک درجہ ہے جو عقل سے بالاتر ہے اور جس میں
یعامد سرکات خاصۃ والعقل	آنکھ کھل جاتی ہے جس سے وہ خاص چیزیں معلوم
معضول عنہما العقل السمع عن ادراک	ہوتی ہیں جن سے عقل بالکل محروم ہے، جس طرح
الاولان الخ	قوت سامع رنگوں کے ادراک سے بالکل محروم

حقیقت یہ ہے کہ نبوت کا حقیقی اذعان اس شخص کو ہو سکتا ہے جس کو خود نبوت کا رتبہ حاصل ہے، یا ان لوگوں کو جو نفوس قدسیہ رکھتے ہیں یا جنھوں نے ریاضات یا مجاہدات سے مکاشفات اور شاہدات کا درجہ حاصل کیا ہے امام غزالی متقدم الفضلال میں اپنی حالت کا ذکر کر کے لکھتے ہیں،

وبالجملة فمن لم يسانق منه شيئا بالذوق
فليس يدرك من حقيقة النبوة
الا لاسم
مختصر یہ ہے کہ جس نے تصوف کا کچھ مزائین چکھا ہے
وہ نبوت کی کچھ حقیقت نہیں جان سکتا، بجز اس کے
کہ نبوت کا نام جان لے،

اس کے بعد لکھتے ہیں :-

وهما بان لي بالضرورة من ممارسة
طريقهم حقيقة النبوة وخاصيتها
يورب بين كل مادة پرستی کا وہ زور ہے کہ مانے کا سوا ان کچھ نظر نہیں آتا، تاہم
انھیں لوگوں میں سے بعض بڑے بڑے فلاسفر اس بات کے قائل ہوتے تھے ہیں کہ جو اس اور
عقل کے سوا ایک اور بھی قوت ہے جس سے اشیا کا ادراک ہوتا ہے، یہ نبوت کے عہد پر
کا پہلا زینہ ہے،

نبوت کی حقیقت اگرچہ صرف ذوقی طریقے سے صحیح طور سے سمجھ میں آ سکتی ہے لیکن
چونکہ منکر کیلئے صرف ذوق کا حوالہ کافی نہیں ہو سکتا تھا، امام صاحب نے ایک اور طریقے سے
نبوت کی صحت پر استدلال کیا جس کی تفصیل ذیل میں ہے،

اس قدر ہر شخص تسلیم کرنا ہو کہ صفات الانسانیہ آدمیوں میں یکساں نہیں پیدا کی گئی،
ذہن و ذکاوت، فہم و فراست، عقل و ذہانت، مختلف افراد انسانی میں کس قدر مختلف ہو سکتا ہے

ہیں، ایک شخص ذہین ہے دوسرا شخص اس سے زیادہ ذہین ہے، تیسرا اس سے بھی زیادہ
ذہین ہے، بڑھتے بڑھتے یہاں تک ذہن پہنچتی ہے کہ ایک شخص سے وہ افعال سرزد ہوتے
ہیں جو بظاہر قدرت انسانی کی حد سے باہر نظر آتے ہیں،

جو لوگ شاعری میں اقوتِ تقریر میں، صنائی میں، ایجاد میں تمام زمانے سے متاثر گذرے
وہ اسی درجہ کی مثالیں ہیں، یہ درجہ فطری ہوتا ہے یعنی پڑھنے اور سیکھنے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ
ابتدا ہی سے ان لوگوں میں یہ قوت مرکوز ہوتی ہے اور اسی وجہ سے دوسرے انخاص گو
کتنی ہی محنت و کوشش کریں ان کے ہم پلہ نہیں ہو سکتے،

بعض قوی میں حقائقِ اشیاء کے ادراک کی ایک قوت ہے، یہ قوت کسی میں کم
کسی میں زیادہ کسی میں زیادہ تر ہوتی ہے، اور ترقی کرتے کرتے بعض انسانوں میں اس حد
تک پہنچتی ہے کہ کسب و تعلم کے بغیر ان کو حقائقِ اشیاء کا ادراک ہوتا ہے، ان کو کسی قسم کا بیرونی علم
نہیں ہوتا، لیکن اس قوت کی وجہ سے خود بخود ان کو اشیاء کا علم ہو جاتا ہے، اسی قوت کا نام
ملکہِ نبوت ہے، اور اسی علم کو الہام اور وحی کہتے ہیں،

امام صاحب نے یہ مضمون احیاء العلوم کے شروع میں ایک ضمنی بحث میں لکھا،
جس کا عنوان یہ ہے، بیان تفاوت الناس فی عقل چنانچہ اس کے بعض فقرے یہ ہیں،
وکیف ینکسر تفاوت العزیزۃ ولی لا لا لما
اختلف الناس فی فہم العلل وولما اختلفوا
الی بلید لا یمہم بالفہم الا بعد صلی
من المعلم والی زکی لفہم بادی من ضرر
اشارۃ والی کامل ینیت من نفسہ

عقل فطری کے کم و بیش ہونے کا کیونکر انکار کیا
جاسکتا ہے، عقول میں اگر اختلاف مراتب نہ ہوتا
تو تمام لوگ علوم کے سمجھنے میں یکساں ہوتے اور
حالتِ کمون ہوتی کہ انسانوں میں کوئی اس قدر
کو دن بہ دن جو سمجھتا ہے یہ بھی بڑی مشکل سے سمجھتا ہے

حقائق الامور دون التعلم كما قال الله
 تعالى يكاد نسيتم ما ليضيء ولو لم تمسسه
 نار لنور على نبي سر و ذلك مثل الانبيا ۶
 عليهم السلام اذ يتضم لهم في لبا طهم
 امم غامضة من غير تعلم و سماع و
 يعبر ذلك بالاعلام و عن مثله غير
 صلى الله عليه وسلم حيث قال ان رجلا
 القدس لفتني في روعي الخ

کوئی اس قدر ذہین ہے کہ ذرا سے اشارہ سے سمجھ
 جاتا ہے کوئی اس قدر کامل ہے کہ بغیر کھلانے کے
 تمام باتیں خود اس کی طبیعت سے پیدا ہوتی
 ہیں جیسا کہ خدا نے کہا، یکاد نسیتم ما ليضيء
 ولو لم تمسسه نام فرمایا نور انبیا علیہم السلام
 کی یہی مثال ہے کیونکہ ان پر باریک باتیں
 خود بخود کھل جاتی ہیں، بغیر اس کے کہ کسی
 سے سیکھا ہو، یا سنا ہو، اسی کا

نام الہام ہے، اور آنحضرتؐ نے یہ جو
 فرمایا کہ روح القدس میرے دل میں پہنچا اس سے یہ فراد

اس تقریر سے اس قدر ثابت ہوا کہ نبوت کا وجود ممکن ہے اور افراد انسانی میں پائی
 جاسکتی ہے، اب اگر کسی خاص شخص کی نسبت بحث ہو کہ وہ نبی ہے یا نہیں تو اس کے حالات خود
 اس کی شہادت دے سکتے ہیں، جالیئوس کی تصنیفات دیکھنے سے اس کے طیب ہونے کا
 قطعی علم ہو جاتا ہے، امام شافعیؒ کی کتاب میں ہم کو یقین دلاتی ہیں کہ وہ فقیہ تھے اسی طرح جب
 ہم قرآن مجید کو دیکھتے ہیں کہ نبوت کے آثار اس کے ہر ہر لفظ سے نمایاں ہیں تو صاف یقین
 ہو جاتا ہے کہ اس کمال بجز بغیر کے اور کوئی شخص نہیں ہو سکتا تھا، (ماخوذ از منقذ من الضلال)

معجزات

نبوت کی بحث میں معجزات یا خرق عادات کا مسئلہ نہایت اہم ہے، قلمفہ اور مذہب میں

خرق
 عادات

جوان بن ہے اسکی بنیاد میں سے شروع ہوتی ہے فلسفہ کا سرمایہ ناز جو کچھ ہے یہ ہے کہ وہ
جزئیات کو کلیات کے تحت میں لاتا ہے اور ہر چیز کی علت اور سبب ڈھونڈ کر نکالتا ہے
خرقِ عادت، اس سلسلے کو بالکل توڑ دیتا ہے، اس کے طفیل سے جانور آدمی بن سکتا ہے
ذرہ پہاڑ ہو سکتا ہے، آگ پانی ہو سکتی ہے، سیارے چلنے سے رک جاتے ہیں،

اسلام میں جب فلسفہ حرکت کا رواج ہوا تو اس سلسلے کی بحث بھی پیش آئی جو لوگوں کو فلسفہ کا نشہ زیادہ چڑھ گیا
تھا، انھوں نے صاف انکار کیا، یہ سائل اخوان الصفا کے ارکان اسی گروہ میں داخل
ہیں، علامہ ابن خرم ظاہری جو بہت بڑے محدث تھے انکا یہ مذہب ہے کہ دنیا میں علت
معلول بسبب و مسبب تاثرات اشیا کا سلسلہ قائم ہے اور دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلے
کے مطابق ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی حد البطور اظہار قدرت کے یہ سلسلہ توڑ دیتا ہے اور اس کا
نام معجزہ ہے،

مستزاد جیسا کہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے، کہیں خرقِ عادت کا اقرار
کرتے ہیں اور کہیں انکارِ اشاعرہ کے نزدیک چونکہ مذہب کو خرقِ عادت کے اقرار سے چارہ
نہ تھا، اور اس کا کوئی قاعدہ میں نہیں قرار پاسکتا تھا کہ فلاں قسم کی خرقِ عادت ممکن
ہے اور فلاں قسم کی نہیں، اس لئے انھوں نے علت معلول کے سلسلے ہی سے انکار کیا ان کے
نزدیک نہ کسی چیز میں کوئی تاثر ہے نہ کوئی چیز کسی کی علت ہے،

امام صاحب نے مضمون یہ علی غیر الہ میں مہجرات کے عنوان سے ایک مستقل مضمون
لکھا ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے،

”کنکر لیون کا شیعہ پڑھنا، عصا کا سانپ بن جانا، جانوروں کا کلام کرنا اور اس قسم کے دلقا

لے علامہ موصوف نے یہ تصریح اپنی کتاب ل و خل میں کی ہے اسلئے مطبوعہ مصر صفحہ ۸۱

جو مقول ہیں، ان کی تین قسمیں ہیں حسی خیالی عقلی،

حسی کے یہ معنی کہ درحقیقت یہ واقعات اسی طرح وقوع میں آئے، اس کے امکان کے چند دلائل ہیں،

(۱) جو خود لطف سے آدمی اور مادہ سے جاندار پیدا کر سکتا ہے وہ اس بات پر بھی قادر ہے کہ سنگریزے میں جان ڈال دے، اور حیوان کو گویائی کی قوت دے،

(۲) تمام اجسام متماثل ہیں، اس لئے ایک جسم میں جو باتیں پائی جاتی ہیں وہ ہر ایک جسم میں پائی جاسکتی ہیں، گویا فضل نہ پائی جائیں،

(۳) آفتاب ایک مدت میں ایک چیز کو گرم کر سکتا ہے، آگ فوراً کر سکتی ہے، اس لیے ممکن ہے کہ جو امور بتدریج وقوع میں آتے ہیں پیمبر کی تاثیر سے فوراً وقوع میں آئیں،

خیالی کے یہ معنی ہیں کہ زبان حال تمثیلاً محسوس صورت میں نظر آئے، امام صاحب اس کی تفصیل اس طرح کرتے ہیں،

القسم الثالث الخیالی ان لسان الحال لیس
مشاہد المحسوس علی سبیل التمثیل
وهذه خاصية الانبياء والمرسلين
الصلوة والسلام كما ان لسان الحال
يتمثل في المناظر لغير الانبياء والمرسلين
صوتاً وكلاماً كما ان يرمي في منامه ان جلا
يكلمه او فرساً يخاطبه وميثاً يعطيه شيئاً
او ياخذ به بيداً او يلب منه شيئاً

تیسری قسم خیالی ہے اور وہ یہ ہے کہ زبان حال
تمثیل کے طور پر محسوس اور مشاہدہ ہو جاتی ہے اور
یہ انبیاء اور پیغمبروں کا خاصہ ہے عام لوگوں کیلئے
خواب میں جس طرح یہ حالی کیفیت محسوس صورت
پکڑ لیتی ہے، اور آوازیں سنائی دیتی ہیں مثلاً
آدمی خواب میں یہ دیکھتا ہے کہ ایک اونٹ اس سے
باتیں کر رہا ہے یا گھوڑا اس سے خطاب کر رہا ہے
یا کوئی مردہ اس کو کچھ دے رہا ہے یا اس کا ہاتھ

او تصیر اصیغہ شمساً او قمر او لصیر
 ظفر اسد او غیر ذلک مما یراد التام
 فی مقامہ ملا نبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام
 یرون ذلک فی الیقظہ و تخاطبہم ہذا
 الامشیاء فی الیقظہ فان المتیقظ لا یمیز
 بین ان یمکن ذلک لفظاً حیالیا و
 لفظاً حسیاً من حاسر ج والناسخ انما
 یعرف ذلک بسبب انتباہہ و
 التفرقة بین النعم و الیقظہ و
 من کانت لہ ولایۃ تامۃ تفیض
 تلك الولاية اشعتها علی خیالات
 الحاضریں حتی انعم یرون ما یراد
 ویسمعون ما یسمعون والتمثل الخیالی
 اشہر ہذا الاقسام والایمان
 بھذا الاقسام کلہما واجب،

پکر رہا ہے یا اس سے کچھ چھینتا ہے یا اسی کی انگلی
 چاند یا سورج بن گئی ہے یا اس کا خون شیر ہو گیا
 وغیرہ وغیرہ اسی طرح انبیا کو یہ چیزیں بیداری میں
 نظر آتی ہیں اور یہ چیزیں حالت بیداری میں ان کے
 خطاب کرتی ہیں اچانکے واسطے کو اس حالت میں
 فرق نہیں معلوم ہو سکتا کہ یہ خیالی گویائی ہے بھی
 ہے، سونے واسطے کو جوان دونوں میں فرق معلوم
 ہوتا ہے اس کی یہ وجہ ہے کہ وہ جاگ اٹھتا ہے تو
 سونے جاگنے کی حالت میں اس کو فرق معلوم
 ہوتا ہے، جس کو ولایت نامہ حاصل ہو جاتی ہے
 اس کی ولایت کی شواہد حاضریں پر بھی پڑتی
 ہیں، بیان تک کہ ان کو بھی وہ اشیاء نظر آتی ہیں
 اور وہ آوزین سنائی دیتی ہیں جو صاحب ولایت
 کو نظر آتی ہیں اور سنائی دیتی ہیں، ہجرات کی
 تینوں اقسام میں سے تیش خیالی جب کا ابھی بیان ہوا
 زیادہ متواتر ہے لیکن تینوں اقسام پر ایمان
 لانا واجب ہے،

عقلی کی تفسیر امام صاحب اس طرح کرتے ہیں :-

القسم الثاني العقلي وهو قول الله تعالى
 ووسرى قمم عقلى ہے جیسا کہ خدا کے اس قول

وان من شئ الا يسجد بحدوه وهو شهادة

کل مخلوق ومحدث علی خالقہ و

موجدہ کشفادۃ النبا علی الہا

والکتابۃ علی الکاتب ویقال لذلك

لسان الحال والمتکلمون یقولون

هذه دلالۃ الدلیل علی المدلول وان

من الناس لا یعرفون هذه الدلالۃ

ولا یقرنون بها

میں ہے کہ تمام چیزیں خدا کی تسبیح پر ماضی ہیں، اس کے

معنی یہ ہیں کہ جس قدر مخلوقات شرمندہ ہیں سب اپنے

خالق اور موجد کی گواہی دیتے ہیں، جس طرح تعمیر

اس بات کی شہادت ہے، کہ اس کا کوئی بنائو والا

اور تخریر اس بات کی شہادت ہے کہ اس کا کوئی

گھسنے والا ہے، اس کا نام زبان حال ہے اور کہیں

اس کو دلالۃ الدلیل علی المدلول کہتے ہیں، لیکن

مقام اس حالت کا اعتراف نہیں کرتے ہیں،

امام صاحب نے معجزات کے متعلق جو احتمالات بیان کئے، ان میں سے پہلا تو عام منطکیں

کا مذہب ہے، دوسری یعنی عقلی بہتر کہ کی راے ہے، تیسرا حکماء اور فلاسفہ کا خیال ہے چنانچہ ان کی

نہایت مفصل بحث ہماری کتاب تاریخ کلام میں مذکور ہے۔

امام صاحب کا آخری فقرہ جس سے تمثیل خیالی کی تریح کی خوشبو آتی ہے تعجب انگیز ہے

ع شکرے بودن و ہر نگہستان رستین،

یہ بحث تو معجزہ کے امکان کے متعلق تھی امکان کی ثبوت کے بعد یہ بحث باقی رہتی ہے کہ وہ نبوت کی دلیل

ہو سکتا ہے یا نہیں، اشاعرہ عموماً اس کی دلیل نبوت ہونے پر متفق ہیں، حکماء اسلام میں سے

بوعلی سینا اشاعرہ کا ہمزبان ہے، چنانچہ کتاب الشفائین تصریح کی ہے کہ پیغمبر کے لئے معجزہ

کا ہونا ضرور ہے، تاکہ اس بات کا یقین ہو، کہ وہ خدا کی طرف سے بھیجا گیا ہے، امام غزالی

کا اس باب میں جو خیال ہے یہ ہے،

مقدم الضلال میں یہ لکھ کر کہ نبی کے ارشادات و ہدایات سے خود اس بات کا یقین

ہو جاتا ہے کہ وہ نبی ہے، لکھتے ہیں، فمن ذالک الطریق فالطلب لبقین بالنبوۃ لا من قلب
العصا تبعانا و شق القمر فان ذالک اذا انقضت الیہ داخلہ و لہ تضم الیہ القدر ان الکثیر
الخارجہ عن الحصر لما ننت انہ سحر و تحیل (منقذ من الضلال صفحہ ۲۷)
اس بحث پر علامہ ابن رشد نے اپنے رسالہ میں نہایت مفصل اور دقیق گفتگو کی ہے لیکن
یہ اس کے لکھنے کا موقع نہیں، علم کلام کی تاریخ میں ہم علامہ موصوف کی پوری تقریر نقل
کریں گے، اور اس پر انعقاد کریں گے،

تکلیفات عیسٰی اور عذاب و ثواب

مذہب کے معرکہ الکر مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی جو، ملاعدہ کا خیال ہے کہ چونکہ مذہب
انسان کی ایجاد ہے اور انسانی تمدن کے نمونے پر قائم کیا گیا ہے اس لیے عذاب و ثواب کا
مسئلہ بھی اس میں شامل کیا گیا، ورنہ عذاب و ثواب خدا کی شان سے بالکل بعید ہے کیونکہ
عذاب کی بنیاد و اہول ہے، (۱) انتقام کی خواہش جو ہر انسان میں فطری ہے (۲) تنبیہ و ترغیب
تاکہ جرم سے اس قسم کا فعل بھر سرزد نہ ہونے پائے، ایمان، دھون، بائیں منقود ہیں، خدا
میں انتقام کی خواہش نہیں ہو سکتی، انسانوں میں جو زیادہ نیک نفس ہیں ان میں جب
یہ خواہش کم ہوتی ہے تو خدا کی شان تو بہت ارفع ہے، تنبیہ و ترغیب بھی مقصود نہیں ہو سکتی
کیونکہ عذاب قیامت کے بعد انسان کو کوئی ایسا موقع ہی نہیں حاصل ہوگا، کہ وہ اپنے
پچھلے افعال کا کفارہ کر سکے،

تکلیفات شرعیہ کی نسبت بھی ملاعدہ کا یہی اعتراف تھا کہ خدا کو اس سے کیا فائدہ؟
امام صاحب کے زمانہ میں ملاعدہ کے علاوہ، فرقہ باطنیہ کی طرف سے بھی یہ شبہ اکثر

تکلیفات شرعیہ
اور
عذاب و ثواب

پیش کیا جاتا تھا، اس لیے امام صاحب نے مضمون رب علی غیر اہلہ میں اس پر مفصل بحث کی ہے اور اس اعتراض کو نہایت خوبی سے اٹھایا، اس کا حاصل یہ ہے،

عالم جمالیات میں اسباب و علل کا جو سلسلہ ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، تنگیا قاتل ہے، گلاب محرک نزلہ ہے، سقویا سہل ہے، یہ اشیاء جب استعمال کئے جائیں گے، ان کے آثار ضرور ظاہر ہوں گے، اب اگر کوئی شخص مثلاً تنگیا کھانے اور مرجائے یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ خدا نے کیوں اس کو مار ڈالا یا خدا کو اس کے مار ڈالنے سے کیا غرض تھی، کیونکہ مرنا، تنگیا کھانے کا ایک لازمی نتیجہ تھا، جو اس سے منفک نہیں ہو سکتا تھا، اس نے تنگیا خود اپنی خوشی سے کھائی اور جب کھائی تو اس کا نتیجہ خواہ مخواہ ظاہر ہونا ضرور تھا،

یہی سلسلہ روحانیات میں قائم ہے نیک و بد جس قدر افعال ہیں انکا نیک یا بد اثر روح پر مرتب ہوتا ہے، اچھے کاموں سے روح کو انبساط حاصل ہوتا ہے برے افعال سے اس میں آلودگی اور نجاست آجاتی ہے اور یہ وہ نتائج ہیں جو کسی طرح منفک نہیں ہو سکتے، جو شخص کسی فعل بد کا مرتکب ہوتا ہے، اسی وقت اس کی روح پر ایک خاص اثر مرتب ہو جاتا ہے اسی کا نام عذاب ہے، فرض کر دیا کہ شخص نے چوری کی، اس فعل کے ارتکاب کے ساتھ ہی اس پر دنائت کا اثر طاری ہو گیا، اب وہ گرفتار ہو یا نہ ہو اس کو سزا دی جائے یا نہ دی جائے لیکن اس شخص کا عذاب ہو چکا، اور یہ دھبہ مٹائے نہیں مٹ سکتا، اب خدا پر جس طرح یہ اعتراض نہیں ہو سکتا تھا کہ تنگیا کھانے پر خدا نے فلان شخص کو کیوں مار ڈالا، اسی طرح یہ اعتراض بھی نہیں ہو سکتا کہ فعل بد کے ارتکاب پر خدا نے عذاب کیوں دیا؟ کیونکہ عذاب اس فعل بد کا لازمی نتیجہ تھا، جو اس سے منفک نہیں ہو سکتا تھا،

امام صاحب کے خاص الفاظ یہ ہیں۔

او امر اور فوہی کی عدم تمیز پر جو عذاب ہو گا وہ

اما العقاب علی ترک الامور الذی یکتب علیہ

غضب یا انعام نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے

فلیس العقاب من الله تعالیٰ عفتبا و

کہ جو شخص بیوی سے محبت نہ کرے گا خدا اس کو

انعاما و مثال ذلک ان من عادہ الوفا

اولاد نہ دیگا جو شخص کھانا پینا بھڑو دیگا خدا

عاقبہ الله تعالیٰ بعد مر المولود و من

اس کو بھوک پیاس کی تکلیف دیگا، طاعت

ترک الاکل والشرب عاقبہ بالجوع

معاصی کو قیامت کی تکلیفات اور لہذا نڈے

والعطش فذلک نسبة الطاعات

بھی بالکل یہی نسبت ہے، یہ اعتراض کرنا

والمعاصی الی الامور الاخریٰ و لذاتھا

کہ معصیت پر کیوں عذاب ہو گا بگویا یہ کہنا

من غیر فرق فالسوال عن انه لم

کہ جاندار زہر سے کیوں ہلاک ہو جائے اور

تغضی المعصیۃ الی العقاب فالسوال

زہر کیوں ہلاکت کا سبب ہے؟

فی انه لم یملک الحيوان عن السم ولم

تکلیفات شرعیہ کی نسبت عام اشارہ کا خیال تھا کہ اس سے صرف تمیز احکام مقصود

ہے، اور اس کی مثال یہ ہے کہ:-

ایک آقا کو اپنے نوکروں کا امتحان منظور ہے، اس نے سب کو حکم دیا کہ متام رات

ہاتھ باندھے کھڑے رہو، اس حکم سے آقا کا کوئی فائدہ نہیں، نہ نوکروں

کے لیے کچھ مفید ہو، لیکن جو شخص اس حکم کی تعمیل کرے گا اس کی نسبت یہ ثابت ہو جائیگا کہ وہ

آقا کا جان نثار ملازم ہے تکلیفات شرعیہ کی بھی یہی حالت ہو اور یہی وجہ ہے کہ جس قدر انکی

بجا آوری میں فوق العادہ تکلیفیں اٹھائی جائیں اسی قدر خدا کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے،

امام صاحب نے اس خیال کی مخالفت کی ان کے نزدیک شریعت کے جس قدر اوامر

ہاں

ہاں

ہاں

ہاں

ہاں

ہاں

ہاں

ہاں

ہاں

ہاں

دوبی ہیں وہ فی نفسہ انسان کے حق میں مفید یا مضر بننا شروع نے اسی فائدہ و ضرر کے لحاظ سے
 انسان کو کبھی کام کا حکم دیا ہے یا اس سے روکا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ طبیب اشیاء
 کے خواص اور اثرات سے واقف ہے، اس بنا پر وہ مریض کو حکم دیتا ہے کہ فلاں چیز سے
 پرہیز کرو، اگر وہ طبیب کے حکم کی تعمیل نہیں کرتا، تو اس کی بیماری بڑھتی جاتی ہے اور لوگ
 کہتے ہیں کہ چونکہ طبیب کے حکم کی تعمیل نہیں کی، اس لئے بیماری کو ترقی ہوئی لیکن درحقیقت
 یہ طبیب کی محض مخالفت کا اثر نہ تھا بلکہ اس بات کا اثر تھا، کہ وہ شے خود مضر تھی، مریض
 اگر کسی اور کام میں جو مرض سے متعلق نہ تھا، طبیب کی مخالفت کرتا تو اس کو بیماری کے
 برٹھنے میں کچھ دخل نہ تھا،

امام صاحب کے خاص الفاظ یہ ہیں،

والنفوس طب کما ان للاجساد طباً و
 الانبیاء علیہم السلام اطباء للنفوس
 ثم یقال ان الطیب مر یکذ او نهال
 عن کذ او نه نرا دمرضه لانه خالف
 الطیب وانه صم لانه ساعی قانی ن
 الطب و لم یقصر فی الاحتماء بالحقیقة
 لم یتماد مرض المریض بمخالفة الطیب
 لعین المخالفة بل لانه سلك غیر طریق
 الصحیة التي امر الطیب بها .

جس طرح جسمانی امراض کے لیے حکم طب ہے روح
 کے لیے بھی ایک طب ہے اور انبیا علیہم السلام
 اس کے طبیب ہیں، اور اسے مین کہا جاتا ہے کہ
 بیمار اس وجہ سے اچھا نہیں ہوا کہ اس نے طبیب کی
 مخالفت کی یا اس وجہ سے اچھا ہوا کہ طبعی احکام
 کی پابندی کی حالانکہ مرض کا بڑھنا اس وجہ سے
 نہ تھا کہ مریض نے طبیب کی مخالفت کی بلکہ اس
 وجہ سے کہ اس نے تندرستی کے وہ قاعدے نہیں
 برتے جو طبیب نے اس کو بتائے تھے،

(مضنون بہ علی غیر اہل صفحہ ۱۰)

معاویہ حالات بعد الموت

مذہب کی روح اور روان جو کچھ کو معاویہ کا اعتقاد ہے مذہب میں جو کچھ تاثیر ہے اور قیامت
افعال انسانی پر مذہب کا جو اثر پڑتا ہے وہ اسی اعتقاد کی بدولت ہے، لیکن جس قدر وہ مہتمم باشند
ہے، اسی قدر عیسر تصور ہے، ایک بدوی شاعر الحاد کے لہجہ میں کہتا ہے،

اموت ثم بعث ثم نشر
حدیث خرافۃ یا ام عمر

مرنا پھر زندہ ہونا پھر جلنا پھر نالک عمرو
(شاعر کے یہ کلام ہیں) کی ان یہ تو خرافات ہیں

اس مرحلے میں جو شکلیں ہیں ان میں پہلا اور سب سے مشکل بقا ہے روح کا مسئلہ ہے، یعنی یہ
ثابت کرنا کہ روح جسم سے جدا کوئی چیز ہے، مادہ میں کا خیال ہے کہ روح کوئی جدا گانہ چیز نہیں
بلکہ جس طرح چند دواؤں کی ترکیب دینے سے ایک مزاج خاص پیدا ہو جاتا ہے یا مارون
کی خاص ترکیب سے خاص خاص رنگ پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح عناصر کی خاص طور پر ترکیب
پانے سے ایک مزاج خاص پیدا ہو جاتا ہے، اور جو ادراک اور تصور کا سبب ہوتا ہے اور
اسی کا نام روح ہے،

روح کے ثابت کرنے کے بعد دوسرا مرحلہ اس کی بقا کا ثابت کرنا ہے، یعنی یہ کہ جسم کے
خانی ہونے پر وہ باقی رہ سکتی ہے،

ان مرحلوں کے بعد عذاب قبر، قیامت، میزان، حساب، جنت، دوزخ کی
بحثیں ہیں،

امام صاحب نے مضمون صغیر و مضمون کبیر میں ان مباحث کو تفصیل کے ساتھ لکھا ہے
ہم ان دونوں کتابوں کے حوالوں سے ان مباحث کو اپنی زبان میں لکھتے ہیں،

روح کی حقیقت کے متعلق امام صاحب نے احیاء العلوم میں ذکر کیا کہ یہ ان اسماء میں ہے جن کو ظاہر کرنا جائز نہیں، لیکن مضمون صغیر میں اس رائے پر ردہ اٹھا دیا ہے، اور اس کی حقیقت یہ بیان کی ہے تو جو ہر ہے لیکن جم نہیں، اس کا تعلق بدن سے ہے لیکن اس طرح کہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل نہ داخل ہے نہ خارج، نہ حال ہے، نہ محل۔

جو ہر ہونے کی یہ دلیل ہے کہ روح اشیا کا ادراک کرتی ہے اور چونکہ ادراک عرض ہے یعنی ایک کیفیت کا نام ہے اور فلسفہ میں مسئلہ ثابت ہو چکا ہے کہ عرض، عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا، اس لئے ضرور ہے کہ روح جو ہر ہو اور نہ ادراک کا قیام، اسکے ساتھ ممکن نہ ہو سکے گا، جسم نہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر جسم ہوگی تو اس میں طول و عرض ہوگا اور اس کے اجزاء نکل سکیں گے، اور اجزاء نکلیں گے، تو یہ ممکن ہوگا کہ ایک جز میں ایک چیز پائی جائے اور دوسرے جز میں اسی چیز کا نقیض مثلاً لکڑی کا ایک ٹکڑا نصف پسید ہو سکتا ہے اور نصف سیاہ، اس بنا پر یہ ممکن ہوگا کہ روح کے ایک جز میں زید کا علم ہو اور دوسرے جز میں اسی زید کا جہل، اس صورت میں روح ایک ہی زمانے میں ایک شے سے واقف بھی ہوگی، اور ناواقف بھی اور یہ محال ہے متصل و منفصل، داخل و خارج نہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ یہ تمام اوصاف جسم کے ساتھ خاص ہیں، اور جب روح سرے سے جسم ہی نہیں تو متصل و داخل و خارج کچھ بھی نہیں، مثلاً ایک پتھر کو عالم اور جاہل کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ دونوں وصفت جاندار کی ساتھ خاص ہیں اور پتھر سرے سے جاندار ہی نہیں، اس تفصیل کے بعد امام صاحب نے یہ سوال قائم کر کے کہ شریع نے روح کی حقیقت بتانے سے کیوں انکار کیا جو اب دیا ہے کہ دنیا میں دو قسم کے لوگ ہیں عوام و خواص، عوام تو ایسی چیز کا تصور ہی نہیں کر سکتے، اسی بنا پر فرقہ ضلیمہ اور کرامیہ خدا کے جسم ہونے کے قائل ہو گئے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک جو چیز جسم نہ ہوگی وہ موجود ہی نہیں ہو سکتی جو لوگ عوام کے بنیت کسی قدر وسیع ایجنال ہیں وہ

جسم کی نفی کرتے ہیں تاہم خدا کا ذوق نہ ہونا ضروری سمجھتے ہیں اشعریہ اور معتزلہ البتہ اس قسم کے وجود کو
قائل ہیں جو جسم و بہت سب سے بری ہو لیکن ان کے نزدیک اس قسم کا وجود ذات باری تعالیٰ
باری کے ساتھ خاص ہے، اگر روح کا وجود بھی اسی قسم کا مانا جائے تو ان کے نزدیک خدا
میں اور روح میں کچھ فرق نہیں رہتا، بہر حال چونکہ روح کی حقیقت عوام و خواص دونوں
کی فہم سے باہر تھی، اس لئے شارع نے اس کے بتانے سے اعراض کیا،

امام صاحب نے روح کی جو حقیقت بیان کی اور اس پر جو دلائل پیش کئے یونانیوں سے خوف
ہیں، ارسطو نے ان کو لوجیا میں جینے ہی تقریر کی ہے، اور بوعلی سینا نے اس کو مختلف پیرایوں میں
آب و رنگ دیکر ادا کیا ہے لیکن یہ امر بظاہر تعجب انگیز ہے کہ جو سب مقدم امر تھا یعنی روح کا اثبات
امام صاحب نے اسی کو چھوڑ دیا روح کا جو ہر ہونا غیر جسمانی ہونا یہ فرعی امور ہیں، پہلے یہ ثابت کرنا
چاہیے کہ روح کوئی شے بھی ہے یا نہیں،

اصل یہ ہے کہ روح کا وجود ایک وجدانی امر ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اور اک
تقل محض مادہ کا کام نہیں، مادہ ایک بے حس بیجان اور لا متقل چیز ہے، دقیق خیالات اور علوم
و فنون، مادہ سے انجام نہیں پاسکتے بلکہ کوئی اور جوہر لطیف ہے جس سے یہ کشتے سرزد ہوتے ہیں
اور اسی کا نام روح ہے، لیکن یہ استدلال وجدانی ہے، اگر کوئی منکر انکار پر آمادہ ہوا اور کہے کہ تم
نے جو کچھ کہا میں دعویٰ کا اعادہ ہے، دلیل نہیں ممکن ہے کہ مادہ ہی ایک خاص ترکیب پا کر ان
نیزگیوں کا مظاہر ہو، کون سے عجیب و غریب حرکتیں ظاہر ہوتی ہیں، اور غنوں سے جو دلکش اور
مثر فنی پیدا ہوتے ہیں، ان میں روح کا کون سا ثابہ ہے، تو ہم دلیل سے اس کی زبان نہیں

لے بوعلی سینا نے روح کے اثبات پر اشارات میں بڑی لمبی چوڑی دلیل پیش کی ہے، لیکن وہ یونانیوں
کے عام دلائل کی طرح صرف تفتون کا کھیل ہے،

بلکہ کہہ سکتے ہیں سبب تھا کہ امام صاحب نے روح کے ثبوت پر کوئی منطقی دلیل نہیں پیش کی مضمون
 بہ علی غیر المرین صرف یہ الفاظ لکھے،

ولیس البدن من قیام ذاتک جسم تمہاری حقیقت اور اہمیت میں داخل نہیں ہے
 فانہذا ام البدن لا یعد مک اس لئے جسم کا فنا ہونا تمہارا قیام ہونا نہیں ہے،

واقعات بعد الموت

مثلاً عذاب قبر، حساب، میزان، قیامت، لذات بہشت، عذاب و دوزخ، ان تمام امور
 کی نسبت اکابر اسلام کی مختلف رائیں ہیں ایک گروہ ان کو جسمانی قرار دیتا ہے، اس گروہ
 میں بھی دو فرقے بن گئے ہیں، ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ گو یہ چیزیں جسمانی ہوں گی
 لیکن ان کی جسمانیت اس افغانی کی جسمانیت سے بالکل مختلف ہوگی یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید
 یا احادیث صحیحہ میں جہان لذات بہشت کا بیان ہے، ساتھ ہی یہ بھی تصریح ہے کہ اجسام بیوی
 کی خاصیتیں ان میں نہ ہوں گی، مثلاً شراب ہوگی لیکن اس میں نشہ نہ ہوگا، عذابیں ہوں گی
 لیکن بول و براز کی حاجت نہ ہوگی، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہی مذہب ہے ان کا
 قول ہے کہ آخرت میں جو چیزیں ہوں گی ان کو دنیا کی چیزوں سے فقط نام میں مشارکت
 ہے، دوسرا گروہ یعنی اتابغہ ان چیزوں کو بالکل جسمانی قرار دیتا ہے، اور اسی قسم کی جسمانیت
 تسلیم کرتا ہے جیسی ہماری عالم اجسام کی ہے،

تیسرا گروہ ان کے روحانی ہونے کا قائل ہے، انکا خیال ہے کہ گوان اشیاء کا
 جسمانی ہونا محال نہیں لیکن عالم آخرت اس عالم سے بہت بالاتر ہے اس لیے جسمانی
 کیفیتیں اس کے شایان شان نہیں اس کو یوں سمجھنا چاہیے، کہ خود عالم فانی میں مختلف

طے ہیں صورت پرست اور بے مزاج لوگ جسمانیات محض مثلاً غذا و لباس پر مفتون ہیں جو اس
عالی رتبہ میں وہ ان چیزوں کو میج بکھتے ہیں، اور عزت و ناموس کے طالب ہیں لیکن جو لوگ
رسیدگانِ الہی اور صاحبِ نفوس قدسیہ ہیں ان کے نزدیک سوارت اور حقائق کے سوا تمام چیزیں
حقیر ہیں چنانچہ حضراتِ صوفیہ مشاہدہ الہی کے سوا اور کسی چیز کے خواہان نہیں اس بنا پر عالمِ
کے لائق کو جسمانی کمنا گو یا دنیا فائدہ آخرت کو ہم پلہ قرار دینا ہے، اسی مضمون کو ایک شاعر نے
یوں ادا کیا ہے،

حور و خلد و کورتے و عطر اگر خوش کر دے بزمِ باہم شاہدِ نقل و ثرا بے پیش نیست
امام صاحبِ کامیلانِ روحانیت کی طرف تھا، لیکن ساتھ ہی انکا یہ بھی خیال تھا کہ
شرعیّت عام و خاص سب کے لیے ہے اس لیے اس کا پیرا بہ ایسا ہونا چاہئے جس سے عام و
خاص سب فائدہ اٹھا سکیں،

بہارِ عالمِ حسنش دل و جان تازہ میداد بزمِ اصحابِ صورت را بہ بوار بابِ معنی را
حشر و نشر، ضراط و میزان وغیرہ کے متعلق امام صاحب نے جو اہر القرآن میں اجمالاً جو
کچھ لکھا ہے وہ اوپر گلدزچکا، اجماعِ العلوم و مضمون کبیر میں ان امور کی تفصیل کی ہے مگر خلاصہ درج ذیل ہے
اجماعِ العلوم کے خاتم میں موت کا جہا باب باندھا ہے اس میں عذابِ قبر کا ایک خاص
عنوان قائم کیا ہے، اس کے ذیل میں لکھتے ہیں،

"شاید تھلے ذہن میں یہ اعتراض آئے کہ ہم نے کافروں کی قبروں کا امتحان کیا ہے
لیکن سانپ اور بچھو کہیں نہیں دیکھے، اس لیے مشاہدے کے خلاف کیوں کر یقین لائیں تو
جواب یہ ہے کہ بیانِ تین احتمالات ہیں،

پہلا احتمال جو زیادہ صحیح اور ظاہر تر ہے یہ ہے کہ حقیقت کافر کی قبر میں سانپ بچھو

یافتہ تو شد در خواب و تو آن را نمی بینی آن موجود دست در حق تو اگر چه خلق دیگر آن را نتوان
دید و هر چه تو آن را نمی بینی نایافته و ناموجود است اگر چه همه خلق آن بینند، دیکم اسرار سادات و سادات
چیدم و معرفت آخرت عذاب قبر

لیکن مضمون بر علی بن ابی طالب باطل پرده اٹھا دیا ہے، اور صحت صاف لکھے ہیں :-

فصل فی عذاب القبر۔ النفس اذا فارقت البدن حملت القوۃ الوہیۃ معها کما ذکرناھا
وتجرح عن البدن منزہۃ لیس یصحبھا شیء من الہیات البدنیۃ وھی عند الموت
عالمۃ بمفاسر فتعان البدن وعن داسر لدنیامتی ہما تفنھا الا ان الانسان المقبر
الذی علی صورتہ کما کان فی الدنیا یتخیل ویتوہم ویتخیل بدنہا مقبوراً ویتخیل
الالام الواصلۃ الیہا علی سبیل العقوبات الحسیۃ علی ما وردت بہ الشرائع
الصادقۃ فہذا عذاب القبر وان کانت سعیدۃ یتخیلۃ علی صورتہ ملائمۃ
علی وفق کانت لتعقد من الجنات والانیار والحدائق والغلمان والولدان
الحور العین والکاس من المعین فہذا القلوب القبر فلذالک قال النبی علیہ الصلوۃ
والسلام القبر امار وحنۃ من سیر یا من الجنة او حنۃ من حفر النیران
فما القبر الحقیقۃ ہذا الہیات وعذاب القبر واولیاب
ما ذکرناھا،

قیامت کے متعلق جو اعتراضات تھے، ان میں اکثر مشکوکین کے فخر سے عقائد کی وجہ سے
پیدا ہو گئے تھے، مثلاً روایت میں صرف اس قدر ہے کہ قیامت میں مرنے زندہ ہو کر اٹھیں گے
اس کی کوئی تصریح نہ تھی کہ جسم بھی بعینہ وہی ہو گا جو دنیا میں تھا، مشکوکین نے اس قدر مستزاد کیا

کہ بعینہ وہی جسم اور وہی صورت ہوگی، اس پر منکرین نے اعتراض کیا کہ اولاً تو اعادہ معدوم حال ہے، ثانیاً دنیا میں مثلاً ایک آدمی دوسرے آدمی کو مار کر کھا گیا اور اس کے اجڑے بدن کے اجڑے بدن میں شامل ہو کر ایک ہو گئے، تو اگر قاتل کا جسم قیامت میں بعینہ وہی ہو جو دنیا میں تھا تو مقتول کا جسم بعینہ وہی نہیں ہو سکتا، مشکلیں نے پہلے اعتراض کے جواب میں تو اعادہ معدوم کو جائز ثابت کرنا چاہا اور دوسرے کے لئے بہت سی تاویلین کیں،

لیکن چونکہ اعتراض قوی تھے جواب میں یحییٰ اس کے کہ سینہ زوریوں، احتمال افرینیوں، تنکیکات اور تاویلات سے کام لیا جائے، اور کیا ہو سکتا تھا، طرہ یہ کہ مشکلیں انھیں چیزوں کو مایہ ناز سمجھتے تھے، اور اس کو زور استدلال سے تعمیر کرتے تھے،

امام صاحب نے اس سعی عبث سے ہاتھ اٹھایا اور اسی حد تک قناعت کی جس قدر درایتوں میں مذکور تھا یعنی یہ کہ قیامت میں مرنے والے زندہ ہو کر اٹھیں گے، جسم کا بعینہ وہی دینا وہی جسم ہونا ضرور نہیں اس بنا پر تاویلات اور سینہ زوریوں کی حاجت نہیں رہی، چنانچہ کیا سے سعادت میں خود کہتے ہیں،
”و مشرط اعادہ ان نیت کہ ہمان قالب کہ داشتہ است بوسے باز دہند کہ کہ قالب مہ کب است اگرچہ اسب بدل افتد سوار ہمان باشد، و از کو دکی تا میری خود بدل افتادہ باشد اجڑے ان اجڑے تھا“
دیگر دو دو ہمان بود پس کسانے کہ این مشرطاکر و ند برین اشکا لما خاست و از ان جوابہا ضعیف دادند“

ملاحظہ کا بڑا اعتراض یہ تھا کہ دنیا میں تمام چیزیں بتدریج پیدا ہوتی ہیں اور جو کچھ پیدا ہوتا ہے اسباب کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے یہ کیونکر ممکن ہے کہ بلا توسط اسباب قیامت میں تمام آدمی دفعتاً پیدا ہو جائیں، امام صاحب نے اس اعتراض کو اس طرح اٹھایا کہ
”لے کیا سے سعادت عنوان چہ دم در آخرت“

حیوانات کی پیدائش کے دو طریقے ہیں تولد و توالد تولد کے معنی یہ ہیں کہ اسباب کے ذریعہ ہونے سے ابتداء پیدا ہو جائیں جس طرح برسات میں آپ سے آپ حشرات الارض پیدا ہو جاتے ہیں تولد یہ کہ تولد کے بعد نسل و خاندان کا سلسلہ قائم ہو مثلاً حضرت آدم ابتداً خاک سے پیدا ہوئے تھے، جیسا کہ قرآن مجید میں خدا نے فرمایا ہے اخلقناکم من تراب پھر حضرت آدم سے نسل کا سلسلہ قائم ہوا چنانچہ خدا فرماتا ہے انا خلقنا الانسان من لطفۃ عالم کائنات میں ان کی اور بنکر مون مثالیں ہیں،

فلاسفہ کا قول ہے کہ عالم میں جو کچھ ہوتا ہے حرکات فلکیہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے نیز یہ کہ افلاک کے ہر دور کی جداتائیر اور جدانتاج ہیں اس بنا پر یہ ممکن ہے کہ افلاک کا کوئی ایسا دور آئے جس کے نتائج موجودہ دور سے بالکل مختلف ہوں اور وہ یہ ہو کہ تمام آدمی جو مر چکے تھے دفعۃً زندہ ہو جائیں اور ایک نیا عالم ظہور میں آئے،
امام صاحب کے اخیر فقرے یہ ہیں:-

و کما جاز ان یحدث دور بشکل یحدث بسببہ انواع من الخلق
لہر بعد مثلاً نکلذک یجب ان یحدث نرمان یحشر فیہا الموتی و
تجمع اجزاءہم و تقو دالی اشباحہم و اسرارہم،

بہشت کی لذات و کیفیات کی نسبت امام صاحب لکھتے ہیں،

”بہشت کی جسمانی لذتیں معجزے کی طرح تین قسم کی قرار دی جاسکتی ہیں حسی، خیالی و عقلی
حسی یعنی کھانا پینا، لباس مکان وغیرہ وغیرہ خیالی جس طرح آدمی خواب میں کھانے پینے کا
لطف اٹھاتا ہے عقلی کے معنی کہ بہشت میں جو روحانی لذتیں حاصل ہوں گی ان کو یہ آب شیرین

لذت
بہشت

چشمائے روان، الوانہائے بلند، بیوہ جات لذت سے تعبیر کیا گیا ہے، اور چونکہ روحانی لذتوں کے بہت سے اقسام ہیں، اس لئے ہر لذت کو ایک خاص جسمانی لذت سے تعبیر کیا ہے۔
 اخیر میں لکھتے ہیں :-

فالمشغوف بالتقلید والجموع علی الصو
 الذین لم تنفتح لہ طرق الجمال فی مثل
 لہ ہذا الصور والذات والعارف
 المستغصرون لحال الصور و
 الذات المحسوسۃ لفتحہم من
 طائف السور والذات العقلیۃ
 ما یلیق بہم ویشفی شرہم وشفوہم
 اذ حد الحبتۃ ان فیہا کل امر ما
 یشتملہ،

جو شخص تقلید کا شیفہ اور صورت پرست ہے او
 حقیقت کی راہ میں اس پر نہیں کھلی ہیں اس کے سامنے یہ
 صورتیں اور لذتیں محکم بن کر آئیں گی، لیکن جو لوگ
 محسوس لذتوں اور غامبی صورتوں کو اس طرح سمجھتے
 ہیں ان کو وہ بظرف سترتین اور عقلی لذتیں حاصل
 ہوں گی، جو ان کے نمایاں ہیں اور جو ان کی پیاس
 کو بجھا سکتی ہیں کیونکہ حبت کی اصلی حقیقت یہ ہے کہ
 ہر شخص کو وہ چیز حاصل ہو جو اس کی تمنا اور آرزو
 ہے

تصوف

علمی حیثیت سے تصوف کو امام صاحب سے وہی نسبت ہے جو منطق کو ارسطو سے ہے، تصوف کی ابتدا اگرچہ قرن اول میں ہو چکی تھی لیکن امام صاحب کے زمانہ تک اس کی جو حالت تھی وہ تفصیل ذیل سے معلوم ہوگی،

امام قشیری اپنے مشہور رسالے میں لکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وجودِ باہود تک صحابہ کے لقب کے سوا اور کوئی لقب ایجاد نہیں ہوا تھا کیونکہ شرفِ حبیبیت بڑھکر کوئی شرف نہیں ہو سکتا تھا صحابہؓ کے بعد تابعین اور پھر تبع تابعین کا لقب پیدا ہوا یہ زمانہ بھی ہو چکا تو بزرگانِ دین زاہد و عابد کے لقب ممتاز ہوئے لیکن زہد و عبادت کا دعویٰ ہر فرقہ کو یہاں تک کہ اہل بدعت کو بھی تھا اس لیے جو لوگ خاص اہل سنت و جماعت میں سے زاہد اور اہل دل تھے وہ صوفی کہلائے، یہ لقب دوسری صدی ہجری کے ختم ہونے سے پہلے رواج پا چکا تھا، صاحبِ کشف الظنون کا بیان ہے کہ سب سے پہلے صوفی کا لقب ابو ہاشم صوفی کو ملا جنھوں نے شاہ میں وفات پائی تھی، امام صاحب موصوف نے ایک دوسرے موقع پر تصوف کی وجہ تسمیہ کی نسبت لکھا ہے، کہ اس لفظ کے اشتقاق کے متعلق تین دلائل ہیں بعض کا قول ہے کہ صحابہؓ میں سے جو لوگ اہل صفہ کہلاتے تھے یہ انکی طرف نسبت ہے بعض کے نزدیک اس کا ماخذ صفا ہے، بعض کے نزدیک صف لیکن قاعدہ اشتقاق کی رو سے یہ تمام اقوال غلط ہیں یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ صوف سے ماخوذ ہو جس کے معنی پشمینہ کے ہیں لیکن پشمینہ پوش ہونا اس فرقے کی کوئی خصوصیت نہیں تھا، کہ صوف سے ماخوذ ہو جس کے معنی پشمینہ کے ہیں لیکن پشمینہ پوش ہونا اس فرقے کی کوئی خصوصیت نہیں

مسئلہ رسالہ تفسیرہ ذکر شایخ طریقت،

صوفی کا لقب
کب سے شروع
ہوا،

یہ تو لفظی بحث تھی، تصوف کی حقیقت اور ماہیت میں بھی نہایت اختلاف ہے، امام قشیری نے اپنے رسالے میں مختلف اقوال نقل کئے ہیں،

حضرت ذوالنون مصری، صوفی وہ لوگ ہیں جنہوں نے سب کچھ چھوڑ کر خدا کو لیا ہے،
حضرت جنید بغدادی، جس کا جینا مرنا، محض خدا پر ہو،

ابوبکر جیری، تمام اخلاق حسنہ کا جامع اور تمام اخلاق رذیہ سے بری،
منصور حلانج، جو شخص کہ نہ اس کو کوئی پسند کرے، نہ وہ کبھی کو پسند کرے،
رویم، جو شخص اپنے آپ کو بالکل خدا کے ہاتھ میں دیدے،

شیخ شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف میں اسی قسم کے بہت سے اقوال نقل کر کے لکھا ہے کہ ان میں سے کوئی تعریف جامع و مانع نہیں بلکہ ہر بزرگ نے اپنے مذاق کی بنا پر تصوف کے مقامات میں سے کسی خاص مقام کی تعریف بیان کی ہے، اور بعض حضرات نے زہد و فقر تصوف تینوں کو غلط ملط کر دیا ہے، حالانکہ یہ تینوں میں مختلف چیزیں ہیں، تصوف حقیقت زہد و فقر اور بعض اور اوصاف کے مجموعہ کا نام ہے،

حقیقت یہ ہے کہ تصوف ابتدا میں صرف زہد و عبادت کا نام تھا، زہد جس قدر بڑھتا گیا، روحانی اوصاف یعنی صبر و شکر، توکل، رضا، انس و محبت، وغیرہ خود بخود پیدا ہوتے گئے، عبادت میں توجہ الی اللہ کا زور بڑھا، تو مجاہدہ اور مجاہدہ سے کشف و الہام اور بعض قسم کے خرق عادت کا ظہور ہوا، غرض رفتہ رفتہ تصوف بہت سی چیزوں کا مجموعہ بن گیا لیکن یہ اوصاف طور سے نہ ہوئے کہ ان میں سے تصوف کا اصلی حصہ کس قدر ہے، اسی بنا پر قدما میں سے ہر شخص نے تصوف کی ہیئت بیان کی یعنی مجموعہ میں سے صرف ایک حصہ کو لے لیا، امام غزالی سے پہلے تصوف میں سب سے زیادہ جادو اور علمی پیرایہ میں جو کتاب لکھی گئی تھی وہ امام قشیری کا رسالہ تھا، تاہم اس رسالہ میں صرف درج

تقویٰ، صبر و شکر وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہیں، اور ہر عنوان کے نیچے قرآن مجید کی آیتیں اور بزرگوں کی حکایتیں لکھی ہیں، کسی چیز کی حد اور حقیقت نہیں بیان کی اور نکات ثقات اور روحانی ادراکات کا دوسرے سے ذکر ہی نہیں، امام غزالی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علمی طور پر اس فن کو مرتب کیا، علامہ سراج خلدون مقدمہ تاریخ میں لکھتے ہیں :-

وجع الغزالی بین الامرین فی الاحیاء
فدون فیہ احکام الوسیع والافتاء
تربین اداب الفیرو مستنعم وشرح
اصطلاحاتہم فی عباداتہم وعباد
علم المصنف فی الملة علما مدونا
بعد ان كانت الطريقة عبادۃ فقط
امام غزالی نے ایسا العلوم میں دونوں طریقوں کو
جمع کیا ہے، چنانچہ وسیع اور اقتدا کے احکام لکھے
کیساتھ اور باب حال کے آداب اور طریقے بتائے اور
مصطلحات کی شرح کی جس کا یہ نتیجہ ہوا کہ تصوف بھی
ایک باقاعدہ علم بن گیا، حالانکہ پہلے اس کا طریقہ
صرف عبادت کرنا تھا،

تصوف کی حقیقت جو امام صاحب نے بیان کی اس کا خلاصہ یہ ہے،
تصوف شریعت کی طرح دو چیزوں سے مرکب ہے علم و عمل، لیکن یہ فرق ہے کہ شریعت
میں علم کے بعد عمل پیدا ہوتا ہے، تصوف میں بخلاف اس کے عمل کے بعد علم پیدا ہوتا ہے اس
اجمال کی تفصیل یہ ہے،

انسان کو اشیا کا جو ادراک ہوتا ہے، اس کا عام طریقہ یہ ہے کہ استنباط، استدلال
تعلیم سے حاصل ہوتا ہے، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ غور و فکر کے بغیر دفعتاً ایک نئے کا ادراک
ہو جاتا ہے اور کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ کہاں سے ہوا، کیونکر ہوا، اصطلاح تصوف میں اس کا
نام الہام ہے،

سب سے پہلے امام صاحب
نے تصوف کو علمی
حقیقت مدون کیا

امام صاحب نے جو
تصوف کی حقیقت
بیان کی

اس قسم کا اور اک صرف مجاہدہ اور تزکیہ نفس سے ہوتا ہے جس کا طریقہ یہ ہے کہ انسان پہلے تمام تعلقات سے کنارہ کش ہو، یعنی اہل و عیال، دوست و احباب، جاہ و دولت کسی چیز سے وابستگی باقی نہ رہے، اس کے بعد ایک گوشہ میں بیٹھ کر خدا کی طرف اس طرح متوجہ ہو کہ کچھ بھی کا مطلقاً خیال نہ آئے پائے، اس کے ساتھ زبان سے اللہ اللہ کہتا جائے، رفتہ رفتہ یہ مشق اس قدر بڑھے کہ زبان کو حرکت نہ ہو، اور تصویریں زبان سے اللہ کا لفظ نکلتا جائے، پھر یہ تصور جمایا جائے کہ اللہ کا لفظ دل سے نکل رہا ہے، یہ تصور اس حد تک پہنچائے کہ حرف و صوت کا خیال جاتا رہے اور اللہ کا تصور دل میں اس طرح اثر کر جائے کہ کسی وقت جدا نہ ہونے پائے، جب یہ حالت پیدا ہو جائے تو مکاشفہ شروع ہوگا، ابتدا میں برق خاطف کی طرح کچھ نکل جائیگا پھر ترقی ہوتی جائیگی اور ثبات و دوام حاصل ہوگا،

مکاشفہ سے ان تمام اشیاء کی حقیقت کھل جاتی ہے جن کا تصور محض تعلیدی اور اجمالی طور پر تھا مثلاً نبوت و وحی، ملائکہ، شیطان، جنت، دوزخ، عذاب، قبر، بل صراط، میزان، حساب ان اشیاء کے مستقل مختلف رائیں ہیں بعض ان تمام چیزوں کو تجسّلات خیالی قرار دیتے ہیں بعض ان کو بالکل ظاہری معنوں پر محمول کرتے ہیں لیکن جب مکاشفہ حاصل ہوتا ہے تو ان اشیاء کی جو کچھ حقیقت ہے، وہ گویا آنکھوں کے سامنے آ جاتی ہے،

(احیاء العلوم، جلد اول، بیان العلم الذی ہو فرض کفایۃ، ذکر علم مکاشفہ)

ظاہر مبین کو یہاں یہ شبہ پیدا ہوگا کہ انسان کو جو ادراک ہوتا ہے وہ صرف حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے، یہ ناممکن محض ہے کہ حواس معطل ہو جائیں اور دل کے ذریعہ سے ادراک ہو، دل اول تو محل ادراک نہیں اور ہو بھی تو اس کا ادراک انہیں چیزوں پر مقرر ہوگا جو حواس خمسہ نے اس کے سامنے پیش کیے ہوں،

امام صاحب اس شبہ سے بے خبر نہ تھے، انھوں نے احیاء العلوم جلد دوم، دیباچہ بیان الفرق
المقامین مثال محسوس میں خود اس شبہ کو ذکر کیا ہے لیکن اس شبہ کا جواب ال نہیں بلکہ حال ہے،
امام صاحب صرف یہ کہہ کر رہ گئے،

فاعلم ان هذا من عجائب اسرار القلب۔ یہ اسرار قلب کے عجائبات ہیں جن کے ظاہر کرنے کی
ولا یسمی بذکر فی علم المأملة علم معاملہ میں اجازت نہیں،

امام صاحب نے اس کو مثال میں یوں سمجھایا ہے،

”ایک دفعہ روم چین کے نقاشوں میں مقابلہ ہوا، دونوں اپنی اپنی فضیلت کے مدعی
تھے، بادشاہ وقت نے انہیں سامنے کی دو دیواریں دونوں گروہ کے لیے مقرر کر دیں کہ ہر ایک
اپنے حصہ کی دیوار پر اپنی صنعت کاری کا نمونہ دکھائے بیچ میں پردہ ڈال دیا گیا تاکہ ایک
دوسرے کی نقل نہ اتارنے پائے چند روز کے بعد رومی مصوروں نے بادشاہ سے عرض
کیا کہ ہم اپنے کام سے فارغ ہو چکے چینیوں نے کہا ہم بھی فارغ ہو چکے، پردہ اٹھایا گیا تو
دونوں میں سرسبز فرق نہ تھا، معلوم ہوا کہ رومیوں نے بجائے نقاشی کے صرف یہ کیا تھا کہ دیوار
کو صقل کر کے آئینہ بنا دیا تھا، پردہ اٹھا تو سامنے کی دیوار کے تمام نقش اس میں اتر آئے،“
امام صاحب اس مثال کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ تصوفیہ کے علوم کی یہی مثال ہے،
”وہ قلب کو اس قدر صاف اور مجلا کر دیتے ہیں کہ تمام معلومات خود اس میں
منقش ہو جاتے ہیں“

مولانا روم نے بھی یہی تشبہ پیش کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں،

رومیان اکن صوفیا تند لے پسر نے زنگار کتاب و نر ہنسر،
لیک صقل کردہ انداز سینہا پاک ز آذر و حرص و جمل و کینہ

آن صفاے آئینہ و صعب دل است
صورت بے منتہا را قابل است
صورتے، بے صورت بید و عیب
ز آئینہ دل تافت بر موسیٰ ز حبیب
عقل اینجا ساکت آید یا مضل
زانکہ دل با دوست یا خوداوست دل
عکس ہر نقشے نہ تابد تا ابد
جزبہ دل ہم بے عدد ہم با عدد
تا ابد، نو نو صورت کا دید برد
سے نماید بے حجابی اندر د
ہر دمے بیند خوبی بے درنگ
اہل صفیل رستہ انداز بوی درنگ
رایت عین الیقین افراشتند
نفس و قشر علم را بگذاشتند
ساکنان مقصد صدق حسدا
برتر انداز عرش و کرسی حسلا

اگرچہ ظاہر پرستون کو اس مثال سے بھی تسلی نہ ہوگی، لیکن مسئلہ کہ حواس ظاہری کے
سوا اور اک کا کوئی اور ذریعہ بھی ہے بہت قدیم زمانے سے ایک بڑا گردہ مانتا آتا ہے، ہلکا اشراق
جنکا سرخیل فلاطون تھا، اعمو ما اس مسئلے کے قائل تھے، اور اسی بنا پر وہ اور فرقون سے ممتاز
تھے، یورپ کے بڑے بڑے کون مادہ پرست ہو سکتے ہیں، تاہم وہاں بھی ایک گردہ موجود ہے جو روحانی
اور اک کا قائل ہے، اور اسپیریکولیزم یعنی روحانیت کے لقب سے مشہور ہے،

اسی بنا پر اس خیال کی اصلیت کے انکار نہیں ہو سکتا، منکر یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم کو اس کا
تجربہ نہیں ہوا، لیکن یہ اس کے کہنے پر موقوف نہیں، اگر باب حال نے پہلے ہی کہہ دیا ہے ع
ذوق این بادہ نہ دانی بخدا تا نہ حشی

بہر حال تصفیۂ قلب سے اس قسم کا اور اک ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، لیکن چونکہ
تصفیۂ قلب کے لیے انسان کا اخلاق ردیہ سے بری ہونا ضرور ہے، اس لیے پہلے ابتدا اخلاق
سے ہوتی ہے، اخلاق کا یہ حال ہے کہ ظاہری اور محسوس صورتوں میں تو ہر شخص ان کو

سمجھ سکتا ہے، لیکن دقائق اخلاق کا سمجھنا نہایت مشکل ہے یہی وجہ ہے کہ ہزاروں لاکھوں آدمی ذمائم اخلاق میں مبتلا ہیں لیکن سمجھانے پر بھی نہیں سمجھتے، کہ ان میں یہ ذمائم پائے جاتے ہیں، امام غزالی سے پہلے جو کتابیں تصوف میں لکھی گئی تھیں مثلاً قوت القلوب، رسالہ قشیریہ وغیرہ سب میں ان اخلاق کا ذکر ہے، لیکن صرف نام لکھ دیئے ہیں، ان کی حد و حقیقت نہیں بیان کی جس سے ان کی استنباط انگیز اور مبہم صورتیں خیال میں آجائیں، امام صاحب نے احیاء العلوم میں ایک ایک پر مستقل عنوان قائم کیا ہے اور اس توضیح و تفسیر اور نکتہ سنجی سے ان کی حقیقت بیان کی ہے کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہو سکا، اسی بنا پر علامہ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے تصوف کو فن بنادیا۔

مجاہدہ و ریاضت میں قلب پر بہت سے حالات اور کیفیات طاری ہوتی ہیں، ان کے سیکر و انواع اور درج ہیں اور جس قدر فن تصوف کو ترقی ہوتی گئی ہے، ان گونا گوں کیفیات کے لئے خاص خاص اصطلاحیں قائم ہوتی گئی ہیں، امام قشیری کے زمانے تک جو اصطلاحات قائم ہو چکی تھیں، ان کے نام یہ ہیں، وقت، مقام، حال، قبض و بسط، ہیبت، انس، تواجد، جمع، فریق، جمع الجمع، فناء، بقا، غیبت و حضور، صحو و سکر، ذوق و شرب، خود ثبات، ستر و تجلی، محضرہ و مکاشفہ، تلویح و طوابع و لوازم، ہوا و ہجوم، تلوین و تمکین، قسب و بعد، خواطر، علم الیقین، حق الیقین، یقین الیقین، لطیفہ، ستر،

امام غزالی نے اپنے رسالہ الاملاء عن مشکلات الاحیاء میں اصطلاحات مذکورہ پر اصطلاحات ذیل اضافہ کئے ہیں،

سفر، سالک، مکان، شط، ذباب، وصل، فصل، ادب، تجلی، تخلی، علت، انزعاج، غیرت، حریت، فتوح، اتم، اتم، ازاد، ارادہ، اہمت، عزت، مکر، اصطلاح، رغبت، وجد،

امام صاحب نے ان مصطلحات کی شرح بھی کی ہے کسی کو شوق ہو تو اصل کتاب کی طرف رجوع کرے،

تصوف اگرچہ جیسا کہ بیان ہوا، درحقیقت صرف ایک قسم کا علم ہے یعنی علم باطن لیکن اسکے نتائج عجیب و غریب ہیں جو عقلا سے بغیر کیے جاتے ہیں مثلاً خدا کا ہر جگہ حاضر و ناظر ہونا جو نہ عقلاً اسلام میں داخل ہے، عالم و جاہل عام و خاص سب اس پر اعتقاد رکھتے ہیں لیکن عام لوگوں کو چونکہ اس مسئلے کا علم تقلید یا استدلال سے ہوتا ہے اس لئے اس سے کوئی خاص حالت نہیں پیدا ہوتی، اور افعال و اعمال پر اس کا چندان اثر نہیں پڑتا بلکہ اس کے تصوف میں اس مسئلے کا علم مشاہدہ اور کشف کی حیثیت سے ہوتا ہے یعنی صوفی کو درحقیقت چاروں طرف خدا ہی خدا نظر آتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس پر خضوع و خشوع، ہیبت و خوف، ادب و انقیاد کی وہ کیفیت طاری ہوتی ہے جو کسی طرح علم ظاہری سے نہیں پیدا ہو سکتی،

تصوف کا
اثر اعمال
پر

یا مثلاً خدا کا رزاق ہونا سب مانتے ہیں لیکن طلب معاش میں لوگوں کو جو بے قرار رہتی ہے اس سے اس اعتقاد کا پتہ بھی نہیں چل سکتا، بخلاف اس کے صوفیہ میں سے جو لوگ اس مقام تک پہنچتے ہیں ان کو وہ اطمینان اور سکون حاصل ہوتا ہے کہ اگر وہ ایک ویران اور سنان جنگل میں پہنچ جائیں جہاں سیکڑوں کوں تک آب و دانہ کا پتہ نہ ہو تب بھی ان کو کھانے پینے کی ذرا فکر نہ ہوگی،

اسی طرح صبر و شکر، توکل و رضا، قناعت و تواضع، وغیرہ کی حقیقی کیفیت صوفی پر طاری ہوتی ہے اور وہ سراپا مال بن جاتا ہے،

صوفیہ کے ملاح میں اختلاف ہوتا ہے یعنی ہر شخص اپنے مذاق کے موافق کوئی خاص مقام اختیار کر لیتا ہے، اور اس میں ترقی کرتا ہے مثلاً کسی پر توکل کی کیفیت طاری ہے کوئی

جہد کے مقام میں ہے کوئی نحو کے عالم میں ہے کسی پر اثبات کا غلبہ ہے وغیرہ وغیرہ،
 اس بحث کے خاتمہ میں یہ لازم بھی ظاہر کر دینا ضرور ہے کہ تصوف کا لفظ اصل میں سین سے
 تھا، اور اس کا مادہ سوف تھا جس کے معنی یونانی زبان میں حکمت کے ہیں، دوسری صدی
 ہجری میں جب یونانی کن بون کا ترجمہ ہوا تو یہ لفظ عربی زبان میں آیا اور چونکہ حضرات صوفیہ
 میں اشراقی حکماء کا انداز پایا جاتا تھا، اس لئے لوگوں نے ان کو سونی یعنی حکم کننا شروع
 کیا، رفتہ رفتہ سونی سے صوفی ہو گیا، یہ تحقیق علامہ ابوریحان بیرونی نے کتاب البزج میں
 لکھی ہے، صاحب کشف الظنون کی عبارت سے بھی اس کا اشارہ نکلتا ہے، چنانچہ تصوف
 کے عنوان میں لکھتے ہیں،

حکماء اشراقیہ مشرب اور اصطلاح میں صوفیہ
 کے مشابہ تھے،

اور اگر یہ اصطلاح ان کی اصطلاح سے ماخوذ ہو
 تو کچھ بعید نہیں،

واعلم ان الاشرافین من الحكماء^{المعین}
 كالصوفیین فی المشرب والاصطلاح
 ولا یبعد ان لی عند هذا الاصطلاح
 من اصطلاحهم،

محدثیت

از ان کہ پیروی خلق مگر ہی آرد
نہی رویم بر ہے کہ کاروان رفتہ آ

انسان کنہی بڑا عاقل عالم، تجربہ کار، دقیق النظر، آزاد طبع ہو، لیکن خاندانی روایتیں قومی خیالات، معاصرین کی صحبت، گرد و پیش کے حالات ایسی چیزیں ہیں کہ زیادہ تر انسان انہیں چیزوں کے قالب میں ڈھلتا ہے، بلکہ سچ یہ ہے کہ بخاطِ اغلب انسان کے تمام معتقدات و خیالات اور ارادات انہیں اس باب کے لازمی نتائج ہیں، لیکن کبھی کبھی لاکھوں بلکہ کروڑوں میں ایک آدمی ایسا جو ہر قابل بھی نکل آتا ہے جو ان تمام چیزوں میں سے کسی سے متاثر نہیں ہوتا بلکہ خود ان چیزوں کو درہم برہم کر کے ایک نیا عالم پیدا کر دیتا ہے، یہی شخص مجدد مصلح، اور رفیقا مرہوستان امام صاحب جس زمانہ میں پیدا ہوئے تقلید کا عام تسلط ہو چکا تھا، اگرچہ اس وقت سے مسرتے موجود تھے جن کے اصول عقائد باہم مختلف تھے مثلاً معتزلہ، باطنیہ، اشعریہ، ماتریدیہ، حنبلیہ، اسی طرح فروعی اختلافات کے لحاظ سے بھی بہت سے مختلف فرقے موجود تھے، مثلاً غلاتر حقیقہ، شافعیہ، مالکیہ، لیکن ہر فرقہ اور ہر گروہ میں تقلید کا نشہ عام طور پر سرایت کر گیا تھا، بڑے بڑے محدثین مثلاً واقطبی، بیہقی وغیرہ جن کی واقفیت حدیث اور کثرت روایت بلا تکلف ائمہ مجتہدین سے کم نہ تھی، اور جو شب و روز حدیث میں مشغول رہتے تھے اور ایک ایک حدیث پر تحقیقات و تحقیقات کا انبار لگا دیتے تھے صرف اس وجہ سے کہ شافعی طریقے میں تربیت پانچے تھے ایک مسئلے میں بھی امام شافعی کی رائے سے مخالفت نہیں کر سکتے تھے،

امام صاحب
زمانہ میں تقلید
کا عام تسلط

یہ حالت صرف نقلی علوم تک محدود نہ تھی بلکہ علوم عقلیہ کی بھی یہی حالت تھی ابن سینا

اور فارابی جو خود ارسطو اور فلاطون کی ہمسری کا دعویٰ کر سکتے تھے یہو نانیوں کے ہر قسم کے مزاحمت
کو یقین اور قطعی سمجھتے تھے، یونانی، آسمانوں کو جاندار اور ذمی روح سمجھتے تھے اور ان کی حرکت کو
حکمت الہی تعبیر کرتے تھے، بوعلی سینا نے بھی اپنی تمام تصانیف میں اسی یہودہ خیال کی تائید کی
اس طرح کے اور سیکڑوں غلط مسائل تھے جن کے متعلق کسی کو کبھی چون و چرا کا خیال تک
نہیں آتا تھا،

مذہبی فرقوں کا شمار اگرچہ مسیحیوں سے متجاوز تھا، لیکن بلحاظ ا غلبہ تمام اسلامی
دنیا میں فرقوں میں منقسم تھی، اشاعرہ حنبلیہ، باطنیہ، یہ فرقتے باہم سخت مخالفت رکھتے تھے اور ایک
دوسرے کو گمراہ اور مرتد سمجھتے تھے، اشاعرہ اور حنبلیہ اگرچہ دونوں اہل سنت و جماعت سے تھے،
تاہم ان میں بھی ہمیشہ مذہبی لڑائیاں رہتی تھیں، مشائخہ میں جب شریف ابوالقاسم جو بہت بڑے
مشہور واعظ تھے اور نظام الملک نے ان کو بڑی عزت کیساتھ نظامیہ بغداد کا واعظ مقرر
کیا تھا، بغداد میں آئے تو بغیر پرولانہ حنا بلہ کی شان میں کہا کہ امام احمد کا فر ہے تھے لیکن ان کے
پیر کا فر ہیں، اس پر اکتفا نہ کر کے قاضی القضاۃ کے گھر پر جا کر اسی قسم کی باتیں کیں جن کی
سخت ہنگامہ ہوا، طرہ یہ کہ اس کا ردوائی کے صلہ میں دربار کی طرف سے ان کو علم الاستم
کا خطاب ملا، چنانچہ علامہ ابن اثیر نے ان واقعات کو اپنی تاریخ میں مفصل لکھا ہے، اب اس
سلجوقی کے زمانہ میں شیون اور اشعریوں پر مدت تک مساجد میں سرسبز لعنت پڑھی جاتی تھی
نظام الملک نے اشاعرہ کی لعنت کو موقوف کرادی لیکن شیعیہ پیالے اسی طرح ہدف لعن رہے
امام ابوالقاسم قشیری کے فرزند ابو نصر عبد الرحیم بہت بڑے مشہور واعظ تھے، علامہ ابو
اسحاق شیرازی ان کے وعظ میں شریک ہوتے تھے اور علامہ بغداد کا اتفاق تھا کہ ہم نے
سلاہ ابن ملک ان تذکرہ عید گندی،

اشاعرہ اور
حنبلہ کی
فرقتیں

اس رتبہ کا شخص نہیں دیکھا وہ اپنے عقول میں ہمیشہ حجاب کو برا بھلا کہتے تھے یہاں تک کہ سخت زبردستی ہوئی اور بہت سے لوگ جان سے مارے گئے،

ان فرقوں نے بڑھتے بڑھتے حکومت و سلطنت پر قبضہ کر لیا تھا، اندلس میں جیسا کہ ابن خلدون نے تصریح کی ہے اعتقادات کے لحاظ سے حنبلیہ مذہب سلطنت کا مذہب تھا چنانچہ خلفائے ملتیں جو اس زمانے میں حکمران تھے یہی مذہب رکھتے تھے، باطنیہ نے مصر پر قبضہ کیا تھا اور اشعری مذہب تمام خراسان و عراق کا شاہی مذہب بن گیا تھا حکومت کے رعب و تقلید کو اور زیادہ قوت ہو گئی تھی اور کوئی شخص مخالفت کی جرأت نہیں کر سکتا تھا، اشاعرہ کی عملداری میں دوسرے فرقوں کے لوگ اگرچہ ناپید نہیں ہو گئے تھے، لیکن نہایت گمنامی اور زاویہ نشینی کی حالت میں زندگی بسر کرتے تھے، علامہ ابن اثیر نے مسلمہ کے واقعات میں لکھا ہے کہ اس سال محمد بن احمد نے قضا کی جو ائمہ معتزلہ سے تھا، اور معتزلی ہونے کی وجہ سے پورے پچاس برس تک اپنے گھسے بابرہ نہکل سکا امام ابوحنیفہ اشعری نے جو مجبوراً عقائد تیار کیا تھا، اس سے ایک ذرہ بھی انحراف کرنا بزم خیال کیا جاتا تھا، علامہ ابن ابی شیبہ نے طبقات الشافعیہ میں امام غزالی کے حال میں لکھا ہے، والحقوم اعنی الاشاعرہ کلامیہا المعاصیۃ منہم لیستصحبون هذا الصنع ولا یسرون مخالفتہ ابی الحسن فی نقیر ولا قطمیر، خود امام غزالی فرقہ میں الاسلام والزندقہ میں احیاء العلوم کے مخالفین کی نسبت لکھتے ہیں کہ یہ لوگ اشعری کے عقیدے سے بال برابر بھی ہٹنا کفر خیال کرتے ہیں،

امام صاحب کا ابتدائی نشوونما اشعری فرقہ کی حنفیت سے ہو تاہم ویریت کا کمال امام محمد بن کی صحبت میں حاصل ہوا جو اس زمانے میں فرقہ اشعریہ کے رئیس اور پیشوائے کل تھے، درباری تعلق

اعتقادات کے لحاظ سے اسلامی ممالک کی تقسیم

علامہ ابن خلدون ذکر عبد الکریم ابو القاسم قریشی،

نظام الملک سے پیدا ہوا جو اشاعرہ کا بہت بڑا حامی اور پیرو تھا ان کے سپر طریقت بھی غالباً اشعری ہی تھے غرض خاندانِ ازا اساتذہ کی تعلیم، سوسائٹی کا دباؤ اور بار کا تعلق جو چیز تھی اسی کی مقتضی تھی کہ امام صاحب کو دیا ہی بناوے جیسے اور ان کے ہم عصر تھے خصوصاً اس سے کہ ان کی تعلیم قدیم طریقے کے موافق کامل ہو چکی تھی لیکن ان کی مجددانہ طبیعت نے ان بندشوں کو توڑا اور ان کو ہدایت کی کہ امتعت قلبک چنانچہ یقیناً ہللا میں خود لکھتے ہیں، حتیٰ اخلت عنی رابطة التقليد فحرک یہاں تک کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی اور طبیعت باطنی الی طلب حقیقۃ الفطرۃ الاصلیۃ کو یہ تلاش ہوئی کہ فطرت اصلی کی حقیقت کیا ہے؟ تقلید کا پردہ آنکھوں سے اٹھا تو نظر آیا کہ اسلامی عقائد، اسلامی اخلاق، اسلامی علوم اسلامی اصول حکومت ایک چیز تھی اس حالت پر نہیں جو قرونِ اولیٰ میں تھی زیادہ افسوسناک بات یہ تھی کہ ان تمام چیزوں کو رسم و رواج نے جس قالب میں بدل دیا تھا وہ مذہبی قبا خیال کیا جاتا تھا اور اس لئے ان کی اصلاح میں مخالفت کا سخت اندیشہ تھا، تاہم امام صاحب بلا خوف و لومۃ لام نہایت آزادی اور دلیری سے عام اصلاح پر کمر بستہ ہوئے،

عقائد کی اصلاح

عقائد کے متعلق امام صاحب نے بہت سی کتابیں لکھیں جن کا ذکر ظلم کلام کے ریویو میں گذر چکا اور اس موقع پر اس سے بحث مقصود نہیں، یہاں دوسری حیثیت سے ہم اس کے متعلق بحث کرنی چاہتے ہیں عقائد کے متعلق سب سے پہلے امام صاحب نے یہ تفریق کی کہ وہ خاص عقائد کس قدر ہیں جن پر کفر و اسلام اور حق و باطل کا مدار ہے اعتدال کی صفات کا عین ماہیت یا خارج ماہیت ہونا قرآن مجید کا مخلوق و غیر مخلوق ہونا خدا کا قیامت میں مرئی ہونا یا نہ ہونا وغیرہ

امام صاحب کا
تقلید کو چھوڑنا

عقائد
کی
اصلاح

جن عقائد پر کفر و اسلام
کا مدار ہے ان کی
تشریح،

تاویل بنصوص، تہرہ قدر وغیرہ وغیرہ یہ تمام مسائل لوگوں نے اصول اسلام میں داخل کر لیے تھے یعنی ان مسائل کے متعلق جس فرقے نے جو رائے قائم کی تھی اس کو وہ کفر و اسلام کی حد فاصل قرار دیتا تھا، محدثین علانیہ نہایت اصرار سے کہتے تھے، کہ جو شخص یہ کہے کہ قرآن مجید قدیم نہیں وہ کافر ہے، اسی طرح اشاعرہ معتزلہ کو معتزلہ اشاعرہ کو احنبن مسائل کی بنا پر کافر کہتے تھے، امام صاحب نے خود بھی ان تمام مسائل میں ایک خاص پہلو اختیار کیا، لیکن یہ ظاہر کر دیا کہ یہ مسائل کفر و اسلام کا معیار نہیں، قدر یہ اور حیر یہ کو عام طور پر مجوسی جنہی اور ناری کہا جاتا تھا امام صاحب نے اپنے رسالہ الامار فی مشکلات الایجاد میں صاف تصریح کی کہ وہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں، مشکلات الایجاد میں نہایت تفصیل اور قوت استدلال کے ساتھ جہاں اس مسئلے کو طے کیا ہے، اخیر میں لکھتے ہیں،

فان قلت واین انت من تکفیر کثیر
من الناس والحدیث لجمیع اهل البیت
عامۃً وخاصةً وقول النبی صلی اللہ علیہ
وسلم فی القدر سیرۃ النعم مجی س
هذه الامة الى اخره
فاعلم انه وان کان کثر هم کثیر من العلماء
فقد البقی علیهم دینهم وقرود فیهم
کثیرا واکثرهم وکل فریق منهم فی
مقابلة من خالفه فلیقع التحاکم عند
العالم الاکبر

اگر تم کہو کہ یہ بھی خبر ہے کہ ان لوگوں کو اکثر زون
نے کافر کہا ہے اور اہل بدعت کی شان میں خاص
عام و دونوں طرح کی حدیثیں موجود ہیں اور قدر یہ کہ
حق میں تو یہ خاص حدیث موجود ہے کہ وہ اس است
کے مجوسی ہیں۔

تو تم کو جانتا چاہیے کہ گو ان لوگوں کو اکثر زون نے کافر
کہا ہے لیکن جن لوگوں نے ان کو مسلمان قرار دیا
یا جن لوگوں کو ان کے اسلام اور کفر میں تردید ہے انکی
تعداد بھی کچھ کم نہیں بلکہ کافر کہنے والوں سے زیادہ ہے
اور یہ دونوں ایک دوسرے کے فریق مقابل ہیں ان کا

فیصلہ اس حاکم کے دربار میں ہو گا جو سب سے بڑا
عالم و دانا ہے۔

مکفرین کا بڑا استدلال یہ تھا کہ حدیث میں آیا ہے کہ تیری امت میں ۳ فرقے ہو جائیں گے جن میں
سے ایک ناجی ہو گا، باقی سب دوزخی، امام صاحب اس حدیث کو اپنے رسالہ التفرقہ میں نقل
کر کے لکھتے ہیں:-

ان الحدیث الاول صحیح و لکن لیس المعنی
انہم کفار مخلدون بل انہم ینخلون
الناس و یخرجون علیہا و یتروکون
فیہا بقدر ما صحیحہم
پہلی حدیث صحیح ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ لوگ
کافریں اور ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے، بلکہ اس کے
معنی ہیں کہ وہ دوزخ میں جائیں گے، اور دوزخ پر
پیش کئے جائیں گے اور بعد اپنے گناہوں کے
اس میں رہیں گے۔

ان فرقوں میں جس بنا پر ایک دوسرے کی تکفیر اور تفسیق کرتا تھا، وہ دراصل تاویلِ نصوص کا
مسئلہ تھا جو نابالہ کا مذہب تھا کہ کسی لفظ کی تاویل نہیں کرنی چاہئے، بلکہ ہر لفظ کے عام ظاہری
معنی مراد لینے چاہئیں، اس بنا پر وہ تاویل کرنے والوں کو گمراہ اور بعض حالت میں کافر سمجھتے تھے
انصار نے تاویل کو کسی قدر دھمت دی تھی لیکن جس قدر خود وسعت دیکھ چکے تھے اس سے ذرہ
بھر تجاوز کو کفر اور ارتداد سمجھتے تھے، اور اسی بنا پر معتزلہ کو کافر یا فاسق و مبتدع کہتے
چونکہ یہی مسئلہ تمام ہنگاموں کی بنیاد تھا، امام صاحب نے اس مسئلے پر نہایت تفصیل سے
گفتگو کی اور اس پر ایک خاص رسالہ التفرقہ بین الاسلام والزندقہ لکھا، اس رسالے میں امام صاحب
نے یہ ثابت کیا کہ تاویل سے کسی فرقہ کو چارہ نہیں جتا بلکہ جو تاویل کے بالکل منکر ہیں ان کو
بھی تین حدیثوں میں تاویل کرنی پڑی جن میں سے ایک یہ ہے کہ حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے۔

تکفیر کی وجہ کی
غلطی کا اظہار

نصوص
کی
تاویل

اور جب ہر فرقہ کوتاہی کی ضرورت پڑتی ہے تو تاویل کو عموماً کفر نہیں کہہ سکتے،

اشاعرہ نے تاویل کا اصول یہ قرار دیا تھا کہ جس جگہ دلیل قطعی سے ثابت ہو کہ حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے وہاں تاویل کی جاسکتی ہے، اس بنا پر وہ اپنے مخالفین کو مبتدع اور کافر کہتے تھے

تاویل
کا
اصل

امام صاحب نے اس غلطی پر مطلع کیا کہ دلیل قطعی کا فیصلہ کیونکر ہو، ایک شخص جس چیز کو دلیل قطعی سمجھتا ہے دوسرا نہیں سمجھتا مثلاً اشاعرہ کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا

کسی جہت اور مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا اور اس بنا پر وہ حائلہ کو گمراہ قرار دیتے ہیں، لیکن حائلہ کے نزدیک اشاعرہ جو دلیل اپنے دعویٰ پر قائم کرتے ہیں وہ قطعی نہیں،

تاویل کے متعلق امام صاحب نے اور بہت سے نکتے بیان کیے، جبکہ ہم اس کتاب کے حصہ کلام میں نقل کر چکے ہیں، ان صفحوں کو ایک بار اور پڑھنا چاہئے،

تواتر

تکفیر کا ایک بڑا سبب تواتر کا انکار خیال کیا جاتا تھا یعنی یہ کہ فلاں مسئلہ چونکہ روایات متواترہ سے ثابت ہو چکا ہے اس لیے اس کا انکار کفر ہے امام صاحب نے اس عقدہ کو اس طرح حل

کیا، کہ بے شبہ تواتر کا انکار کفر ہے لیکن تواتر کا ثابت ہونا نہایت مشکل ہے، قرآن مجید کے سوا کسی چیز کا تواتر سے ثابت ہونا نہایت شبہ ہے، ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک روایت پر متفق

ہو جائے اور وہ درحقیقت صحیح نہ ہو، مثلاً حضرت علیؑ کی خلافت بلا فصل کو شیعوں کا نام گروہ جو ملاکھ اور کردوں سے متجاوز ہے، تواتر بیان کرتا ہے، حالانکہ درحقیقت وہ متواتر نہیں،

اجماع

تکفیر کا ایک اور بڑا ذریعہ اجماع کا انکار کرنا قرار دیا جاتا تھا یعنی یہ کہا جاتا کہ فلاں مسئلہ پر چونکہ اجماع ہو چکا ہے اس لیے اسکا منکر کافر یا کم از کم فاسق و گمراہ ہے،

امام صاحب نے بتایا کہ اجماع کا ثابت کرنا تو اتنے ہی زیادہ مشکل ہے، کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ تمام اہل علم و عقد ایک امر پر متفق ہو جائیں، اور ایک مدت تک اس اتفاق پر قائم

ہیں بعضوں کے نزدیک یہ اتفاق عصر اول کے گزر جانے تک قائم رہنا چاہئے فرض کرو کہ لایا
اجماع ہو ابھی تو یہ کیونکر ثابت ہو کہ جو شخص اس مسئلے کا منکر ہے اس کو بھی اس اجماع کا یقینی علم
ہے یہ بھی فرض کرو کہ علم بھی ہے، لیکن جب عین اجماع کے وقت اجماع سے مخالفت کرنی جائیگی
تو اب کیوں جائز نہ ہو،

ایک بڑی غلطی یہ تھی کہ ہر قسم کے مسائل پر بلا امتیاز، کفر و فسق کا حکم نافذ کیا جاتا تھا،
امام صاحب نے بتایا کہ اگر ایک مسئلہ مرتبا غلط ہو، لیکن اگر وہ اصول دین سے نہیں ہے تو اس پر
موافقہ نہیں ہو سکتا، مثلاً شیعہ کہتے ہیں کہ امام محمدی، سامرہ کے سرداب میں غرق ہیں، یہ واقعہ
گو غلط ہو، لیکن اس کو اصول دین سے کچھ تعلق نہیں، اس لئے اگر کوئی شخص اس کا قائل ہو تو اس کو
گمراہ نہیں کہہ سکتے، یا مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں جو مذکور ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے
چاند اور سورج کو پہلے خدا کہا تھا اس سے چاند اور سورج مراد نہیں بلکہ انوار الہی مراد ہیں تو اس پر
ان صوفیہ کو مبتدع اور گمراہ نہیں کہہ سکتے،

غرض تکفیر کی جو وجوہ ہیں لوگوں نے قائم کی ہیں امام صاحب نے سب کو رد کیا، اور
قطعی دلائل سے ثابت کیا کہ تمام کلمہ گو مسلمان ہیں اور اسلامی حیثیت سے بھائی بھائی ہیں،
آپس میں جو اختلافات ہیں وہ اصل اسلام سے تعلق نہیں رکھتے، بلکہ اجتہادی اور فردی
بائین ہیں، جن کی حد اس سے آگے نہیں بڑھتی کہ ان میں سے ایک صحیح ہو اور
دوسری غلط،

امام صاحب نے یہ فیاضی اپنے ہم مذہبوں پر محدود نہیں رکھی، بلکہ ان کی رائے میں
بجز ان کفار کے جن کے سامنے اسلام کی حقیقت پورے طور پر ظاہر کر دی جائے اور پھر وہ ایمان
لے یہ تمام مباحث امام صاحب نے التفرقہ میں لکھے ہیں،

نہ لائیں باقی سب مجبور و معذور ہیں، چنانچہ رسالہ فرقہ میں لکھتے ہیں :-

بل اقول اکثر نصاحی العروہ والکثر
بلکہ میں کہتا ہوں کہ اکثر نصاریٰ روم اور ترک جو ہمہ
فی هذا الزمان تسلموا الرحمة انشاء الله تعالیٰ
زمانے میں ہیں ان کو رحمت الہی انشاء اللہ شامل ہوگی

امام صاحب کی اس فیاضی طبع پر اگرچہ ابتدائے بہت مخالفت ہوئی لیکن بالآخر یہ علم کلام
کا مسئلہ مسلمہ بن گیا کہ اہل قبلہ جس قدر ہیں سب مسلمان ہیں چنانچہ علم کلام کی تمام کتابوں
کا خاتمہ اسی مسئلے پر ہوتا ہے،

علیٰ طور پر امام صاحب کی کوشش کا جو اثر ہوا وہ یہ تھا کہ اشعر یہ و حنابلہ جو آپس میں ضد
بیکہ کرتے تھے اور جنہیں اختلاف عقائد کی بنا پر بار بار خونریزیان ہو چکی تھیں، رفتہ رفتہ انکا اختلاف
کم ہوتا گیا یہاں تک کہ بحر بعض مستثنیات کے اشاعرہ اور حنابلہ عموماً مشیر و شکر ہو گئے،
دار الخلافہ بغداد کے سنی و شیعہ میں بھی شہر میں صلح ہو گئی اور وہ خونریزیان جکی بدلت
بغداد کے محلے کے محلے پر باد ہو گئے، وفتہ رک گئیں،

اسی سلسلے میں امام صاحب نے اس طریقہ بحث کی اصلاح پر توجہ کی جو ایک مدت
سے چلا آتا تھا،

مناظرہ و مباحثہ کا طریقہ تشجیذ ہیں اور تحقیق مسائل کے لئے نہایت مفید طریقہ ہے لیکن
مسلمانوں میں مذہبی مناظرہ کا جو طریقہ قائم ہو گیا تھا وہ نہایت نامناسب تھا فریق مقابل
نسبت عموماً لیں طعن اور سب و دشنام کے الفاظ استعمال کیے جاتے تھے، اور سیدھی سی بات
بھی کہنی چاہتے تھے تو نہایت سخت کلامی اور درشتی کے لہجہ میں کہتے تھے جس کا یہ اثر ہوتا تھا
کہ مخالف کو بجائے اس کے کہ ہدایت ہوا لٹی اور عداوت پیدا ہوتی تھی اسلامی فرقوں میں
جو عداوت کینہ پروری، بغض و عناد روز بروز ترقی کرتا جاتا تھا، اس کی وجہ زیادہ اسی

امام صاحب
کی اصلاح
کا عملی اثر

مناظرہ و بحث
کی اصلاح

طریقہ مناظرہ کا رواج تھا،

اس بنا پر امام صاحب نے اس نامناسب رد و اج کی نہایت سختی سے مخالفت کی جیسا ان کے
میں مختلف مقامات پر اس کی باریکی بیان کیں ایک موقع پر لکھتے ہیں :-

فانهم يبالغون في التعصب الحزبي وينظرون
الى المخالفين بعين الاستدعاء والاستهزاء
ولو جاء وامن جانب اللطف والرحمة
والنصح في الخلوة في معرض التعصب
والتحقير لا ينجي منه ولكن لما كان الجأ
لا يقيم الا بالاستتلاء ولا يستميل الا باتباع
ممثل التعصب واللعن والشتم للخصم
اتخذوا التعصب عادة قههم والتهكم وسمي
ذبا عن الدين ونفعا لا عن المسلمين
وفيه على التحقيق هلاك الخلق،

جو عقائد ذاتیات اسلام میں داخل نہ تھے ان پر امام صاحب نے اگرچہ اثبات کیا تھا لیکن ان پر
زور نہیں دیا، لیکن ان میں سے جن چیزوں کا اثر انسان کی عام علمی و داعی اور تمدنی طریقے پر
پڑتا تھا ان کے متعلق ضروری اصلاحیں کیں جن کی تفصیل یہ ہے،

۱۔ عام یہ خیال پیدا ہو گیا تھا کہ مذہب میں عقل کو دخل نہیں اور علوم عقلیہ و نقلیہ کا ساتھ نہیں
امام صاحب نے اس خیال کو نہایت زور کیساتھ رد کیا، احیاء العلوم میں لکھتے ہیں،

لے کتاب مذکور بیان حال القلب بالاضافۃ الی اقسام العلوم،

جن مسائل کا اثر
داعی اور تمدنی ترقی
پر پڑتا تھا ان کی
اصلاح،

عقل نقض
کے
تطبیق

وطن من ظن ان العلوم العقلية متافضة

للعلم الشرعية وان الجمع بينهما غير

ممكن وهو ظن صادر عن عی فی عین

البصيرة لغو ذی اللہ، منه بل هذا

القائل ربما تناقض عند بعض العلماء

الشرعية لبعض فیخرج عن الجمع بينهما فيظن

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ علوم عقلیہ اور علوم شرعیہ

متناقض ہے اور دونوں کو جمع کرنا محال ہے لیکن یہ

خیال کو نفی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے لغو ذی اللہ منہ

اس خیال کے آدمی کو خود علوم شرعیہ میں جہان

بظاہر متناقض نظر آ گیا، اور وہ اس کی توضیح نہ کر سکا

کہ مذہب کی باتوں میں تناقض پایا جا رہا ہے،

اسی باب میں اس عبارت سے پہلے لکھتے ہیں،

مالد اعی الی محض التقليد مع عقل العقل

بالکلیہ جاہل والمکتفی بحجج العقل عن

الوارث لقرآن والسنة مغرور فایاک

ان تكون من احد لفريقين ولكن جامعاً

بین الاصلین فان العلوم العقلية

کالاعلایة والعلوم الشرعية کالادویة

جو شخص عقل کو بالکل معزول کر کے محض تقلید کی

طرت لوگوں کو بلاتا، وہ جاہل ہے، اور جو شخص صرف

عقل پر بھروسہ کر کے قرآن و حدیث سے بے پروا

بنتا ہے وہ مغرور ہے، خبر دار تم ان میں سے ایک

فریق نہ بنانا تم کو دونوں کا جامع ہونا چاہئے،

کیونکہ علوم عقلیہ غذا کی طرح ہیں اور علوم شرعیہ

دوا کی طرح،

اسباب و علل
سلسلہ

۲۔ اشاعرہ نے بعض اصول ایسے قائم کیے تھے جن سے علوم و فنون اور حکمت سب

سیکار ہوئے جاتے تھے، مثلاً یہ کہ اسباب و مسببات کا کوئی سلسلہ نہیں ہے، کسی چیز میں کوئی اثر

اور خاصہ نہیں ہے، واقعات عالم میں کوئی ترتیب اور نظام نہیں ہے، یہ اصول اگر ایک لحظہ

کے لئے بھی تسلیم کر لئے جائیں تو تمام علوم و فنون، تحقیقات و تدقیقات بلکہ ہر قسم کی علمی ترقیوں

کا خاتمہ ہو جائے، اس لئے امام صاحب نے اس اصول کو نہایت زور سے باطل کیا چنانچہ

اس کا بیان علم کلام کے حصے میں گذر چکا،

۳۔ عذاب و ثواب کی نسبت اشاعرہ کا اعتقاد تھا، کہ وہ طاعت و محصیت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ خدا جس کو چاہتا ہے، بخش دیتا ہے جس کو چاہتا ہے عذاب دیتا ہے، بہت سے لوگ جو سخت گناہوں کے مرتکب ہیں، جوش کرم کی وجہ سے بخش دیئے جائیں گے، اور بہت سے بے گناہ بے وجہ عرضِ عتاب میں آجائیں گے، یہ خیال چونکہ بظاہر انسان کی بیچارگی و عاجزی اور خدا کی عظمت و جلال کی تصویر کھینچنے کے لئے موثر تھا، نہایت مقبول ہو گیا تھا، اور اس کا انکا کرنا اہل سنت و جماعت کے فرقے سے خارج ہونے کی علامت خیال کیا جاتا تھا، تاہم امام جہا نے اس کی مخالفت کی، احیاء العلوم باب ثوبہ اقسام گناہ میں لکھتے ہیں،

”بے شبہ ہم کو یہ ماننا ضروری کہ گنہگار معاف کیا جاسکتا ہے، گو اس کے گناہ بہت ہوں اور بیطرح پر عتاب ہو سکتا ہے، گو اس نے بہت ظاہری عبادتیں کی ہوں، کیونکہ اصلی چیز تقویٰ ہے، اور تقویٰ دل سے متعلق ہے، اور دل کا حال خود اپنے آپ کو نہیں معلوم ہوتا، دوسروں کا کیا ذکر ہے“

”لیکن اگر باب کشف کو یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ عفو جب ہی ہوتا ہے جب عفو کی کوئی مخفی وجہ موجود ہوتی ہے، اور غضب اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی اندرونی سبب موجود ہو سکتا، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو عفو و غضب کو اعمال کی جزاء کہنا غلط ہوگا، اور جزاء نہ ہوگی، تو عدل نہ ہوگا، اور عدل نہ ہوگا تو خدا کے یہ اقوال صحیح نہ ہوں گے دملہ بت بظلالہ للعبد ان اللہ لا یظلم شیئاً“ خرقہ، حالانکہ وہ بالکل سچ ہیں، کیونکہ انسان کو صرف اپنی کوشش کا نتیجہ ملتا ہے اور یہ مسئلہ اگر باب کشف پر اس طرح کھل گیا ہے، کہ آنکھ سے دیکھنے سے بڑھ کر ہے“

۴۔ باطنیہ کی مخالفت اور عوام کی اہمال و ہزبانی کی وجہ سے الہیات اور تعادین

عذاب و ثواب
حقیقت کی

الہیات اور معاد
میں جہانیت کا
غلبہ

جہانیت کا پہلو اس قدر غالب ہو گیا تھا کہ روحانیت کا نام و نشان نہیں رہا تھا مثلاً لوح محفوظ کے یہ معنی قرار دیئے جاتے تھے کہ سونے یا چاندی کا بہت بڑا تختہ ہے جس پر تمام واقعات عالم نہایت جلی اور عمدہ خط میں لکھے ہوئے ہیں، اسی طرح اور تمام روحانیات کو شارع نے جن تشبیہی پیرایوں میں ادا کیا تھا اس کو محض جہانی قرار دیا جاتا تھا، امام صاحب نے متعدد کتابوں میں اور خصوصاً جو اہر القرآن میں نہایت تفصیل سے اس پر بحث کی مہضون صغیر میں لوح و قلم کے متعلق جہان بحث کی ہے، اخیر میں لکھتے ہیں،

فلا یبعدان یكون قلم الله تعالى ولوحه
لا نقابا صبحه وید لا وكل ذلك علی
مالیق بذاته والبعیة تقدس عن
حقیقة الجسیمیة بل جلت حاجی اھرا
تولید نہیں کہ خدا کا قلم اور لوح بھی ویسا ہی ہو
جیسے اس کے ہاتھ اور انگلیاں ہیں اور یہ سب اسکی
ذات اور اس کی اہلیت کی شان کے موافق ہیں کیونکہ
خدا جہانیت سے پاک ہے، بلکہ یہ سب چیزیں جو اہر
روحانی ہیں،

احیاء العلوم باب التوبہ کیفیت تدرج الدرجات میں لکھتے ہیں، لکن لا تقدیر فی امر الاخر تدرج
امثلة یکنذب بها الملمد المحی و نظره علی ظاہر المثال و تناقضه عند کف قله
صلی اللہ علیہ وسلم یوتی بالیوم القیامۃ فی صیتر کتب فیذبح یعنی قیامت کے باب میں اکثر
باتیں بطور تشبیہ کے آئی ہیں، جن سے خدا آدمی اس وجہ سے انکار کرتا ہے کہ وہ ظاہری معنوں پر
ان کو محمول کرتا ہے مثلاً آنحضرت کا یہ قول کہ قیامت میں موت ایک مینڈے کی شکل میں
لائی جائیگی، اور ذبح کر دیا جائیگی،

اس مضمون کو امام صاحب نے اس کثرت سے اپنی تصنیفات میں لکھا ہے کہ ان کا اتنا
بھی بیان درج نہیں کیا جاسکتا، ناظرین کو جو اہر القرآن معراج القدس مہضون کبیر و صغیر کی طرف

رجوع کرنا چاہئے، اس موقع پر یہ ظاہر کرنا بھی ضرور ہے کہ باوجود اس کے امام صاحب کی ہمیشہ یہ رہا
رہی کہ عوام کے سامنے ان روحانیات کو جسمانی ہی پیرایہ میں ظاہر کرنا چاہیے، کیونکہ وہ روحانی
کا تصور نہیں کر سکتے، اور اس لئے ان کے سامنے کسی شے کو روحانی کہنا گویا اسکا انکار کرنا ہے

(۵) مذہب کی غرض و غایت لوگوں نے صرف بہشت کے لذائذ اور محفوظ قرار دیئے تھے،
امام صاحب نے نہایت زور سے اس بات پر توجہ دلائی کہ یہ چیزیں انسان کا مقصد علیٰ نہیں ہو سکتیں
احیاء العلوم باب التوبۃ کیفیت توبۃ الدرجات میں جہان عارفان الہی کا درجہ بیان کیا ہے،
لکھتے ہیں:-

واما الخمر، والقصور، الفاخرة واللبن
والحل والخمر والحلی والا ساور فانه لا
یمرحون علیہا ولوا عطاها لملئقین
بھا ولا یطلبون الا لذات النظر الی
وجہ اللہ تعالیٰ الکریم،
باقی، حور، قصور، میوے، دودھ، شہد، شراب،
زیور اور لنگن، تو وہ لوگ ان چیزوں کی خواہش نہ
کریں گے، اور ان کو اگر یہ چیزیں دی جائیں گی تو ان
قناعت نہ کریں گے، ان کا مقصد صرف دیدار
الہی ہوگا،

تعلیم کی اصلاح

قوم کی مذہبی اخلاقی، تمدنی ترقی اور تہذیب کا مدار تعلیم اور طرز تعلیم پر ہے تعلیم حقیقت
قوم کا ایذا خیز ہے یعنی قوم کا بننا بگاڑنا تعلیم ہی کے بننے بگڑنے پر عموماً ہے، اسلام میں اگرچہ
ایک مدت سے تعلیم کا رواج عام ہو چکا تھا اور امام صاحب کا زمانہ تعلیم کے اوج شباب کا زمانہ
تھا لیکن طرز تعلیم میں بہت سی ایسی بے اعتدالیان پیدا ہو گئی تھیں، جنکا اثر مذہب، اخلاق اور تمدن
سب پر پڑتا تھا،

۱۔ سب سے بڑا غلط بحث یہ تھا کہ مذہبی اور غیر مذہبی علوم آپس میں مختلط ہو گئے تھے، یعنی جو علوم درحقیقت مذہبی نہ تھے، وہ مذہبی علوم خیال کئے جانے لگے تھے، اور اسی حیثیت سے ان کی تعلیم دی جاتی تھی، اس سے دو قسم کے سخت ضرر پیدا ہو گئے تھے،

۱) چونکہ ان علوم کو مذہبی عظمت دیکئی تھی، اس لئے ان کی طرف اس قدر اعتنا ہو گیا تھا اور ان کی تعلیم میں اس قدر زیادہ وقت صرف کیا جاتا تھا کہ دوسرے ضروری علوم کی طرف بے التفاتی ہو گئی تھی یا ان کے لئے سب سے وقت نہیں ملتا تھا،

۲۔ بہت بڑا ضرر یہ تھا کہ یہ علوم چونکہ مذہبی حیثیت سے حاصل کئے جاتے تھے، اس لئے ان کے مسائل میں جو اختلاف و نزاع پیدا ہوتی تھی وہ مذہبی رنگ پر لیتی تھی، اور اس لیے اختلاف و نزاع کو زیادہ قوت ہوتی جاتی تھی، اور فریقین میں اس قسم کا بغض و عناد و لفاق و شدا پیدا ہوتا جاتا تھا، جو مذہبی اختلافات کا خاصہ ہے، علماء کے گروہ میں ایک مدت سے جو اختلافات اور ان اختلافات کی وجہ سے تکفیر و تفسیق سب و لمن جنگ و جدل کا دستور چلا آتا ہے وہ اسی غلطی کا نتیجہ ہے، ادب، منطق، نحو، ریاضی، وغیرہ کے مسائل کے متعلق علماء میں جب بحث و مناظرہ کی وجہ سے رد و قدح کی نوبت آتی ہے، تو تکفیر و تفسیق سے کبھی کام نہیں لیا جاتا، لیکن نہایت تکلمین میں جو زیات مسائل پر بحث چھڑ جاتی ہے، تو کم سے کم تفسیق و رد نہ تکفیر کے بغیر تسلی نہیں ہوتی،

۳۔ جو علوم درس میں داخل تھے ان میں تریح و مسادات کا اندازہ صحیح نہیں کیا گیا تھا بعض علوم پر ضرورت سے زیادہ وقت صرف کیا جاتا تھا، اور بعض قدر ضرورت سے بھی کم تو ص کی جاتی تھی،

۴۔ عقلی اور صنعتی علوم طلب و صنعت وغیرہ بالکل درس میں داخل نہ تھے،

۵۔ علم اخلاق بھی درس میں داخل نہ تھا،

امام صاحب نے ان تمام غلطیوں کی اصلاح کی،

احیاء العلوم کے دیباچہ میں اس بحث پر ایک نہایت مفصل اور مدلل مضمون لکھا ہے، جس کی سرخی یہ ہے،

الباب الثاني في العلم المحمدي والمذموم

دوسرا باب اس بیان میں ہے کہ علم محمود کونسا ہے

واقسامها واحكامها وفيه بيان ما هو

اور مذموم کون، اور یہ کہ ان کے احکام و اقسام

فرض عين وما هو فرض كفائية

کیا ہیں، اور یہ کہ ان میں کون سا فرض عین ہے اور

وبيان ان موقع الكلام والفقه

کون سا فرض کفایہ اور یہ کہ علم دین میں نفع اور

من علم الدين الى احيى جد هو

کلام کا کیا وجہ ہے،

اس مضمون میں نہایت تدقیق سے علوم شرعیہ و غیر شرعیہ محمودہ و غیر محمودہ میں تفریق

کی ہے، علوم شرعیہ کی چار قسمیں قرار دی ہیں، اصول، فروع، مقدمات یعنی نحو و فہمات

یعنی فن فرأت و تفسیر، پھر فروع کی دو قسمیں کی ہیں اور پہلی قسم کی نسبت لکھا ہے،

احد ما يتعلق بمصالح الدنيا ويحيى به

ان میں سے ایک دنیوی مصالح سے متعلق ہے اور کتب

كتب الفقه والمتكفل به الفقهاء

فقہ ان پر حاوی ہیں، اس فن کے متکفل فقہاء ہیں اور

وهم علماء الدنيا،

وہ علماء دنیا میں مشہور ہیں،

فقہ کو دنیوی علوم میں شمار کرنا چونکہ تعجب انگیز بات تھی اس لئے خود اعتراف کیا کہ :-

فان قلت لم الحقت الفقه بعلم الدنيا

اگر تم یہ کہو کہ فقہ کو آپ نے دنیوی علوم میں کس کا

والحقت الفقهاء لعلماء الدنيا،

داخل کیا؟ اور فقہاء کو علماء دنیا کیوں قرار دیا؟

پھر نہایت تفصیل سے اس اعتراف کا جواب دیا ہے، اور ثابت کیا ہے کہ فقہ درحقیقت

فقہ کو امام صاحب نے علوم دنیوی میں داخل کیا،

دینا وی علوم میں داخل ہے (ناظرین کو اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہئے)

اسی بحث میں ایک نہایت مفصل مضمون اس سبب پر لکھا ہے کہ علوم شرعیہ یعنی فقہ توحید، تذکیر، حکم، علم کے جو معنی قرون اولیٰ میں تھے وہ آج کل بدل دیئے گئے ہیں،

فقہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کے معنی قرون اولیٰ میں تو کثیر نفس خوف عاقبت اور دنیا سے بے نیازی کے تھے، قرآن مجید میں یقیناً جو وارث اس سے یہی فقہ مراد ہے کہ طلاق، عتاق، لوان، سلم اور اجارے کے مسائل چنانچہ اس کی ویس میں لکھتے ہیں،

فذلک لایحصل یہ انداز ولا تخی لیت
بل البحر دله علی الدوام بقیسی القلب
وینزع الحشیة منه کما تهاهون الال
من المتبحر دین له ،

کیونکہ اس قسم کے مسائل سے خوف اور تہیب نہیں مل
ہوتی بلکہ ان مسائل میں شب و روز مصروف رہنے
سے دل غمت ہوتا جاتا ہے اور خوف جاتا رہتا ہے چنانچہ
جو لوگ اس شغل میں منہمک ہیں ان کی یہ کیفیت ہم
اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں،

فقہ کے ایک خاص حصے کی نسبت جن کو فقہاء کی اصطلاح میں خلافیات سے تعبیر
کیا جاتا ہے لکھتے ہیں :-

واما الخلافات التي احدثت فی هذه
الاعصار المتأخرة فایات ان تتحوم
حی لها واجتنبها اجتناباً السم القاتل
علم توحید یعنی علم کلام کے متعلق لکھتے ہیں،

قرون اولیٰ میں علم توحید جس چیز کا نام تھا آج کل کے متکلمین کے خیال میں بھی نہیں ہے
اور خیال میں بھی ہو تو اس پر عمل نہیں کر سکتے، علم توحید کے معنی قرون اولیٰ میں اس اعتقاد

علم شرعیہ
کا
غلط استعمال

فقہ میں زیادہ
مصرفیت کا
اثر

فقہی مناظرات
اس سے

قرون اولیٰ میں
علم توحید کس کو
کہتے تھے،

رکھنے کے تھے، کہ عالم کے تمام واقعات صرف خدا سے واحد سے وابستہ ہیں اور اسباب اور وسائل طمطض بے کار ہیں، اس اعتقاد کا یہ نتیجہ ہے کہ غصہ و غضب کا مادہ انسان سے بالکل مٹوب ہو جائے اور کسی شخص سے اس کو بیخ و عداوت نہ رہے توکل بھی اسی توحید کا نتیجہ ہے لیکن اب علم توحید ان باتوں کا نام ہے، مجادلہ و مناظرہ کے قواعد کا جانتا، مخالفین کے تقاضا اور اختلافات کا نقص کرنا، کثرت سے شبہ اور اعتراضات پیدا کرنا لازمی جواب دینا وغیرہ وغیرہ حالانکہ قرون اولیٰ میں ان چند چیزوں کا نام و نشان بھی نہ تھا، بلکہ وہ لوگ ان باتوں کو نہایت ناپسند کرتے تھے، اور اس قسم کی بحث کرنے والوں پر سخت دادرسی کرتے تھے، امام صاحب کے خاص الفاظ یہ ہیں،

اللفظ الثالث التوحید وقد جعل الا ان عبارة عن صناعة الكلاہ ومعرفة طريق المجادلة والاحاطة بطرق مناقضات الخصوم والقدر على التندق فيها بتكثير الاسئلة واثارة الشبهات وقاليف الالتزامات،

مع ان جميع ما هو خاصة هذه الصناعة لم يكن يعرف منها شيء في العصور الاولى بل كان يشتد منهم التكبر على من كان يفتخر بابا من الجدول،

علوم کی تحصیل میں تناسب و ملاحظہ رکھنے کے لحاظ سے امام صاحب نے علوم کی دو قسمیں قرار دی ہیں، "فرض عین فرض کفایہ یا ہمیشہ سے مسلم رہا ہے کہ علوم میں سے بعض ایسے ہیں جنکا حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض عین ہے، اور بعض ایسے جنکا حاصل کرنا ہر شخص پر فرادیٰ فرادیٰ فرض نہیں بلکہ جماعت میں سے ایک آدمی بھی سیکھ لے تو اوروں کے سر سے وہ فرض اتر جاتا ہے لیکن ان علوم کی تعمین میں اختلاف ہے، مثلاً کچھ کے نزدیک جس علم کا سیکھنا عین ہے، وہ علم کلام ہے فقہاء کے نزدیک فقہ، محدثین کے نزدیک حدیث، مفسرین

کے نزدیک تفسیر

امام صاحب نے ان تمام اوقالی سے اختلاف کیا اور ایک مثال کے ضمن میں فرض عین کی اسی طرح تشریح کی
فرض کر دو ایک شخص اسلام قبول کرنا چاہتا ہے، اس پر اس وقت
صرف کلمہ شہادت کا زبان سے کہنا اور اس پر اعتقاد دلانا فرض ہے اس اعتقاد کے لئے
دلائل ابدیہ میں کی ضرورت نہیں اب نماز کا وقت آگیا تو نماز کا سیکھنا فرض ہو جائیگا،
اسی طرح روزہ، زکوٰۃ، حج، لیکن ان فرائض کے صرف ضروری ارکان سیکھنے فرض
ہون گے، سہجات اور نوافل اور دوسری قسم کی تحقیقات اور تفصیلات کا سیکھنا فرض عین نہیں،
یہ اوامر کا حال ہے، نواہی کی تعلیم بھی حسب موقع فرض ہو جائیگی، مثلاً کسی شہر میں شراب اور
سور کا گوشت کھانے کا رواج ہو تو وہاں شراب و سور کی حرمت کا جاننا فرض ہوگا۔

غرض امام صاحب نے علوم مروجہ میں سے ایک علم کو بھی فرض عین نہیں قرار دیا،
ان کے نزدیک سب فرض کفایہ ہیں، فرض کفایہ کے متعلق عنوان قائم کر کے نہایت
مفصل بحث کی جس کا خلاصہ یہ ہے،

فرض کفایہ کی دو قسمیں ہیں، علوم شرعیہ، علوم دنیویہ،

علوم شرعیہ میں سے جس قدر فرض کفایہ ہے اس کی تفصیل یہ ہے،

تفسیر میں کوئی تفسیر جس کی ضخامت قرآن مجید سے دو گنی ہو، مثلاً تفسیر وحید یا بہت
بہت تگنی مثلاً تفسیر وسیط،

حدیث میں صحیحین یا زیادہ شوق ہو تو وہ صحیح حدیثیں جو صحیحین میں نہیں ہیں،

فقہ میں مختصر مزی، یا زیادہ سے زیادہ وسیط کے برابر کوئی کتاب،

علم کلام میں کوئی مختصر کتاب مثلاً قواعد یا زیادہ سے زیادہ قصافی الاعتقاد

کن علوم کا
سیکھنا فرض
کفایہ ہے

جو تھو ورق میں ہے،

علم دنیویہ کے متعلق لکھتے ہیں،

اصا فرض الکفایۃ فهو کل علم لا یستغنی

عنه فی قوام امور الدنیا کالطیب

اذ هو ضروری فی حاجۃ بقاء الابدان

وکالحساب فانہ ضروری فی المعاملات و

اس کے بعد لکھتے ہیں :-

فلا یتجی من قولنا ان الطیب الحساب

فروض الکفایات فان اصول الصناعات

ایضاً من فروض الکفایات کالغلاحة

والحیاکة والیاسة بل الحجامة والحیاطة

فرض کفایہ وہ علم ہے جس کے بغیر دنیاوی ضرورتیں

انجام نہ پاسکتی ہوں، مثلاً علم طب کیونکہ بقدر زندگی

کے لئے وہ ضروری چیز ہے، یا علم حساب کیونکہ معاملات

میں اور تقسیم ترکہ میں اس کی ضرورت پڑتی ہے،

ہم اسے اس قول پر کہ طب و حساب فرض کفایہ ہیں

تجب نہ کرنا چاہئے، بلکہ صنعتی علوم بھی فرض کفایہ

ہیں، مثلاً کشتکاری، جولاہہ پن، سائیس، بلکہ

حجاست اور ورزی گری،

جیسا کہ امام صاحب نے بیان کیا، علوم دینیہ کی طرح بہت سے دنیوی علوم بھی اگرچہ

فرض کفایہ تھے، لیکن لوگ دنیوی علوم کی طرف مطلق رخ نہیں کرتے تھے،

امام صاحب نے اس کی اصلی وجہ ظاہر کی چنانچہ لکھتے ہیں :-

فکر من بلد تلک فیما طیب الا من

اهل الذمۃ ولا یجوز قبول شہادۃ

فیما یعلق بالاطباء من احکام الفقہ ثم

لا نری احداً یشغل بہما ویتمتروں علی

علم الفقہ،

بہت سے ایسے شہر ہیں جہاں صرف یہودی عیسائی

طیب ہیں اور ان کی شہادت فقہ کے

طبی مسائل میں جائز نہیں باوجود اس کے ہم دیکھتے

ہیں کہ طب کو کوئی نہیں سیکھتا اور فقہ پر

گرا پڑتے ہیں،

طب اور حساب کا
سیکھنا فرض
کفایہ ہے،

پھر اس کی وجہ بتاتے ہیں:-

هل هذا سبب لان الطب ليس

يتيسر الوصول به الى تولى الاوقات

والوصايا وحيازته مال الايتام وتقلد

القضاء والحكومة وتقدمه على الاشراف

والسلطبة على الاعداء

کیا اس کا اور کچھ سبب ہو سکتا ہے، پھر اس کے کتب کے

ذریعہ سے یہ بات نہیں حاصل ہو سکتی کہ اوقات پر وصیت

پر یتیموں کے مال پر قبضہ حاصل ہوا تھا کا عہدہ ہے

حکومت ہاتھ لگے، ہم مصر و ن پر تفوق حاصل ہوئے، یعنی

کو زیر کیا جائے،

علوم عقلیہ میں سے منطق کو علم کلام کا ایک حصہ قرار دیا، اور فلسفہ کی نسبت یہ تشریح کی

کہ النبیات کے جو مسائل مذہب کے مخالف ہیں وہ کفر و بدعت ہیں، باقی علم کلام میں داخل ہیں،

طبیعیات میں بھی جو مسائل مخالف مذہب ہیں وہ باطل ہیں، باقی کے سیکھنے کا مضائقہ نہیں

گو وہ ضروری بھی نہیں،

امام صاحب فقہ و کلام کی نسبت جو رے ظاہر کی وہ دینا سے اسلام میں بالکل ایک

نئی صدا تھی اور امام صاحب ہی کا حوصلہ تھا کہ وہ اس قسم کی رائے ظاہر کر سکے، امام جہا خود بھی

اس سے بے خبر نہ تھے، چنانچہ اپنے اوپر آپ اعتراض کرتے ہیں،

وعلماء الامة المشهورون بالفضل

هم الفقهاء والمستكملون وهم افضل الخلق

عند الله تعالى فكيف تنزل درجاتهم

الى هذه المنزلة السافلة بلاضافة الى

پھر نہایت تفصیل سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جس کے لئے اصل کتاب کی طرف

رجوع کرنا چاہئے،

امام صاحب علوم کی جو تقسیم کی اور ضروری و غیر ضروری ہونے کے لحاظ سے ان کے جو مراتب قرار دیئے، اگرچہ ایسا کر نامہام دنیا سے لڑائی مول لینی تھی، چنانچہ اسی بنا پر علماء کا ایک جم غفیر ان کا دشمن ہو گیا، لیکن ایک مجدد کا یہی فرض تھا، کہ تمام قوم کو اس عالمگیر غلطی سے بچائے جو ایک مدت سے چلی آتی تھی، اور جس نے مسلمانوں کی مذہبی علمی، تمدنی حالت کو سخت نقصان پہونچایا تھا،

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ چار سو برس کی مدت گزرنے پر بھی ایک شخص بھی ایسا پیدا نہ ہوا جو علوم عقلیہ و نقلیہ دونوں سے آشنا ہوتا،

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ سیکڑوں ہزاروں علماء نہایت چھوٹے چھوٹے جزئی مباحث عقائد میں تمام عمر صرف کر دیتے تھے، اور اس کو حمایت دین سمجھتے تھے،

اسی غلطی کا نتیجہ تھا، کہ قدریہ، جبریہ، معتزلہ، کرامیہ وغیرہ کے مقابلے کے لیے دفتر کے دفتر تیار ہو گئے، جن کا حاصل صرف چند نقلی بحثیں تھیں،

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ فقہائے ستافیہ و حنفیہ و حنبلیہ میں برسوں نہایت ناگوار نزاعیں قائم رہیں،

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ فقہاء مذہبی اقتدار کے بل پر جس شخص کو چاہتے تھے کہ فرار و واجب القتل بنا دیتے تھے اور یہ سلسلہ مدت تک بند نہ ہو سکا، چنانچہ محدث ابن حزم ظاہری، شیخ الاشراق، شہاب الدین مقبول، منصور حلاج، ابن تیمیہ، ابن رشد کا جو انجام ہوا احتجاج اظہار نہیں،

امام جمہور کی اصلاح کا اثر اگرچہ فوراً ظاہر نہیں ہوا، لیکن رفتہ رفتہ اس نے تعلیم کی حالت بالکل بدل دی، تعلیم کے نصاب میں فقہ و کلام کے ساتھ منطق اور فلسفہ داخل ہو گیا۔ دنیوی علوم کے لئے اتنا کافی وقت نکل آیا کہ فقہاء اور محدثین بھی ریاضی دان اور حساب

نصاب تعلیم میں منطق و فلسفہ داخل ہو گئے،

ہونے لگے، فقہ میں سے علم الاخلاقیات کا حصہ بالکل خارج ہو گیا کلام کے بہت سے غیر ضروری
مباحث چھٹ گئے،

اخلاق کی اصلاح

اخلاق کے متعلق اگرچہ فلسفہ اخلاق کے عنوان میں ہم مفصل بحث کر چکے ہیں، لیکن یہاں
ایک دوسری حیثیت سے اس پر بحث کرتے ہیں،

امام صاحب نے قوم کے اخلاق کی درستگی پر توجہ کی تو سب سے مقدم اور قابلِ غور مسئلہ تھا
کہ ان بد اخلاقیوں کا ذمہ دار کون ہے؟ یا یہ کہ انکا اصلی مخرج کیا ہے، امام صاحب کو اس
مسئلے پر غور کرنے کے لیے کافی وقت اور سامان مل چکا تھا قومی مجموعہ کے جو اجزاء تھے یعنی سلاطین
وزراء، اہل علم، اہل صوفیہ، امام صاحب ان سب سے مل چکے تھے، اور اس طرح نے تھے کہ ان کا کوئی
اخلاقی پہلو، ان کی نظر سے رہ نہیں گیا تھا، اس تحقیق اور تجزیہ کے لحاظ سے امام صاحب نے
جو فیصلہ کیا، اس کو ہم اپنے الفاظ میں ادا نہیں کر سکتے، خود ان کے الفاظ یہ ہیں،

فساد المرعایا لفساد الملوک و فساد الملوک
بفساد العلماء و فساد العلماء باستیلاء
حب المال والجلاۃ
رہمایا اس وجہ سے اہل سلطنت کی حالت
بگڑ گئی، اور سلاطین کی حالت اس وجہ سے بگڑی
کہ علماء کی حالت بگڑ گئی، اور علماء کی خرابی اس وجہ
سے کہ جاہ و مال کی محبت نے ان کے دلوں
کو چھایا ہے،

امام صاحب کو اس فیصلے کی جرأت زیادہ تر اس وجہ سے ہوئی کہ ان پر خود یہ حالات

سے بچا، العلیم باب امر بالمعروف،

اخلاق
کی
اصلاح

گزر چکے تھے،

محدث عبد الغافر فارسی نے امام صاحب کے دونوں زمانے دیکھے ہیں، ان کا بیان ہے کہ "امام صاحب صوفی ہونے سے پہلے نہایت مجب، جاہ پسند، خود پرست تھے۔"

اسلام نے حکومت، تمدن، اخلاق ہر چیز کی اصلی بنیاد، مذہب پر رکھی تھی، اس بنا پر جو لوگ مذہبی پیشوا تھے، وہ قوم کے ہر طبقہ پر ہر حیثیت سے حکمرانی کر سکتے تھے قرونِ اولیٰ میں علماء دین نے اس قوت سے کام لیا، اور اس کی وجہ سے قوم کی حالت بہت کچھ اصلاح پاتی رہی، علماء کا یہ اقتدار امام صاحب کے زمانہ تک بھی قائم تھا، یہاں تک کہ جب نظام الملک سلجوقی نے تمام ملک سے اپنی نیکنامی کا محض لکھوایا تو علامہ ابو الحق شیرازی نے محض پر یہ عبارت لکھ دی کہ "نظام الملک اور ظالمون سے اچھا ہے، لیکن اکثر علماء نے اپنی یہ حالت کر لی تھی کہ وہ اس اقتدار سے کام لینے کے قابل نہیں رہے تھے، ان کے اخلاق خود نہایت خراب ہو گئے تھے اور اس وجہ سے وہ دوسروں کے اخلاق کی اصلاح کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے تھے،

علماء کی
اصلاح

اس بنا پر امام غزالی کے نزدیک تمام قوم کی بد اسلاقی کے ذمہ دار علماء ہی تھے، کوئی شخص اگر امام صاحب کے تمام حالات اور خیالات کو غور کی نگاہ سے دیکھے تو اس کو صاف نظر آئے گا کہ امام صاحب کو سب سے زیادہ جس چیز کا رونا ہے، وہ علماء کی حالت ہے۔ یہ آگ ان کے دل میں اس قدر بھری ہوئی ہے کہ ذرا سی تحریک سے فوراً بھڑک اٹھتی ہے، کسی قسم کا ذکر ہو، کوئی بحث ہو، کوئی تذکرہ ہو، یہ پُر درد ترانہ خواہ مخواہ انکی زبان پر آ جاتا ہے، اور احیاء العلوم تو سرِ اُپا اسی نوحہ سے لبریز ہے، غرور، جاہ، ریاء وغیرہ عیوب نفسانی پر جو مصیبتیں لکھے ہیں سب میں تصریح کی ہے کہ یہ عیوب سب سے زیادہ علماء میں ہیں،

احیاء العلوم میں ایک خاص باب غرور کے عنوان سے قائم کیا ہے اور غرور کے

معنی دھوکہ میں پڑنے کے قرار دیئے ہیں، اس باب میں مغرورین کے چار گروہ قرار دیئے ہیں: علماء، عباد، متصوف، امراء، علماء سے ہر گروہ یعنی تکلمین، فقہاء، قراء وغیرہ کا الگ الگ عنوان قائم کیا ہے، اور نہایت تفصیل سے بتایا ہے کہ یہ لوگ کس طرح اپنے افعال اور اعمال کے متعلق دھوکہ میں پڑے ہوئے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:-

”ایک گروہ ہے جو رات دن فتاویٰ کے لکھنے میں مصروف ہے، لیکن غرور و غیبت یا لہرام کھانا، سلاطین کی خوشامد کرتے رہنا، یہ تمام عیوب اس میں پائے جاتے ہیں اور انکی اصلاح کی کچھ فکر نہیں“

”ایک گروہ ہے جو شب و روز مسائل اختلافیہ کے متعلق بحث و مناظرہ میں مصروف رہتا ہے، شب و روز یہ تلاش رتی ہے کہ فریق مخالف کو کیونکر راکت کیا جائے، اس کی غلطیوں پر کس طرح مواخذہ کیا جائے، اس کے اقوال میں کیونکر تناقض ثابت کیا جائے“

وہو کلاہم سباع الاکلس طبعہم الاذیٰ
یہ لوگ درندے ہیں، اور لوگوں کا سنانا اور بیہودہ
دھم سفقہ
پن کرنا ان کی فطرت میں داخل ہے،

”ایک گروہ ہے جو علم کلام میں مصروف ہے، ان کا شغل جرح و قدح، رد و اعتراض، نکتہ چینی، مخالفت کی غلطیوں کی جستجو، حریف کے بند کرنے کے وسائل کی تلاش ہے، حالانکہ ان باتوں سے فریق مخالف کا تعصب اور بڑھتا ہے، صحابہ اس قسم کے مناظرات و مجادلات ہمیشہ پرہیز کرتے تھے، اور اس کو برا سمجھتے تھے،

”ایک گروہ ہے جو وعظ و پند میں مصروف ہے، اور خوف درجا، صبر و شکر، توکل و ہمت، یقین و اخلاص، صدق و غیرہ مضامین کو نہایت موثر طریقے سے ادا کرتا ہے، لیکن خود

ان باتوں سے بالکل خالی ہے»

»ایک گروہ ہے جس نے دغطین عبارت آرائی، رنگینی، اشعار خوانی قصہ گوئی کا طریقہ اختیار کیا ہے، تاکہ مجلس میں خوب ہوجو ہو، اور مجلس کی مجلس وجد میں آجائے،

حقائق لاشیاطین الانس جنلو واصتلی یہ لوگ شیاطین الانس ہیں، جو خود گمراہ ہیں اور
عن سوء السبیل، دوسروں کو گمراہ کرتے ہیں،

وہم وعاظاھل الزمان كافة الا من عصہ اہل کے زمانے کے تمام دغط ایسے ہی ہیں مگر ان کوئی شخص

اللہ علی الذل وسر فی بعض اطراف البلاد انشاؤناور کسی کو نے میں اس کے غلات ہو تو ہو
کان ولست العرفہ اگرچہ ہم کو کوئی ایسا شخص معلوم نہیں»

امام صاحب نے صرف نکتہ چینی اور عیب گیری پر قناعت نہیں کی، بلکہ نہایت غور اور
نکتہ سنجی سے علماء کے اخلاق کی خرابی کے اسباب دریافت کیے،

تمام خرابیوں کا بڑا سبب یہ تھا کہ علماء کو اپنے تمام افعال اور اعمال کی نسبت نہی
حیثیت کا دھوکا تھا، اور اس لئے ان کی اپنی ہر برائی، بھلائی کی صورت میں نظر آتی تھی،
مثلاً ان کو مخالف پر غصہ آتا تھا، اور اس کو برا بھلا کہتے تھے، تو سمجھتے تھے کہ اعدائے دین کو خوار و ذلیل
کرنا عین حمیت اسلام ہے، یا مثلاً طبیعت میں جاہ پرستی ہوتی تھی، تو سمجھتے تھے کہ شان و شوکت
سے رہنا مذہب کے اعزاز کے لیے ضروری ہے، یا مثلاً مباحثہ و مناظرہ کے ذریعہ سے مقتدلے عام
بننا چاہتے تھے تو ان کا نفس ان کی تائید کرتا تھا، کہ اہل بدعت کے مقابلہ کرنے سے بڑھکر
اسلام کی کیا خدمت ہو سکتی ہے؟ اسی طرح تمام برے جذبات ان کو عمدہ
پیرائے میں نظر آتے تھے،

اخلاق کی خرابی کا ایک بڑا سبب مناظرہ اور مجادلہ کا رواج تھا، دوسری صدی

میں یہ طریقہ پیدا ہوا تھا کہ سلاطین اور امراء اپنے درباروں میں مجالس مناظرہ منعقد کرتے تھے، اور علماء ان میں شریک ہو کر آپس میں علمی مباحثے کرتے تھے، رفتہ رفتہ اس کا عام رواج ہو گیا، یہاں تک کہ کسی کے ہاں مام پرسی میں بھی علماء جمع ہو جاتے تھے تو مناظرہ شروع ہو جاتا تھا چنانچہ ابن ابی نے طبقات الشافعیہ میں تصریح اس رواج کا ذکر کیا ہے یہ طریقہ اس قدر لازمی ہو گیا تھا کہ جب امام غزالی دوبارہ بغداد میں طلب کیے گئے، تو اسی بنا پر انھوں نے انکار کیا، کہ وہاں مناظرہ کے بغیر چارہ نہیں، اور میں اب مناظرہ سے توبہ کر چکا ہوں۔

یہ طریقہ اگرچہ علم و فن کی وسعت اور ترقی کے لئے مفید تھا لیکن رفتہ رفتہ اس نے بہت سی اخلاقی برائیاں پیدا کر دی تھیں،

امام صاحب نے خاص اس مسئلہ پر احیاء العلوم میں ایک جداگانہ عنوان قائم کیا جس کے الفاظ یہ ہیں:-

الباب الرابع فی سبب اقبال الخلفاء
على علم الخلاف وتفصيل آفات المناظرة
والمجدل وشرط ابحاثها،
جو تھا باب اس بیان میں کہ لوگ علم خلاف پر کیوں
زیادہ گرہ پڑتے ہیں اور یہ کہ مناظرہ و جدل میں کیا
آفتیں ہیں اور اس کے جائز و مباح ہونے کی
کیا شرطیں ہیں،

اس مضمون میں امام صاحب نے پہلے اس طریقہ کے قائم ہونے کی تاریخ لکھی ہے
چنانچہ لکھتے ہیں:-

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال فرمانے کے بعد جب خلفائے راشدین نے
عنان خلافت ہاتھ میں لی تو چونکہ ان کو خود اجتہاد کا درجہ حاصل تھا اس لئے مسائل فقہیہ
وہ خود اپنی رائے سے تفصیل کرتے تھے، خلفائے راشدین کے بعد جو لوگ مسند خلافت

پر بیٹھے وہ علوم دینیہ سے کم و اقلیت رکھتے تھے، اس لئے ان کو فقہائے استعانت کی ضرورت پیش آئی، اس زمانے تک ایسے فقہاء موجود تھے جنہیں صحابہ کا انداز پایا جاتا تھا، اور اس سلطنت اور حکومت کے تعلقات سے گریز کرتے تھے، لیکن چونکہ ان کے بغیر اقتاد اور عدالت کا کام نہیں چل سکتا تھا، خلفائے بنو امیہ کو ان کی خدمت میں منت و بجا جت کرنی پڑتی تھی،

یہ حالت دیکھ کر تمام لوگ فقہ پر ٹوٹ پڑے اور اس فن میں مہارت حاصل کر کے معزز و مندوں پر ممتاز ہو گئے، لیکن جس قدر ان کی تعداد بڑھتی گئی، ان کی قدر اور ان کا اعزاز گھٹتا گیا، نوبت یہ پہنچی کہ فقہاء اپنے مطلوب تھے تو اب طالب بن گئے، اسی زمانہ میں سلاطین کو مناظرے و مباحثے کے تماشادیکھنے کا شوق ہوا، ان کی رغبت دیکھ کر علماء نے اس طرف توجہ کی اور رفتہ رفتہ یہ ایک مستقل فن بن گیا، جو آج تک برابر ترقی کرتا جاتا ہے۔

اس کے بعد امام صاحب نے نہایت تفصیل سے یہ ثابت کیا ہے کہ مناظرے سے تفاخر، حسد، رشک، حسد، جاہ پرستی، حب مال، فضول گوئی، قساوتِ قلب، پیدا ہوتی ہے، اخیر میں لکھتے ہیں :-

ولا ینفک اعظمہم دینا و اکثرہم عقلا
عن جلی من مواد ہذا لا اخلاق

برٹے سے برٹے دیندار اور برٹے سے برٹے عقل
علماء میں بھی جو مناظرے کے شوقین رہتے ہیں ان

اوصاف کا کچھ نہ کچھ مادہ ضرور پایا جاتا ہے،

یہ عیب تو وہ تھے جو خود علماء میں پائے جاتے تھے عام طور پر ملک اور قوم کی حالت اس وجہ سے خراب تھی کہ علماء آزادی اور دلیری کے ساتھ قوم کی بد اخلاقیوں کو ظاہر

نہیں کر سکتے تھے اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ علماء ہر قسم کے ذرائع معاش کو چھوڑ کر سلاطین اور
امراء کے وظیفہ خوار بن گئے تھے، اس وظیفہ خواری نے ان کی زبانیں بند کر دی تھیں وہ
ہر قسم کے ظلم، جور، تعدی کو جو رعایا پر ہوتی تھیں اپنی آنکھوں سے دیکھتے تھے اور زبان تک نہیں
ہلا سکتے تھے، سلاطین اور امراء حد سے زیادہ عیاشی اور شہوت پرست ہوتے جاتے تھے
اور ان کی دیکھا دیکھی عوام میں یہ اثر پھیلتا جاتا تھا، لیکن علماء مطلق روک ٹوک نہیں کر سکتے
تھے، اور کیونکر کرتے، رع

استین شکر آید گیس ران نہ شود

اس بنا پر امام صاحب نے خاص اس بحث پر کہ سلاطین کی وظیفہ خواری جائز ہے
یا نہیں، ایک نہایت مفصل اور مدلل مضمون لکھا، اور یہ فیصلہ کیا کہ وظیفہ خواری (بطحاظ اغلب) حرام
مطلق ہے چنانچہ لکھتے ہیں:-

وظیفہ خواری
کی برائی

ات الاموال السلاطین فی عصرنا حرام	سلاطین کی تمام آمدنیان ہمارے زمانہ میں کل یا
کلہا اولکثر ما کلفت لا والحلال هو الصدقات	قرب کل محض حرام ہیں اور کیون حرام نہ ہوں حلال
والنفی والعتیمۃ ولا وجہ دلہا ولعریق	آمدنی صرف زکوٰۃ فی اذنیہ ہے سوان کا سر سے
الاخریۃ والہاتق حذ بالنفی عن الظلم	وجود نہیں کرہ گیا ہجریہ وہ ایسے ناجائز ظالمانہ طریقے
لا یحل اخذہا بے	سے وصول کیا جاتا ہے کہ حلال نہیں رہتا،

علماء روخالت کو اس بنا پر جائز سمجھتے تھے کہ قرون اولیٰ میں صحابہ اور تابعین کو سلطنت
کی طرف سے وظائف ملتے تھے اور وہ لوگ قبول کرتے تھے، امام صاحب اس استدلال
کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، اولاً تو اس زمانہ میں محاصل سلطنت ایسے
مشتبہ نہ تھے دوسرے بڑا فرق یہ ہے کہ اس زمانہ میں امراء اور حکام علماء کی اہمالت اور

رضایوئی کے عاجزند تھے خود ان کی طرف سے درخواست اور آرزو ہوتی تھی، اور علماء میں کوئی شخص وظیفہ قبول کر لیتا تھا تو وہ آپ ممنون ہوتے تھے، اس وجہ سے صحابہ و تابعین کو باوجود وظیفہ خواری کے امر حق کے اظہار میں کبھی باک نہیں ہوتا تھا، وہ بھرے درباروں میں خلفائے بنو امیہ کو زبرد تو بیخ کرتے تھے، اور خلفاء ان کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے تھے بخلاف اس کے کج کل و ظائف کے حاصل کرنے کے لئے یہ امور اختیار کرنے پر تے ہیں سوال، دربار کی آمد و رفت، دعا و ثنا، بادشاہ کے اغراض و مطالب میں اعانت جھگڑیں وغیرہ میں شرکت، جان نثاری کا اظہار، سلاطین کے عیوب کی پردہ پوشی یہ شرائط گناہ کراہام صاحب لکھتے ہیں۔

لَمْ يَنْعِمَ عَلَيْهِمْ بِنِزَامٍ وَاحِدٍ وَلَوْ كَانَ
فِي فَضْلِ الشَّافِعِيِّ
کہ اگر ان میں سے ایک شرط کی بھی تعمیل رہ جائے
تو سلاطین ایک درجہ بھی مذہب گے، گو مولوی صاحب
کا رتبہ امام شافعی کے برابر ہوا

صلاح ملکی

اسلام اگرچہ حکومت اور سلطنت قائم کرنے کے لئے نہیں آیا تھا لیکن کچھ تو حالات موجودہ کے اقتضا سے، اور کچھ اس وجہ سے کہ اسلام کا نظام الیادائع ہوا تھا، کہ خواہ مخواہ خلافت و سلطنت کا قالب اختیار کر لیتا، ابتدا ہی سے حکومت کی بنیاد پر گئی تھی، لیکن یہ حکومت بالکل جمہوری تھی، اور جمہوریت ہی اسلام کا اقتضا بھی تھا،

امیر معاویہ نے جمہوریت کے بجائے شخصی سلطنت قائم کر کے اپنے بیٹے یزید کو اپنا جانشین کیا، اور پھر شخصی سلطنت کا وہ دیر پا سلسلہ قائم ہو گیا جو آج تک قائم ہے، شخصی حکومت

کی جو خصوصیتیں ہیں اگرچہ روز اول ہی سے پیدا ہونی شروع ہو گئی تھیں، لیکن چونکہ حکومت کے ارکان عرب تھے اور صحابہ کا وجود باوجود باقی تھا انھیں میں بھی جمہوریت کا انداز پایا جاتا تھا، ایک معمولی آدمی سر دربار خلفائے بنی امیہ کو ٹوک دیتا تھا، اور وہ باوجود سطوت و جباری کے گردن جھکا دیتے تھے،

بنو امیہ کے بعد عباسیہ کا دور ہوا یہ خاندان علمی فتوحات میں نہایت نامور ہوا چنانچہ یورپ اور ایشیا میں آج بھی ان کی علمی یادگاریں باقی ہیں، لیکن قلم کے ساتھ تلوار نہ سنھل سکی نتیجہ یہ ہوا کہ سو برس کے اندر اندر دربار پر ترک اور ایرانی چھائے گئے بلکہ یہ ہے کہ حکومت کا تاج ان کے ہاتھ میں آگیا وہ جس کے سر پر چاہتے تھے رکھ دیتے تھے، اور جس کے سر سے چاہتے تھے اتار لیتے تھے رفتہ رفتہ عرب کی تمام خصوصیات مٹ گئیں اور اس قسم کی خود مختارانہ سلطنت قائم ہو گئی، جس پر گمان ہوتا تھا کہ کعبادہ و خیرد نے طغرل و خجرا کا قالب بدل لیا ہے، سلاطین کی خود مختاری کی روک ٹوک کا ایک ذریعہ صرف مذہب باقی رہ گیا تھا، اس کی یہ کیفیت ہوئی کہ علماء جو مذہبی اقتدار رکھتے تھے، سلاطین کی بخشش و انعام نے ان کی زبانیں بند کر دی تھیں،

امام غزالی نے جس زمانہ میں نشوونما پائی ملک شاہ سلجوقی کا زمانہ تھا، جو نہایت عادل اور کرم گسترہ بادشاہ تھا، اور اس کی حکومت اس حد تک عمدہ تھی، جس حد تک ایک شخصی حکومت ہو سکتی ہے، ملک شاہ نے ۵۸۵ھ میں انتقال کیا اس کے بیٹوں بیٹے برکیارق، محمد، سنجر، حکومت کے دعویدار ہوئے، اور جس کو جہان تک قوت و اقتدار تھا خاص خاص حصہ ملک پر قابض ہو گیا، محمد اور برکیارق میں ایک مدت

تک نہایت خون ریز لڑائیوں کا قاتم رہیں جبکہ نتیجہ ہوا کہ شہر کے شہر تباہ ہو گئے، دیہات
اور قصبہات میں خاک اڑنے لگی، ہزاروں جانیں ضائع ہو گئیں، امن و امان جاتا
رہا، یہ سب ہوا کیا، لیکن علماء دین اس خیال سے چپ بیٹھے دیکھا کئے کہ ان کا کام
جنائزے کی نماز پڑھانا، اور وضو و طہارت کے مسائل کا تبادیلنا ہے، باقی رع
رموز مملکت خویش خسروان دادند

لیکن امام غزالی کی حالت عام علماء سے الگ تھی ایک طرف تو ان کا یہ خیال
تھا کہ سلاطین کو جو دو تعدی سے روکنا علماء کا خاص فرض ہے، اور ایسا فرض ہے
جو امر بالمعروف کی حیثیت سے خود قرآن مجید میں منصوص ہے، دوسری طرف سلطنت
کے مفاسد کا تجربہ میں قدر انکو ہوا تھا دوسروں کو نہیں ہو سکتا تھا بغداد میں وہ دربار
خلافت میں باریاب تھے، اور ملکی معاملات میں اکثر ان سے مشورہ کیا جاتا تھا سلاطین
کے دربار میں بھی ان کی آمد و رفت تھی، اور وزیر سلجوقیہ سب کے سب ان کے
ارادت مند اور حلقہ بگوش تھے، دس بارہ برس کے متواتر سفر نے جس کی مسافت
خراسان سے بیت المقدس تھی، ان کو تمام ممالک اسلامیہ کی ایک ایک جگہ کی
حالت سے واقف کر دیا تھا، ان تجربوں میں انکو صفات نظر آیا کہ سلطنت کے
نظم و نسق میں جمہوریت کا کسی قسم کا اثر نہیں رہا، بیت المال کی یا تو وہ حالت
تھی کہ حضرت ابو بکرؓ کو ۵۰ روپے ماہوار سے کبھی زیادہ نہ مل سکے یا یہ نوبت پہنچی
کہ سلطان سبخر نے ایک دفعہ اپنے مستحق منقر کو جو ایک ترک غلام تھا لاکھوں روپے
کی جاگیرات اسباب مال و متاع کے علاوہ سات لاکھ اشرفیان

لے ابن الاثیر واقعات شریفہ

نقد دیدین،

ان تمام خرایوں کی بنیاد یہ تھی کہ حکومت و سلطنت کے متعلق رعایا اور عوام کو کسی قسم کے اظہار رائے کی آزادی حاصل نہ تھی، بادشاہ دقت اگر ملک کا ملک کسی شخص یا بھانڈ کو بخش دیتا تو کسی شخص کو زبان کھولنے کی جرأت نہیں ہو سکتی تھی، ایک مدت کے اس طرز عمل نے بادشاہ کو خدا کی طرح حاکم علی الاطلاق بنا دیا تھا جس کے احکام میں کسی کو چون و چرا کی مجال نہیں ہو سکتی تھی، اس دقت ملک کی اصلاح کا سب سے بڑا کام یہ تھا کہ نہایت آزادی اور دیرری سے سلاطین کو ان کے عیوب و مظالم سے مطلع کیا جائے اور عام لوگوں کو بتایا جائے، کہ ان میں ہر شخص کو یہی حق حاصل ہے، امام صاحب نے ان دونوں فرضوں کو نہایت خوبی سے ادا کیا، سلاطین کے مقابلے میں جو چیز لوگوں میں آزادی سے روکتی تھی وہ یہ تھی کہ اہل قلم و علم دونوں عموماً سلاطین کے وظیفہ خوار تھے، اور ان کے دربار میں آمد و رفت رکھتے تھے، اس لیے سب سے پہلے امام صاحب نے اس کا قلع قمع کیا، اور دونوں باتوں کو ناجائز اور حرام قرار دیا،

احیاء العلوم باب خامس ذکر اورارات السلاطین میں لکھتے ہیں:-

ان اموال السلاطین فی عصرنا حرام و مکھیا	ہماری زمانے میں سلاطین کی جس قدر آمدنی
اولئکثرھا فکلیف لا والحلال ھو الصدقا	کل یا قریب کل حرام ہے اور کیون حرام نہ ہو
والفی والغنیمۃ ولا وجی دلھا ولم یبق	حلال آمدنی زکوٰۃ خمس فی، مال غنیمت ہے سوا
اکالہ الجزیۃ وانما حق خن بالانواع	ان چیزوں کا اس زمانہ میں وجوہ نہیں صرف

من الظلم لا يحل اخذها به

جز یہ رہ گیا وہ ایسے ظالمانہ طریقوں سے وصول
کیا جاتا ہے کہ جائز اور حلال نہیں رہتا،

اسی باب میں ایک اور موقع پر لکھتے ہیں:-

وجہ ما فی ایدہم حرام جو کچھ ان سلاطین کے ہاتھ میں سب حرام ہے

سلاطین کے ہاں آمد و رفت رکھنے کے متعلق احیاء العلوم میں لکھتے ہیں:-

الحالة الثانية ان يعتزل عنهم دوسری حالت یہ ہے کہ انسان ان سلاطین

فلا یلہم ولا یرونہ وہو آتوا سے اس طرح الگ تھلگ رہے کہ کبھی ان کا

سامنا نہ ہونے پائے، اور یہی واجب العمل

ہے، کیونکہ اسی میں عافیت ہے، انسان پر

اعتقاد رکھنا فرض ہے کہ ان کا ظلم بغض رکھنے

کے قابل ہے، انسان کو چاہیے کہ نہ ان کی بغا

کا خواہشمند ہو نہ ان کی توبہ کرنے ان کے

حالات کا پرسان ہونہ ان کے مقبول کی میل

جول رکھے،

احیاء العلوم میں جہاں اس مضمون پر بحث کی ہے کہ سلاطین کے دربار میں جانا

ناجائز ہے، ناجوازی کی دلیل میں لکھتے ہیں، انسان کو سلاطین کے دربار میں ہر قدم

پر گناہ کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے، پہلا مرحلہ یہ ہے کہ شاہی مکانات بالکل مخصوص ہوتے

ہیں، اور زمین مخصوص بین قدم رکھنا گناہ ہے، دربار میں پہنچ کر سر جھکانا، اور ہاتھ

کو بوسہ دینا ہوتا ہے، اور ظالم کی تعظیم کرنا گناہ ہے، دربار میں ہر طرف جو چیزیں

آتی ہیں یعنی پردہ ہائے زرنگار البسہ ریشمین، ظروف زرین یہ سب حرام ہیں، اور ان کو دیکھ کر چپ رہنا داخل معصیت ہے، اخیر میں بادشاہ کی جان و مال کی سلامتی کی دعا مانگنی پڑتی ہے اور یہ گناہ ہے۔

چونکہ اکثر لوگ دربار داری کے جواز کی یہ دلیل پیش کرتے تھے کہ بزرگانِ سلطنت سلاطین کے ہاں آمد و رفت رکھتے تھے، اس لیے امام صاحب اس استدلال کے جواب میں لکھتے ہیں کہ،

”ہاں بزرگانِ سلطنت سلاطین کے ہاں آمد و رفت رکھتے تھے لیکن کیونکر؟“
 ہشام بن عبد الملک حج کرنے گیا تو طاؤس یامانی کو طلب کیا، انھوں نے دربار میں پہنچ کر فرش کے کنارے جوتیاں اتاریں پھر السلام علیک کہہ کر اس کے برابر بیٹھ گئے، اور کہا کیوں ہشام! تیرا راج کیا ہے؟ ہشام کو سخت غصہ آیا اور کہا کہ یہ کیا گفتار حرکتیں ہیں، نہ مجھ کو امیر المومنین کہہ کر خطاب کیا نہ کیفیت کے ساتھ نام لیا، نہ میرے ہاتھ چومے، طاؤس نے کہا ہاتھ تو میں نے اس کے ہاتھ چومے کہ میں نے حضرت علیؑ سے سنا ہے کہ صرف دو شخصوں کا ہاتھ چومنا جائز ہے، یوی کا یا یحیٰ کا، امیر المومنین کا لفظ اس لیے نہیں استعمال کیا کہ تمام مسلمان مجھ کو امیر المومنین نہیں سمجھتے، اس لیے میں اگر یہ لقب استعمال کرتا تو جمعہ ٹا ہوتا، کیفیت کی یہ کیفیت ہے کہ قرآن مجید میں خدا نے انبیاء و اولیاء کے نام بغیر کیفیت کے لئے ہیں، مثلاً داؤد و سلیمان، عیسیٰ، موسیٰ، اور کافرون کو کیفیت کے ساتھ خطاب کیا ہے مثلاً ابوسب، ہشام متاثر ہوا اور کہا کہ مجھ کو نصیحت کرو، طاؤس نے کہا کہ میں نے حضرت علیؑ سے سنا ہے کہ دوزخ میں بڑے بڑے سانپ اور بچھو ہوں گے جو ان سلاطین کو کاٹیں گے، اور ڈنک ماریں گے جو رعایا پر ظلم کرتے ہیں یہ کہہ کر اٹھ

اور چلے گئے،

خلیفہ منصور جب مقام سنیٰ میں پہونچا تو سفیان ثوری کو بلا بھیجا اور کہا کہ مجھے کچھ درخواست کیجئے، سفیان نے کہا "اُذاتے ذرا دینا تیرے جور اور ظلم سے لبریز ہو گئی ہے" منصور نے دوبارہ کہا کہ "مجھے کچھ مانگیئے" سفیان نے کہا "ہماجرین اور انصار کی تلوار کی بدولت آج اس رتبہ کو پہونچا ہے اور انھیں کی اولاد بھوک سے مر رہی ہے" منصور نے پھر وہی درخواست کی، سفیان نے کہا "حضرت عمرؓ نے حج کیا تھا تو دس درہم سے کچھ زیادہ خرچ ہوئے تھے تو اس قدر روپیے ساتھ لئے پھرنا ہے کہ بار برداریاں بھی اس کی تحس نہیں ہو سکتیں۔"

سلیمان بن عبد الملک مدینہ گیا تو ابو حازم کو بلا بھیجا اور کہا کہ کیوں ابو حازم! ہم لوگ موسیٰؑ کے دے کیوں ہیں ابو حازم نے کہا چونکہ تمھاری دنیا آباد اور آخرت برباد ہے، اس لئے تم کو آبادی سے دیرانے میں جاتے ڈر لگتا ہے۔"

امام صاحب اس قسم کی اور چند مثالیں لکھ کر لکھتے ہیں، کہ علمائے سلف کا یہ طریقہ تھا لیکن آج کل کے علماء صرف اس لیے سلاطین سے ملے ہیں کہ ان کے اغراض و مقاصد کے لئے شرعی حیلے ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالیں، اور کسی علمائے سلف کی طرح آزادانہ وعظ و پند کرتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ سلاطین کے دل پر اپنی حق گوئی اور بے غرضی کا سک بٹھائیں،

امام صاحب نے یہ تمام خیالات احیاء العلوم بن ظاہر کے جو امام صاحب کے زمانہ ہی میں گھر گھر پھیل گئی تھی، لیکن اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ خاص طور پر سلاطین کو اس قسم کی تحریریں بھیجیں، محمد بن ملک شاہ کو جو بخارا بڑا بھائی اور اس کے زمانہ کا سب سے بڑا بادشاہ تھا ایک ہدایت نامہ لکھ کر بھیجا جو ایک مختصر سی کتاب کی شکل میں ہے،

اور جس کا نام نصیر الملوک ہے، چونکہ محمد شاہ کی زبانِ مادرِ فارسی تھی کتاب بھی فارسی ہی زبان میں لکھی،

اس کتاب میں پہلے اسلام کے عقائد لکھے ہیں اور انکو اصولِ ایمان قرار دیا ہے پھر ایمان کے فرض لکھے ہیں اور لکھا کہ یہ شاخیں اگر ضعیف ہوں گی تو ثابت ہوگا کہ جبر میں بھی ضعف ہے ان فرض کی دو قسمیں قرار دی ہیں، حق اللہ شاکر اور ذہبی حج زکوٰۃ، حق العباد یعنی عدل و انصاف پھر لکھا ہے کہ حق اللہ آسانی سے معاف ہو سکتا ہے کیونکہ خدا غفور الرحیم ہے، لیکن حق العباد کے معاف ہونے کی کوئی تدبیر نہیں، پھر لکھتے ہیں کہ:-

اے سب سے پہلے تجھ کو جانتا چاہئے کہ حکومت کتنا بڑا عظیم الشان اور پر خطر فرض ہے
حضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ قیامت میں سب سے زیادہ جس کو عذاب دیا جائیگا وہ ظالم بادشاہ ہوں گے، حضرت عمر فرمایا کرتے تھے کہ اگر ایک خارشقی بکری کی خبر گیری مجھ سے ہو گئی، تو قیامت میں مجھ سے مواخذہ ہوگا، اے بادشاہ! دیکھو حضرت عمر کو باوجود اپنے کمالِ احتیاط، عدل و انصاف کے قیامت کے مواخذے کا کس قدر ڈر رہتا تھا، اور تیرا یہ حال ہے کہ تجھ کو اپنی رعایا کی کچھ پروا نہیں اور کچھ نہیں جانتا کہ تیرے ملک والوں کا کیا حال ہے،

۲۔ تجھ کو صرف اس پر قناعت نہیں کرنی چاہیے، کہ تو خود ظلم کا ارتکاب نہیں کرتا بلکہ تو اس بات کا بھی ذمہ دار ہے کہ تیرے غلام، خدم و حشم، عہدہ دار، عامل کسی پر ظلم نہ کرنے پائیں،

ایسا اس سلطان! اگر تو دنیا کے خطوط کی غرض سے لوگوں پر ظلم کرتا ہے تو

غور سے دیکھ ادیناوی حفظ کیا ہیں اگر تو کھانے کا زیادہ حریس ہے تو جانور ہے، اگر
حریر و دیبا کے استعمال کا دلدادہ ہے تو مرد نہ عورت ہے، اگر اپنے غیض و غضب کے قابو میں
نہ آدی کی صورت کا درندہ ہے،

۳- ہر معاملے میں تجھ کو یہ فرض کرنا چاہیے کہ تو ایک عام آدمی ہو اور ہر فرمانِ روا
کوئی اور شخص ہی اس صورت میں اس بات کا اندازہ کرے کہ جو معاملہ تو اور دن کے ساتھ
کرنا چاہتا ہے، اگر تیرے ساتھ کیا جاتا تو تو پسند کرتا یا نہیں، اگر تو اپنے حق میں اس کو جانور
تہرکتا، اور وہی معاملہ اپنے زیر دستوں کے ساتھ جائز رکھنا چاہتا ہے تو تو دعائے باز
اور خائن ہے،

۴- تجھ کو یہ کوشش کرنی چاہیے کہ تمام رعایا تجھ سے شریعت کے اصول کے موافق
راضی اور خوشنود رہے،

اس قسم کی بہت سی باتیں امام صاحب نے لکھیں، اور ہر ایک ہدایت کے ذیل میں خلفاء اور امیرین اور
سلاطین عادل کی نہایت مؤثر حکایتیں نقل کیں،

۵- میں جب امام صاحب کو ناگزیر اسباب کی وجہ سے جس کا ذکر
کتاب کے پہلے حصے میں گذر چکا ہے، محمد شاہ کے دربار میں جانا پڑا تو رودرد
جو لنگو اس سے کی، اس کے چند فقرے یہ تھے،

”سلطان ملک شاہ والپ ارسلان و طفل بیگ از زیر خاک بر زبان حال میگویند و منادی میگوید کہ یا ملک
یا قرۃ العین یا فرزند عزیز زینہار اگر بدائی کہ ما بوجہ کار رسیدیم دھوکا ملے باہول دیدیم ہرگز نیک شب سیر نخوری“

آدیم بعض کردین حاجت کہ دوست یک عام دیکے خاص المعلوم آن است کہ مردمان طوس
ہوش باخترہ پرانگندہ بودند و ظلم و ہرج و مرج بود از سر ماوے آبی تا ہ شد بدیشان رحمت کن تا خدا تعالیٰ

بر تو رحمت کند، گردن مومنان از بلا و محنت گریز شکت چہ باشد اگر گردن ستور ان تو
از ساخت زرفرو نشکند۔

امام صاحب
کی کوششوں
کے نتائج

اس بات کا پتہ لگانا مشکل ہے کہ امام صاحب کی ان کوششوں کا کیا نتیجہ ہوا۔
ہمارے مورخین واقعات کو اس قدر سادہ اور پراگندہ لکھتے ہیں کہ واقعہ کے اسباب یا تو
بالکل نہیں لکھتے یا لکھتے ہیں تو واقعہ سے جدا لکھتے ہیں، تاریخوں میں بعض واقعات ایسے
موجود ہیں جن سے قیاس ہو سکتا ہے کہ امام صاحب کی کوشش بالکل راکھان نہیں گئی،
لیکن افسوس ہے کہ کسی مورخ نے یہ تشریح نہیں کی کہ ان واقعات کا ظہور میں آتا امام صاحب
کے اثر سے تھا،

بہر حال وہ واقعات یہ ہیں،

ملک کی تباہی اور جو رد ظلم کے رواج کا بڑا سبب محمد شاہ و برکیارق کی خاندان
تختین ہشتادہ مین دولوں میں صلح ہوئی اور امن و امان قائم ہو گیا،
سلسلہ میں محمد شاہ نے ہر قسم کے ٹکس محصول بیگار پر وادار اہداری وغیرہ وغیرہ
معاذ کر دیئے، اور یہ حکم تختوں پر لکھ کر بازاروں میں آویزاں کیا گیا،
علامہ ابن اثیر نے محمد شاہ کے حالات میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ کسی تاجر نے قاضی
کے یہاں ناش پیش کی کہ غلام عامل کو بادشاہ نے حکم دیا تھا کہ میرے مال کی قیمت
دلاوے لیکن وہ مال مٹول کرتا ہے، قاضی نے اپنے غلام ساتھ کر دیئے، اتفاق
سے خود محمد شاہ کسی طرف سے آنکلا، اور حقیقت حال دریافت کی، غلاموں نے کہا،
مدعا علیہ کو عدالت میں لانے کے لئے جاتے ہیں، بادشاہ نے مدعا علیہ کا نام پوچھا
غلاموں نے کہا محمد شاہ، بادشاہ کو نہایت رنج ہوا، اور اسی وقت عامل کو طلب کیا

اور سخت تنبیہ کی اس واقعہ کے بعد ہمیشہ اس بات پر افسوس کرتا رہا کہ مین عدالت میں مدعا علیہ کی حیثیت کیوں حاضر نہ ہوا، تاکہ آئندہ کسی کو حق کی تسلیم سے عار نہ ہوتا۔
نظام مصروف نے محمد شاہ کے حال میں یہ بھی لکھا ہے،

و علمہ کلاصل سیرتہ فلم یقدم احد
امراء کوجب محمد شاہ کا مزاج اور طریقہ معلوم ہوا
منہم علی العظم و کفوا عنه ،
تو پھر کسی نے نظم کی جرأت نہ کی، اور سب نے
نظم سے ہاتھ پکھنچ لیے،

یہ وہی چیز تھی جس کے لئے امام صاحب نے ساری محنت اٹھائی تھی،
دولت سلجوقیہ میں چونکہ سلطنت کا تمام نظم و نسق اصل میں وزراء کے ہاتھ میں ہوتا
تھا، سلاطین صرف کثیر کنائی میں مصروف رہتے تھے، اس لئے امام صاحب نے ان
تمام وزراء کو جو وقتاً فوقتاً وزارت کے رتبہ پر پہنچنے نہایت آزادی اور دلیری سے
خطوط اور ہدایت نامے لکھے،

نظام الملک کے انتقال کے بعد جن لوگوں نے وزارت کا رتبہ حاصل کیا ان کے
نام حسب ذیل ہیں،

فخر الملک،

نظام الملک کا سب سے بڑا بیٹا تھا بشہم مین بر کیا رقی کا وزیر
ہوا پھر شہم مین بننے والے وزیر مقرر کیا دس برس تک وزارت
کی شہم مین ایک باطنی دشمن کے ہاتھ سے مارا گیا،

صدر الدین محمد،

فخر الملک کا بیٹا تھا باپ کے مرنے کے بعد وزیر مقرر ہوا
شہم مین قتل ہوا،

احمد بن نظام الملک صدر الوزار،

شہم مین سلطان محمد شاہ بن ملک شاہ نے اس کو

وزراء اور وزراء
نام خطوط،

وزیر مقرر کیا اور توام الدین نظام الملک صدر الاسلام کا خطاب
دیا، جس سے وہ میں وزارت سے معزول ہوا،

عمید الملک

محمّد الدین شہید،

شہاب الاسلام،

امام صاحب ان سب وزراء کو وقتاً فوقتاً خطوط کے ذریعہ سے عدلیہ و انصاف
کی پابندی کی تاکید کرتے تھے، ایک خط جو مختصر الملک کے نام ہے اسکی
ابتدا اس طرح کی ہے،

”امیر حسام نظام اور اس قسم کے جتنے الفاظ ہیں سب تکلف اور بناوٹ
کے الفاظ ہیں اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے، کہ میں اور میری امت کے برہنہ گار
لوگ تکلف سے بری ہیں، غنائم میں لکھتے ہیں،

”صحبت کے اختیار کن کہ دے از دست شیطان رستہ باشد تا رانیز برہاند“
ایک دوسرے خط میں جو مختصر الملک کے نام ہے لکھتے ہیں،

”بدانکہ این شہر از قحط و ظلم و یران بود و تا خبر تو از سفر این دو امغان بود ہمہ می رسید
و دہقان از بیم غلہ می فروختند و ظالمان از مظلومان عذری خواستند، اکنون کہ اینجا
رسیدی ہمہ ہر اس خوف و غم برخواست و دہقان و نجاران بند بر غلہ و دکان نہادند،
و ظالمان دلیر گشتند اگر کسی کار این شہر بخلاف این حکایت می کند دشمن دین است،
بدانکہ دعائے مردمان طوس بہ نیکو و بدی مجرب است، و عمید را این نصیحت بسیار کردم
نیز یافت تا حال سے عبرت بہر گشت باشند این سخنانے تلخ با منفعت، از کسیکہ او طمع کا

توئیں راہبہ سلاطین و داع کردہ است تا این سخن سے تو اندگفت و قدر این بشناس
کہ نہ ہمانا از کسے دیگر شنوی بمانکہ ہر کس کہ جز این میگوید بانو طبع دسے حجاب ست
میان او و کلمتہ الحق

مخیر الدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں،

”اما فریاد رسیدن غلّی بر عموم واجب است کہ کار ظلم از حد و رگزشتہ و بعد از ان کہ سن
مشاہدین حال می بودم قریب یک سال ست کہ از طوس ہجرت کردہ ام تا بانکہ کہ از
مشاہدہ ظالمان بے رحمت و بے حرمت غلاص یابم، چون حکم ضروری معاودت افتاد
ظلم بچنان متواتر است“

ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں کہ حق کی تلقینی کی برداشت کرنا نہایت مشکل کام
ہے، تاج الملک اس معاودت سے محروم رہا اور اپنے کردار کی سزا پائی، اس کی حالت
کو دیکھ کر محمد الملک کو عبرت پکڑنی چاہیے تھی، لیکن اس نے بھی کچھ خیال نہ کیا اور
آخر تباہ ہوا، پھر مؤید الملک کی باری آئی وہ بھی غفلت سے نہ چوگا اور اس کا نتیجہ
اعطایا، اب تیری باری آئی“

اس کے بعد لکھتے ہیں،

و بحقیقت شناسد کہ بیچ وزیر بدین بلا مبتلا نہ بود کہ دسے در روز گاہ بیچ وزیر آن
ظلم و خرابی ز رفت کہ اکنون میر و ڈاگر چہ دسے کارہ است و لکن مدخبر حقیقت است کہ
چون ظالمان را روز قیامت مواخذہ کنند ہم متعلقان را وہم ایشان را بدان ظلم گیرند
مسلمانان را کار و با سخوان رسید مسائل گشتند و ہر دنیا کے کہ قسمت کردند، افعوان
آن از رعیت بشد و سلطان ز سید و در میانہ از ذوال عوامان و ظالمان ہر دند،

امام صاحب نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ تمام قوم میں یہ روح بھونکنی چاہی انھوں نے نہایت آزادی اور دلیری سے یہ خیال ظاہر کیا کہ سلاطین کی روک ٹوک ہر مسلمان کا فرض ہے، احیاء العلوم میں سلاطین اور امراء کے مقابلے میں امر بالمعروف کا ایک خاص باب باندھا ہے، اس میں لکھتے ہیں کہ سلاطین کی روک ٹوک میں اگر کوئی ملکی کا اندیشہ ہو تو ناجائز ہے، لیکن اگر صرف اپنی جان و مال کا خطرہ ہو تو نہ صرف جائز بلکہ نہایت مستحسن ہے، بزرگان سلف ہمیشہ اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر آزادی سے کام لیتے تھے اور سلاطین و امراء کو ہر موقع پر روکتے ٹوکتے رہتے تھے، اس میں اگر کوئی شخص جان سے مارا جاتا تھا تو خوش نصیب خیال کیا جاتا تھا کیونکہ وہ شہادت کا درجہ پاتا تھا،

”ایک دفعہ امیر معاویہؓ نے لوگوں کے دینے روک دیے تھے، اس پر ابو موسیٰؓ نے سر در بار اٹھ کر کہا کہ اے معاویہ! یہ آمدنی تیری یا میرے باپ کی کمائی نہیں ہے“

ابو موسیٰ اشعریؓ کی عادت تھی کہ خطبہ میں حضرت عمرؓ کا نام لیکر ان کے حق میں دعا کرتے تھے اور حضرت عمرؓ کے سوا اور کسی صحابی کا ذکر نہ کرتے تھے، خضہ بن محسن نے عین خطبہ میں کھڑے ہو کر کہا کہ تم ابو بکرؓ کا نام کیوں نہیں لیتے، کیا عمرؓ ابو بکرؓ سے افضل ہیں ابو موسیٰ اشعریؓ نے یہ واقعہ حضرت عمرؓ کو لکھ بھیجا، حضرت عمرؓ نے خضہ کو مدینہ میں طلب کیا، خضہ نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا کہ تم نے کس حق سے مجھ کو یہاں طلب کیا ہے؟ حضرت عمرؓ نے کہا ابو موسیٰ اشعریؓ سے تم سے کیا معاملہ پیش آیا، انھوں نے وہ حق کی حقیقت بیان کی، حضرت عمرؓ نے ننگے، اور کہا کہ واللہ تم برسر حق ہو، پھر کہا کہ مجھ

مجھ سے خطا ہوئی صاف کرو،

حجاج بن یوسف نے حطیط زبیاث کو اپنے دربار میں بلایا اور کہا کہ تم مجھ کو کیسا سمجھتے ہو حطیط نے کہا تو خدا کا دشمن ہے حجاج نے کہا اور امیر المومنین عبد الملک بن مروان! حطیط نے کہا اصل تو وہی ہے تو تو اس کی فرج ہے حجاج نے اس پر نہایت بے دردی اور بے رحمی سے طرح طرح کے عذاب دیکر ان کو قتل کر دیا، لیکن انھوں نے اُن تک نہ کی، ہرودن الرشید اور سفیان ثوری میں بچپن کی دوستی تھی جب ہرودن الرشید غلیفہ ہوا تو سفیان سے ملنے کی خواہش ظاہر کی لیکن انھوں نے پروا نہ کی، آخر ہرودن نے ان کے نام ایک خط لکھا جس کا مضمون یہ تھا،

از ہرودن الرشید بنام برادرم سفیان!

برادرم! تم کو معلوم ہے کہ خدا نے تمام مسلمانوں میں رشتہ اخوت قائم کیا ہے، میرے اور تمھارے جو تعلقات تھے بدستور قائم ہیں تمام میرے احباب میری خلافت کی مبارکباد دینے کو میرے پاس آئے اور میں نے ان کو گراں بہا صلے دیئے، انھوں نے کہ آپ اب تک نہ آئے، میں خود حاضر ہوتا، لیکن یہ شان خلافت کے خلاف تھا، بہر حال اب ضرور تشریف لائیے، سفیان نے خط کا عنوان پڑھ کر بھینک دیا، اور کہا کہ میں اس چیز کو ہاتھ لگانا نہیں چاہتا جس کو ظالم نے چھوا ہے، پھر اسی خط کی پشت پر یہ جواب لکھوایا،

از بندہ ضعیف سفیان، بنام ہرودن قرظیہ دولت،

میں نے پہلے تم کو اطلاع دیدی تھی کہ مجھ سے اور تم سے کوئی تعلق نہیں رہا، تم نے اپنے خط میں خود تسلیم کیا ہے کہ تم نے مسلمانوں کے بیت المال کے روپے کو بے موقع اور بجا خرچ کیا، اس پر بھی تم کو کسی نہ ہوئی اور چاہتے ہو کہ میں قیامت میں تمھارے اسراف کی

شہادت دون، ہر دن تجھ کو کل خدا کے سامنے جواب دینے کے لئے تیار رہنا چاہئے، تو سخت پر اجلاس کرتا ہے، حریر کا لباس پہنتا ہے، تیرے دروازے پر چوکی پر ہوتا ہے، تیرے عمال خود شراب پیتے ہیں، اور دوسروں کو شراب پینے کی سزا دیتے ہیں، خود زنا کرتے ہیں اور زانیوں پر حد جاری کرتے ہیں، خود چوری کرتے ہیں اور چوروں کے ہاتھ کاٹتے ہیں، پہلے ان جرائم پر تجھ کو اور تیرے عمالوں کو سزا ملنی چاہئے، پھر اردو کو، ہندوؤں کو وہ بھی دن ایسا کہ تو قیامت میں اس حال سے ایسا کہ تیری مشکین بندھی ہوں گی، تیرے ظالم عمال تیرے پیچھے ہوں گے اور تو سب کا پیشوا بن کر کئے نوزخ کی طرت یجا ایسا، میں تیری خیر خواہی کا حق ادا کر دیا اور اب بھر کبھی تجھ کو خط نہ لکھنا۔

یہ خط ہر دن کے پاس پہنچا تو بے اختیار چرخ اٹھا، اور دیر تک روتا رہا، ابوالحسن نوری ایک دفعہ دریا میں سفر کر رہے تھے کشتی میں بہت سے مشکے دھڑے دیکھے، ملاح سے پوچھا کہ ان میں کیا ہے، اس نے کہا شراب ہے، اور خلیفہ معتضد بادشاہ نے منگوائی ہے، ابوالحسن نے ایک لکڑی لیکر ایک ایک مشکے کو توڑنا شروع کیا، تمام حاضرین تھرا گئے کہ دیکھیے کیا غضب ہوتا ہے، معتضد کو خبر ہوئی تو اس نے ابوالحسن کو پکڑوا بلایا، یہ گئے تو معتضد ہاتھ میں ایک گرز لیے بیٹھا تھا، ان کو دیکھ کر پوچھا تو کون ہے؟ انھوں نے کہا مختب، معتضد نے کہا تجھ کو مختب کس نے مقرر کیا، انھوں نے کہا جس نے تجھ کو خلیفہ مقرر کیا،

امام صاحب اس قسم کے اور بہت سے واقعات نقل کر کے اخیر میں لکھتے ہیں کہ علمائے سلف کا یہ طریقہ تھا،

واما الان فقد قیدت بالاطماع لیکن آج کل قطع نے علماء کی زبانیں بند کر دی ہیں

المن العلماء فسلكوا ان تكلموا لهم

تساعدوا قولهم احوالهم

اس لئے وہ چپ ہو گئے اور اگر کچھ کہتے ہیں تو ان کی حالت

لئے قول سے مطابق نہیں ہوتی، اس وجہ سے کچھ نہ

نہیں ہوتا،

امام صاحب کو ان باتوں پر بھی تسلی نہ تھی وہ دیکھتے تھے کہ موجودہ مصلحتوں کا سرے سے خمیر ہی بگڑ گیا ہے اس لئے جب تک اسلامی اصول کے موافق ایک نئی سلطنت نہ قائم کی جائے اصل مقصد حاصل نہیں ہو سکتا لیکن امام صاحب کو ریاضت، مجاہدہ اور مراقبہ سے اتنی فرصت نہ تھی کہ ایسے بڑے کام میں ہاتھ ڈال سکتے اتفاق یہ کہ جب احیاء العلوم شائع ہوئی اور اشرف مین اسپین میں پہنچی تو علی بن یوسف بن تاشقین نے جو اسپین کا بادشاہ تھا تعصب اور تنگدلی سے اس کتاب کے جلائے کا حکم دیا، اور نہایت بے دردی سے اس حکم کی تعمیل کی گئی، امام صاحب کو اس واقعہ کی اطلاع ہوئی تو سخت رنج ہوا اسی انتشار میں اسپین سے ایک شخص امام صاحب کی خدمت میں تحصیل علم کے لئے آیا جس کا نام محمد بن عبد اللہ تومرت تھا یہ ایک نہایت معزز خاندان کا آدمی تھا، اور اس کے آبا و اجداد ہمیشہ سے آزادی پسند اور صاحبِ حوصلہ چلے آتے تھے، امام صاحب کی خدمت میں رہ کر اس نے تمام علوم میں نہایت کمال پیدا کیا اور اپنے ذاتی حوصلہ یا امام صاحب کے فیضِ صحبت سے یہ ارادہ کیا کہ اسپین میں علی بن یوسف کی سلطنت کو مٹا کر ایک نئی سلطنت کی بنیاد ڈالے، یہ خیال اس نے امام صاحب کے سامنے پیش کیا، امام صاحب نے چونکہ وہ ایک عادلانہ سلطنت کے خواہشمند تھے اس رائے کو پسند کیا، لیکن پہلے یہ دریافت کیا کہ ہم کے انجام دینے کے اسباب بھی ہیں،

لئے شرح احیاء العلوم،

یا نہیں محمد بن عبد اللہ نے اطمینان دلایا تو امام صاحب نے نہایت خوشی سے اجازت دی
علامہ ابن خلدون اس واقعہ کے متعلق لکھتے ہیں :-

ولقد فيما زعموا ابا حامد الغزالي وفا وضه بذا
صد سر بن الالف فاراد عليه لما كات
فيه الاسلام في مسند باق طاسر لارض
من اختلال الدولة وتلق بعض اركان السلطان
الجائع الامة المقيم للملة بعد ان ساء
له عن له من العصاية والقبائل التي يكون
بها الاعتزاز والمنفعة.

جیسا کہ لوگوں کا خیال ہے، وہ ابو حامد غزالی سے ملا
اور ان سے اپنے دلی خیالات کے متعلق مشورہ کیا، امام صاحب
نے اس کی تائید کی کیونکہ اس زمانہ میں اسلام تمام دنیا میں
ضعیف ہو رہا تھا اور کوئی ایسا سلطان موجود نہ تھا جو تمام
کو فراہم کر سکے اور دین اسلام کو قائم رکھے لیکن پہلے امام صاحب
نے اس سے پوچھ لیا کہ تمھارے پاس اتنا سر و سامان اور جمعیت
ہے یا نہیں جس سے قوت اور حفاظت ہو سکے،

اسے چونکہ محمد بن عبد اللہ نے ایک عظیم الشان سلطنت قائم کی اور اسی اصول پر قائم کی جو امام غزالی کا منشا تھا،
اس نے اس کا مخفیہ ساحل طبقات الشافعیہ ابن ابی سے نقل کرتے ہیں،

محمد بن عبد اللہ تمھارے مغرب کا رہنے والا تھا، اول اپنے وطن میں نشوونما پایا، پھر مشرق کا سفر کیا اور فقہ و کلام
کی تحصیل کی، وہ نہایت پرہیز گار تھا، اور قناعت پسند تھا، فارغ التحصیل ہو کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر
مکمل توجہ دیا، مسخرین پہونچا تو اس سختی سے لوگوں کو منایا کہ روکا کہ لوگ اس کے دشمن ہو گئے اور اس کو شہر بدکھڑا
مصر سے اسکندریہ گیا اور چند روز وہاں اقامت کی، پھر بلاد مغرب کی طرف روانہ ہوا، مشہور عین مہدیہ پہونچا اور پہلے
کام میں مشغول ہوا وہاں سے چل کر بجایہ اور بجایہ سے مراکش گیا، یہاں بھی نہایت آزادی سے امر بالمعروف کی
خدمت انجام دی، یہاں تک کہ خود شاہی خاندان سے متعرض ہوا، بادشاہ وقت یعنی علی بن یوسف تاشقین نے اس کو
دربار میں طلب کیا، دربار کے علمائے اس سے کہا کہ ایسے عادل اور نصیحت بادشاہ کی حکومت سے ناراضی کی کیا وجہ ہیں
کہہ سکتے ہو محمد بن عبد اللہ نے نہایت جوش کے ساتھ کہا کہ کیا اس شہر میں علانیہ شراب کی خرید و فروخت نہیں ہوتی؟
اور کیا تیون کے مال پر دست درازی نہیں کی جاتی؟ اس کی پر جوش تقریر سے بادشاہ بھی متاثر ہوا، یہاں تک کہ اس کی آنکھ
سے آنسو جاری ہو گئے، محمد مرکش سے ٹھکرانجات میں آیا اور دفعہ رفتہ ایک جماعت کثیر اس کے ساتھ ہو گئی، پھر قمل میں قیام کر کے
قبیلہ مصاہرہ کی اعانت سے سلطنت کی بنیاد و انی شروع کی اور کامیاب ہوا،

غرض محمد بن عبد اللہ بن قمر نے واپس جا کر امیر بالمعروف کے شمار سے ایک نئی سلطنت کی بنا ڈالی جو مدت تک قائم رہی اور موصدین کے لقب پکاری جاتی تھی علی بن یوسف کی حکومت میں جو رو تعدی بہت پھیل گئی تھی، فوج کے لوگ علانیہ لوگوں کے گھروں میں گھس جاتے تھے اور عفت مآب خاتونوں کے ناموس کو برباد کرتے تھے علی بن یوسف کے خاندان میں ایک مدت سے یہ الٹا دستور چلا آتا تھا کہ مرد منہ پر نقاب ڈالتے تھے اور عورتیں کھلمنہ پھرتی تھیں اسی لحاظ سے یہ لوگ ملتیں کہلاتے تھے محمد بن قمر نے اول اول انھیں دونوں بدعتوں کے مٹانے پر کمر باندھی اور رفتہ رفتہ اسی سلسلہ میں نشین کی حکومت برباد ہو کر ایک نئی سلطنت قائم ہو گئی محمد بن قمر نے خود فرمان ردائی کا قصد نہیں کیا بلکہ ایک لائق شخص کو حکام عبد المومن تھا تخت نشین کیا،

عبد المومن در اسکے خاندان نے جس طرز پر حکومت کی وہ بالکل اس اصول کے موافق تھی جو امام غزالی کی تمنا تھی، ابن خلدون کتاب ثالث اخبار بر فضل ثالث میں عبد المومن اور اس کی اولاد کے متعلق لکھتے ہیں "ان کی حکومت کا یہ انداز تھا کہ علماء کی عزت کی جاتی تھی اور تمام واقعات اور معاملات میں ان سے مشورہ لیکر کام کیا جاتا تھا، داد خواہوں کی فریاد سنی جاتی تھی، رعایا پر عمل ظلم کرتے تھے تو ان کو سزا دی جاتی تھی، ظالموں کا ہاتھ روک دیا گیا تھا شاہی ایوانوں میں مسجدین تعمیر کی گئی تھیں، تمام سرحدی ناکے جہاں یورپ کا دھڑا ملتا تھا فوجی طاقت سے مضبوط کر دیے گئے تھے، اور غزوات و فتوحات کو روز افزون کرتی تھی۔"

یعقوب جو اس سلسلے کا تیسرا تخت نشین تھا اس کے حالات میں ابن خلکان لکھتے ہیں کہ وہ عادل بادشاہ تھا، شریعت کا پابند تھا، امیر بالمعروف و نہی عن المنکر پر عمل

کرتا تھا اور اس باب میں کسی کی رو رعایت نہیں کرتا تھا چنانچہ گناہ نماز جماعت کے ساتھ پڑھتا تھا
 مومنہ پوش تھا مگر دوسرے کمزور فریاد لاتا تھا تو وہاں کھڑا ہو جاتا تھا اور اس کی پوری
 دادرسی کرتا تھا اپنے خاندان تک میں حدود و شرعیہ کو جاری کرتا تھا تمام ملک کو پاسبان
 بنا دیا تھا شراب خواری کی سخت سزا مقرر کی تھی لیکہ عجیب بات یہ ہے کہ تمام علماء اور فقہاء
 کو حکم دیا تھا کہ مسائل فقہیہ میں کسی کی تقلید نہ کریں بلکہ خود قرآن و حدیث و اجماع و قیاس
 سے مسائل کا استنباط کریں چنانچہ اس زمانہ کے بڑے بڑے علماء مثلاً علامہ ابو الخطاب بن
 وحیہ، ابو عمر حضرت شیخ مخی الدین اکبر کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے،

یہ تو انکی دیناری کا حال تھا بلکہ حالت یہ تھی کہ اس یورپ کے مقابلہ میں بڑی بڑی عظیم الشان فتوحات
 حاصل کیں، چنانچہ اس کی تفصیل تمام تاریخوں میں مذکور ہے،

امام صاحب اسباب ریحی

کا اثر

امام صاحب کی تعلیم و تربیت کے جو حالات تاریخ درجالت کی کتابوں کے منظر عام
 پر نمایاں ہیں اس کا اقتضایہ تھا کہ امام صاحب بہت سے بہت ایک فقیہ، یا اصولی یا
 صوفی یا واعظ ہوتے، اس سے بڑھ کر یہ کہ ان تمام اوصاف کے جامع ہوتے اور ہر صف
 میں اجتہاد کے رتبہ تک پہنچتے، جیسا کہ ان کے اور ہم عصر جو طباعی اور ذہانت میں ان کے
 برابر تھے، اس حد تک پہنچنے لیکن امام صاحب نے بخلات اپنے ہم عصروں کے اقلیم
 کمال کے بہت سے ایسے نئے نئے ملک فتح کئے جن کا خیال بھی ان کے ہم عصروں کو نہیں

امام صاحب کے
 حالات پرغائبی
 اسباب کا اثر

گذرا تھا، وہ ایک نئے علم کلام کے موجد ہوئے، فلسفہ کو مذہب سے آشنا کیا، معقول و مقول کی تطبیق کی بنیاد ڈالی، علم اخلاق کو دوست دی، نظام سلطنت کو اصلاح کی نظر سے دیکھا، ان باتوں کے لحاظ سے یہ امر قابلِ تفسیر ہے کہ امام صاحب میں ان غیر معمولی اوصاف کے اسباب کے پیدا ہونے کے کیا اسباب تھے؟

اس سوال کا اگرچہ مختصر جواب یہ ہے کہ امام صاحب کو خدا نے فطرۃً مجدد اور رفارم پیدا کیا تھا، اور یہی قابلیت تھی جو مختلف صورتوں میں مختلف ناموں سے پکاری گئی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مجدد اور رفارم بھی واقعات خارجی سے متاثر ہوتا ہے اور ان واقعات کو اس کی ترقی خیالات میں بہت دخل ہوتا ہے،

امام صاحب کی ترقی خیالات کا زمانہ بغداد سے شروع ہوتا ہے، بغداد دین کی ہر قوم ہر فرقہ، ہر مذہب کے علماء و فضلاء کا دنگل تھا جہاں ہر شخص اپنے معتقدات و خیالات کو نہایت آزادی سے ظاہر کر سکتا تھا، امام صاحب کی طبیعت میں تحقیق حق کا مادہ پیلے سے موجود تھا اب اس کے ظہور کا موقع آیا یہ موقع اور علماء اور اہل فن کو بھی ہاتھ آسکتا تھا لیکن علماء دین اپنے گروہ کے سوا اور کسی سے ملنا یا کسی کے معتقدات و خیالات سے واقف ہونا مذہبی شان کے خلاف سمجھتے تھے،

بہر حال امام صاحب ہر فرقہ کے علماء سے ملے اور ان کے خیالات سے واقفیت حاصل کی، انکا خود بیان ہے کہ تیس برس کی عمر سے پچاس برس کی عمر تک یہ شخص رہا کہ باطنی، ظاہری، فلسفی، منطقی، صوفی، زندق، ایک ایک ملا اور ایک ایک کے متعلق کاتہ تک سراغ لگایا، تحقیقات کا پہلا اثر یہ تھا کہ تقلید کی تمام بندشیں ٹوٹ گئیں اور قدیم خیالات کی بنیاد متزلزل ہو گئی،

تحقیقات کے شوق میں امام صاحب نے فلسفہ اور عقیدات کی کتابیں بھی پڑھیں اور ان فنون میں مجتہدِ اہل کمال پیدا کیا، فلسفہ کی تصنیفات میں سے جو کتابیں زیادہ تر ان کے مطالعے میں رہیں، بوعلی سینا کی تصنیفات اور ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق تھی، امام مازنی شایع صحیح مسلم کا بیان ہے کہ میں نے غزالی کے شاگردوں سے سنا کہ وہ اخوان الصفا کے رسالے اکثر دیکھا کرتے تھے، امام صاحب نے خود بھی ایک موقع پر اخوان الصفا کا ذکر کیا ہے،

ان تصنیفات کو پڑھ کر امام صاحب کو نظر آیا کہ فلسفہ کی نسبت علماء کی یہ بدگمانی کہ وہ تمام مضر مخالف مذہب ہے صحیح نہیں، چنانچہ معتد من الضلال میں فلسفہ کے تمام اقسام کو الگ الگ لکھ کر تصریح کی کہ چند مسائل کے سوا باقی کوئی چیز مذہب کے مخالف نہیں، فلسفہ کے عام انکار سے ایک بڑا ضرر جو اسلام کو پہونچ رہا تھا، امام صاحب نے اس کو نہایت آزادی سے ظاہر کیا، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ایک بڑا نقصان جو اسلام کو پہونچ رہا ہے یہ ہے کہ بہت سے لوگ اسلام کی حمایت کے یہ معنی سمجھتے ہیں، کہ فلسفہ کے تمام مسائل کو مذہب کے مخالف ثابت کیا جا، لیکن چونکہ فلسفہ کے بہت سے مسائل ایسے ہیں جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہیں اس لیے جو شخص ان دلائل سے واقف ہو وہ ان مسائل کو قطعی سمجھتا ہے، اس کے ساتھ جب اس کو یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ یہ مسائل اسلام کے خلاف ہیں تو اس کو بجائے اس کے کہ ان مسائل میں شبہ پیدا ہو خود اسلام میں شبہ پیدا ہوتا ہے، اس بنا پر ان نادان دوستوں سے اسلام کو سخت ضرر پہونچتا ہے۔

امام صاحب کی طبیعت خود فلسفیانہ واقع ہوئی تھی، عام علماء فلسفہ سے جو بدگمانی رکھتے تھے تحقیقات کے بعد غلط نکلی، اس کا یہ اثر ہوا کہ امام صاحب پر فلسفہ کا پورا رنگ

امام صاحب
فلسفہ
کا اثر

چڑھ گیا ہنقد من الضلال اور مضمون کیر میں روح کی حقیقت روح کے جوہر ہونے پر استدلال
خرق عادت کی تقسیمین (عقلی اور خیالی) عذاب اخروی کی حقیقت ان تمام مسائل کی بعینہ وہی
تشریح کی جو بوعلی سینا نے شفا اور اشارات میں کی تھی، احیاء العلوم میں اخلاق کی مائت
اخلاق کے اقسام، اخلاقی عیوب پر مطلع ہونے کے طریقے، اولاد کی تربیت، یہ تمام مضامین بتایا
بن مسکویہ سے ماخوذ ہیں جو نکات خود امام صاحب کے ایجاد ہیں ان کا مایہ خمیر بھی فلسفہ
ہی ہے،

امام صاحب کی تصنیفات اگرچہ فلسفہ سے لبریز ہو گئی تھیں تاہم خوش اعتقاد بزرگوں
کو یہی ضد رہی کہ حاشا! امام صاحب کو فلسفہ سے کیا تعلق! امام مازری نے جو بہت بڑے
محدث تھے امام صاحب کی نسبت لکھ دیا تھا کہ ان کی تصنیفات میں فلسفہ کا اثر پایا جاتا ہے
اس پر علامہ ابن بسکی نے طبقات الشافعیہ میں بڑے زور شور سے مازری کی مخالفت کی علامہ
موصوف کا استدلال یہ ہے کہ امام غزالی تمام فلاسفہ کو کافر سمجھتے ہیں پھر فلسفہ کی طرف کیونکر
التفات کر سکتے تھے،

خود امام صاحب کے زمانہ میں لوگوں کو یہ بدگمانی پیدا ہو گئی تھی کہ امام صاحب
اپنی تصنیفات میں فلسفہ کا عنصر ملائے جاتے ہیں اور چونکہ یہ امر اس زمانہ میں تقدس
اور تشرع کے خلاف سمجھا جاتا تھا، امام صاحب کو اس کی معذرت کرنی پڑی چنانچہ
منقذ میں لکھتے ہیں،

میری بعض تصانیف جو اسرار شریعت میں ہیں یعنی

احیاء العلوم ان کے متعلق بعض لوگوں نے جو ظلم میں

کچنہ کار نہیں ہیں اور مذہب کے انتہائے مقصود تک

ولقد اعترض علی بعض الکلمات

المبتوعة فی تصانیفنا فی اسرار علوم

الدین طائفۃ من الذین لم یستحکم

فی العلوم سرانہم ولم تفتح الی اقصیٰ
 غایات المذاہب بصائرہم وترجمت
 ان تلك الكلمات من كلام الاولیٰ مع
 ان بعضها من معلمات الخاطی و
 لا یبعد ان یقع الحافض علی الحاضر و
 بعضها یجد فی الکتاب الشرعیۃ
 والکثر مما یندرج فی کتاب الصوفیۃ
 موجود ہے۔

اس بات کے اندازہ کرنے کے لیے ایام صاحب کو حکماء سے کہا کہ ان تک توارو ہوا،
 چون کی تعلیم و تربیت کے متعلق احیاء العلوم اور ابن مسکویہ کی تہذیب الاخلاق کی عبارتیں
 ہم اس موقع پر نقل کرتے ہیں، یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ ابن مسکویہ نے جو کچھ لکھا ہے وہ
 ابن مسکویہ کے خیالات نہیں بلکہ بردس (یونانی حکیم تھا) سے ماخوذ ہیں چنانچہ خود ابن مسکویہ
 نے تصریح کر دی ہے،

تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ	احیاء العلوم
<p>و یعلم ان اولی الناس بالملاہن المملوۃ والمملوۃ النساء التي یتزین للرجال وان الاھن باھل النیل والشرف من اللباس البیاض،</p>	<p>وان یحب الیہ من الثیاب البیض دون الملون والا برسم وقصر عند ان ذالك نشان النساء</p>
<p>ویحذر النظر فی الاستعار السخیفة وما فیہا من ذکر العشق واهله وما ینھہ</p>	<p>ویحفظ من الشعا التي ینھا ذکر العشق واهله ویحفظ من غلطہ الذین یزعمون ذلک من الطرف ورافقہ الطبع فافض</p>

احیاء العلوم اور
 ابن مسکویہ کی
 کتاب کا موازنہ

احیاء العلوم	تہذیب الاخلاق ابن مکیہ
<p>ذلک لغیر من فی قلوب الصبیان بذرا^{لصبا}</p>	<p>اصحابہا انہ ضرب من الطیرت و^{جدا} قہ الطبع فان هذا الباب مفسد لا للاخذ</p>
<p>توہرہا من العی فی جمیل فینبی ان کرم علیہ ^{تاکلف} ذاک فی لعن بعض الاحوال فینبی ان یتعاقل عنہ ولا سیمک اذا سترت الصبی واجتہد فی اخفاؤہ فعد ذلک ان عا^ل فانیاً فینبی تعاثر یظلم الا سرفیہ ویقال لہ ایاک ان تعود</p>	<p>توہرہ مدح بکل ما یظہر منہ من خلق جمیل وفعل حسن یکرم علیہ فان خالف فی بعض اللواقات ما ذکرہ فالاولی ان لا یونج علیہ بل یتعاقل عنہ لا سیمک ان سترت الصبی واجتہد فی ان یحفی ما فعلت عن الناس فان عاد فلیؤ علیہ سئل ولیعظم عند ما اتا و یحذر من معاودتہ</p>
<p>وینبی ان یعود ان لا یصق فی مجلس ولا یخط ولا یتشائب بحجر وغیرہ ولا یضع رجلاً علی رجل ولا یضع نحرہ تحت ذقنہ ولا یعمد لمرسہ بساعد الا ان ذلک دلیل الکسل</p>	<p>وینبی ان یعود ان لا یصق فی مجالسہ ولا یخط ولا یتشائب بحجر وغیرہ ولا یضع رجلاً علی رجل ولا یضرب تحت ذقنہ بسا^{عد} ولا یعمد لمرسہ بیدہ فان ذلک دلیل الکسل</p>
<p>اختصار کے لحاظ سے ہم نے تھوڑی سی عبارت پر اکتفا کیا اور نہ پورا مضمون کا مضمون اسی طرح لفظاً اور معنی مطابق ہے، ناظرین کو اختیار ہے کہ اس کو توار و قرار دیں یا نقل یا اقتباس</p> <p>توار و کا عذر صحیح ہوا نہ ہوا لیکن اسی ضمن میں امام صاحب نے ایک ایسی سچی بات کہی جو</p>	

جو آب زر سے لکھنے کے قابل ہے فرماتے ہیں،

وہب انہا لم توجدا لانی کتبہم فاذا کان

ذلک الکلام معقولاً فی نفسہ مؤیداً

بالسہان ولم یکن علی مخالفة الکتاب

والسنة فلم ینبغی ان یجری وینکر فلو

فتحنا هذا الباب وتطرقتنا الی ان یجی

کل حق سبق الیہ خاطر مبطل للزمنا

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

ان یمحی کثیرا من الحق

اچھا فرض کر لو کہ جو باتیں میں نے لکھیں وہ مکمل کی

کتابوں کے سوا اور کہیں نہیں پائی جاتیں لیکن اگر وہ

باتیں معقول ہیں اور دلائل سے ثابت ہیں اور قرآن و

حدیث کے خلاف نہیں ہیں تو پھر ان کے چھوڑنے اور ان

سے انکار کرنے کی کیا وجہ ہے اگر ہم ایسا کرنے پر اُتیں

اور تمام سچی باتوں کو رد کر دیں جو پہلے کسی بد عقیدہ

کے خیال میں گزریں تو ہم کو بہت سی سچی باتیں ہٹ جائیں گی

دینا پڑے گا،

فلسفہ کے متعلق امام صاحب کا یہ بھی خیال تھا کہ سیاسیات اور اخلاق کا حصہ زیادہ

انبیاء سابقین اور صوفیاء الہیہ کے اقوال سے ماخوذ ہے جس میں فلاسفہ نے اپنے ایجادات

بھی ملا دیئے ہیں معتقد من الضلال میں اس خیال کے ظاہر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

یہ اختلاط فلسفہ کے معتقد اور منکر دونوں کے حق میں مضر ہوا، اور معتقد کے نسبت

منکر کو زیادہ نقصان پہونچا، کیونکہ ضعیف العقل لوگ قائل کے اعتبار سے بات کی

صحت کا اندازہ کرتے ہیں اور چونکہ یہ باتیں اول اول انھوں نے فلاسفہ ہی کی زبان سے

سُنیں ان کو خیال ہوا کہ سب غلط اور باطل ہیں لیکن عاقل کا یہ کام ہے کہ صرف اس بات

کو دیکھے کہ اصل بات صحیح ہے یا نہیں، اگر صحیح ہے تو اس سے غرض نہیں ہونی چاہئے کہ اہل

قائل و نیدار ہے یا گمراہ بلکہ عاقل کو یہ تلاش رہتی ہے کہ گمراہوں کی باتوں میں بھی کوئی کام

نہ ملے

لے منتقد صفحہ ۱۱

لے منتقد صفحہ ۱۱

لے منتقد صفحہ ۱۱

لے منتقد صفحہ ۱۱

کی بات نکل آئے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ کان کی مٹی مین سے سونا نکل آتا ہے،
 فلسفہ ہی نے امام صاحب کو نئے علم کلام کی بنیاد رکھنے کا خیال دلایا کیونکہ ان کو فلسفہ کی واقفیت سے
 ثابت ہو چکا تھا کہ فلسفہ کے جو مسائل صحیح ہیں وہ مذہب کے مخالف نہیں اور جو مخالف ہیں وہ
 صحیح نہیں،

معزلہ اس قسم کی تصنیفات کر چکے تھے جنہیں معقول و منقول میں تطبیق دی گئی تھی
 لیکن اہل سنت ان سے ایسے متفرق تھے کہ ان کی تصنیفات کو آنکھ اٹھا کر دیکھتے بھی نہ تھے
 اور دیکھتے تھے تو ان کو ہر بات کفر و منکرات نظر آتی تھی، لیکن امام صاحب کی طبیعت
 اس قسم کا قصب جاتا رہا تھا، اس لیے انھوں نے خدما صنفی پر عمل کر کے ان کی تصنیفات
 سے بھی فائدہ اٹھایا،

فن اخلاق کے متعلق امام صاحب کے جو کارنامے ہیں سب تصوف کی بدولت ہیں
 امام صاحب نے جب تصوف کو عملاً سیکھنا چاہا تو اس کا پہلا مرحلہ تزکیہ اخلاق تھا، اس بنا
 پر ان کو تخلی بالفضائل اور تخلی عن الرذائل کی ضرورت پڑی اس ضرورت نے ان کو علم
 اخلاق کی تصنیفات کی طرف متوجہ کیا، ان میں سے قوت القلوب زیادہ متداول اور
 مقبول تھی اور چونکہ بہت بڑے مشہور صوفی کی تصنیف تھی، امام صاحب نے خاص توجہ سے
 اس کو دیکھا، لیکن اس میں سرسری اور ظاہری باتیں تھیں، علم اخلاق کے وقایق کا پتہ
 نہ تھا، امام صاحب فلسفہ سے آشنا ہو چکے تھے ہلاطین کے دربار تعلیم و تعلم، سفر کی وجہ
 مختلف طبقوں کے آدمیوں سے ملنے اور ان کے اخلاق سے مطلع ہونے کا کثرت سے
 موقع پیش آیا تھا، سب سے بڑی بات یہ تھی کہ ان پر مختلف حالتیں گزر چکی تھیں اور طالب علمی
 کے زمانہ میں بہت بڑے مناظرہ چکے تھے، نظام الملک کے دربار میں پہونچ کر امیرانہ

جاہ و شمت حاصل کی تھی بغداد میں مدتوں و عظمیٰ کہا تھا عوام کی استمالت کے لیے جو باتیں درکار تھیں سب کرنی پڑی تھیں، غرض مناظرہ و مباحثہ جاہ پرستی مقبولیت عام دولت و مال کے تعلق سے اخلاق پر جو اثر پڑ سکتے ہیں سب کا ذاتی تجربہ ہو چکا تھا ان باتوں نے اخلاق کے تمام دقیق نکات ان پر منکشف کر دیئے اور یہی نکات تھے جنہوں نے علمی صورت پکڑ کر احیاء علوم کے قالب میں ظہور کیا،

سلاطین کے مقابلہ میں آزادی کی جرأت بھی ان کو تصوف ہی کے صدقے میں حاصل ہوئی تصوف کے عالم میں اگر کوئی ان کی نظروں میں ہیج ہو گئی تھی اور وہ نہایت زاہدانہ زندگی پر قانع ہو گئے تھے اس بنا پر ان کو سلاطین اور امرا اسے کبھی قسم کی توقع یا کبھی قسم کا ڈر نہیں رہا تھا، ان کے پیر طریقت شیخ ابو علی فارمدی میں یہ ایک خاص صفت تھی وہ سلاطین کی پروا نہیں کرتے تھے چنانچہ نظام الملک سلجوقی کے دربار میں جب جاتے تھے تو ہمیشہ ملائیم اس کے سہر و ہندی کا اظہار کرتے تھے ایہ نمونہ بھی ان کے پیش نظر تھا، ان باتوں نے ان کو آزادی اور حق گوئی کی جرأت دلائی اور انہوں نے وہ کام کئے جن کا ذکر اصلاح ملکی کے ذکر میں گذر چکا،

امام صاحب کا اثر

عقائد، علوم، فنون، اور شاعری پر،

عقائد و کلام، آج تقریباً تمام دنیا میں اہلیات نبوت اور معاد کے متعلق مسلمانان

کے جو معتقدات اور مسلمات ہیں وہی ہیں جو امام صاحب کے مفسر کردہ

عقائد ہیں،

علم کلام کی بحث میں تم پڑھ آئے ہو کہ امام صاحب نے عقائد اور اصول کی تشریح دو مختلف مذاق پر کی ظاہر و باطن اور جن عقائد کو کثرت اور عمومیت کیساتھ بیان کیا وہ ظاہری عقائد تھے اس کا یہ اثر ہوا کہ اس زمانہ سے آج تک جس قدر فقہاء و علمائے کلام گذرے اور عام نصاب تعلیم کے لئے جس قدر کتابیں تصنیف ہوئیں سب انھیں ظاہری عقائد کی آواز بازگشت ہیں عقائد لفظی ہواقت، مقاصد، معارف، تصدیق، مسائل، غرض علم کلام کی جس قدر مشہور تصنیفات ہیں سب امام صاحب کے ہی عقائد کے گویا شروح و حاشیے ہیں شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ یہ دراصل امام ابو الحسن اشعری کا اثر ہے امام غزالی کی پیروی بھی جن لوگوں نے کی اسی وجہ سے کہ وہ خود اشعری کے پیرو تھے چنانچہ انکا نام ہمیشہ متکلمین اشاعرہ کے زمرہ میں لیا جاتا ہے

لیکن یہ خیال صحیح نہیں، بے شبہ امام صاحب نے زیادہ تر اشعری ہی کے عقائد اختیار کیے لیکن بہت سے ایسے مہتمم بالشان مسائل ہیں جنہیں انھوں نے علانیہ اشعری کی مخالفت کی اور ان تمام مسائل میں امام صاحب ہی کا مذہب تمام اشاعرہ کا مذہب بن گیا مثلاً استواء علی العرش کا مسئلہ امام اشعری نے اپنی تصنیفات میں تصریح کے ساتھ لکھا ہے کہ استواء کے معنی استیلا اور قدرت کے نہیں ہیں جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے بلکہ وہی ظاہری معنی مراد ہیں جو عام طور پر مستعمل ہیں چنانچہ کتابت المقالات میں لکھتے ہیں :-

وقالت المعتزلة في قول الله عز وجل الرحمن
اور معتزلہ کہتے ہیں کہ خدا کے اس قول میں الرحمن علی الرحمن

اس کتاب کا قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے لیکن ابن القیم نے اپنی کتاب اجتماع الحشوش الاسلامیہ میں بھی اس عبارت کو نقل کیا ہے اور دیکھو کتاب مذکور مطبوعہ امرتسر صفحہ ۱۱۸

امام صاحب
نظر علم کلام
پر

علی العرش السعوی یعنی استعالیٰ استعالیٰ استوار کے معنی استیلا کے ہیں،

لیکن امام غزالی نے اسی قول کو جس کو امام اشعری معتزلہ کی طرف منسوب کرتے ہیں
سنیوں کا خاص عقیدہ قرار دیا چنانچہ احیاء العلوم باب العقائد میں لکھتے ہیں کہ استواء کا لفظ
ظاہری معنوں میں مستعمل نہیں ہے اور نہ محال لازم آتا ہے بلکہ اس کے معنی قہراؤ
استیلا کے ہیں،

اسی طرح قرآن مجید میں خدا کے متعلق ید، وجہ، عین (ہاتھ، منہ، آنکھ) وغیرہ جو
الفاظ مذکور ہیں امام اشعری نے اپنی تصنیفات میں صاف تصریح کی ہے کہ حقیقی معنوں
میں مستعمل ہیں اصراف یہ فرق ہے کہ ہمارے جیسے ہاتھ منہ اور آنکھیں نہیں ہیں لیکن امام
غزالی نے اجماع العوام وغیرہ میں صاف تصریح کی کہ ان الفاظ سے مجاز ہی معنی
مراد ہیں،

ان تمام مسائل کے متعلق جو کچھ امام غزالی نے کہا وہی آج تمام اشاعرہ بلکہ
تمام سنی مسلمانوں کا عقیدہ مسلمہ ہے، یہاں تک کہ آج ہر شخص کو یہ دھوکا ہے کہ یہ عقائد
خود امام ابو الحسن اشعری کے عقائد ہیں،

ارباب ظاہر کے سوا دوسرا گروہ جو مسلمانوں میں پایا جاتا ہے یعنی حضرات صفیہ
اور علمائے اسلامہ سرتاپا اس اہمیت کے پیرو ہیں جس کو امام غزالی نے اسرارِ نصرت
سے تعبیر کیا ہے اور جس کی نسبت ان کو نہایت اصرار ہے کہ عام نہ ہونے پائے حضرت
صفیہ اور فلاسفہ اسلام کے سرگروہ مولانا روم، شیخ الاشراق، ابن رشد اور شاہ
ولی اللہ صاحب ہیں ان بزرگوں کی تصنیفات درحقیقت امام صاحب ہی کے خیالات
کا نمونہ ہیں تعجب یہ ہے کہ علامہ صدر الدین شیرازی باوجود اختلاف مذہب کے الھیات

امام صاحب
اثر تصوف
پر

مین امام غزالی کے خوشہ چین ہیں اور سند کے طور پر امام صاحب کی عبارت صفحہ کے صفحہ نقل کرتے جاتے ہیں،

امام صاحب نے الہام اور وحی کی جو حقیقت بیان کی ہے یعنی یہ کہ انسان کو خدا نے جو اس شخصہ کے سوا ایک اور روحانی حواس دیا ہے جو بغیر تعلیم و تلمیم کے انشیا رکا ادراک کرتا ہے ہولانا روم اس کو اس طرح ادا کرتے ہیں،

پنبہ و سوا سیر و کن ز گوش	تا گوشت آید از گردون خروش
پس محل وحی گرد گوش جان	وحی چہ بود؟ گفتن از حس نہان
گوش جان چشم جان جز این حس است	گوش عقل چشم ظن ان مفلس است
پنج حس است جز این پنج حس	آن چو ز سرخ و اینہا پنج حس
حس ابدان اقوت ظلمت می خورد	حس جان از آفتابے می جورد
آئینہ دل چون شود صافی و پاک	نقشہ بینی بر دین از آب و خاک

نبوت، وحی، الہام، حالات مابعد الموت، معاد، قضا و قدر، خیر و شر، کی حقیقت

جو امام رازی شیخ الاشراق ابن رشد شاہ ولی اللہ نے بتائی ہے، اس کو ہم قلم کلام کی تیاری میں مفصل لکھیں گے جس سے ظاہر ہوگا کہ ان بزرگوں نے اس باب میں جو کچھ کہا ہے، امام غزالی ہی سے منکر کہا ہے،

مختصر یہ کہ مسلمانوں میں جو دو گروہ ارباب ظاہر و باطن یا حکماء و متکلمین کے نام سے موجود ہیں، امام صاحب ہی کے خیالات کی تصویر کے دورخ ہیں،

اس کتاب کے حصہ دوم قلم کلام بحث نبوت میں یہ مسئلہ تفصیل مذکور ہے، اسلئے ثانوی و تیسری ادول سخن گفتن عمر با رسول مقصود،

فلسفہ و کلام، اسلام میں فلسفہ کی تردید اگرچہ مدت سے ہو چکی تھی، لیکن بہت
 قلیل التعداد فرقہ میں محدود تھی، محدثین اور فقہانے تو اس کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھا
 متکلمین البتہ اس سے واقفیت پیدا کرتے تھے، لیکن صرف رد اور ابطال کیلئے اور اس میں
 ان کو اس قدر غلو تھا کہ استدلال اور اثبات مطالب میں منطوق اور فلسفہ کی اصطلاحوں سے
 بھی پرہیز کرتے تھے، اور اس غرض کے لئے اپنی جدا اصطلاحیں قائم کی تھیں، یہ مذاق
 ایک مدت تک قائم رہا، یہاں تک کہ شیخ الاشراق جو امام غزالی سے متاخر ہیں، اپنی کتاب
 حکمۃ الاشراق میں مطابقت تفسیر، التزام کلی جزئی کے بجائے دلالتہ القصہ حیثہ تفسیر عام،
 شاخص استعمال کرتے ہیں خود امام صاحب نے بھی ابتداء میں یہ پردہ رکھا، مگر اس سقیم
 میں اشکال اربعہ کی سب صورتیں بیان کیں، لیکن سب کے نام بدل دیئے، متکلمین نے خاص
 فن منطق لکھے، رد میں کتابیں لکھیں، سب سے پہلے ابو سعید میرانی نحوی نے ایک کتاب لکھی
 جس میں قواعد منطقہ کی غلطیاں ظاہر کیں، پھر قاضی ابوبکر باقلانی، قاضی عبد الجبار
 معتزلی، جہانی، امام الحرمین، ابوالقاسم انصاری وغیرہ نے منطق کی مخالفت میں طباعیان
 دکھائیں، ان باتوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ عام مسلمان اور خصوصاً فقہاء و محدثین فہم و عقیدہ کے
 دشمن بن گئے اور سمجھنے لگے کہ منطق و فلسفہ کے اکثر مسائل مذہب اسلام کے خلاف ہیں،
 امام غزالی نے جب خود فلسفہ کی تحصیل کی تو معلوم ہوا کہ ان بزرگوں کی محض بدگمانی تھی
 چنانچہ منقذ من الضلال میں فلسفہ کے تمام اجزاء یعنی لطبیات، الہیات، سیاسیات،
 اخلاق ہر ایک کے متعلق آگے ریو کیا اور صاف لکھ دیا کہ بحر الہیات کے باقی تمام فلسفہ
 میں مذہب اسلام کے خلاف کوئی بات نہیں، اس کے بعد خود منطق و فلسفہ میں متعدد کتابیں

لکھیں اور مستصفی کے دیباچہ میں لکھ دیا کہ منطق کے مسائل تمام علوم کے لئے ضروری ہیں اور جس کو واقفیت نہ ہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہیں لے سکتا، اس پر اول اول تو ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے نہایت سخت مخالفت کی لیکن امام صاحب کی رستگاری بے اثر نہیں رہ سکتی تھی چھوڑے ہی دونوں میں منطق کی تمام اصطلاحیں عام طور پر متداول ہو گئیں، علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں:-

وما زال نظام المسلمين يعيى بن طريقة
اهل المنطق وانما كثر استعمالها من زمن
الجبلي حانق فانه دخل مقدمة من المنطق
اليوناني اول كتابه المستصفي،
مسلمان اور باب نظر ہمیشہ منطقوں کے طریقے کو برا سمجھتے
آئے تھے، اس کا استعمال جو رائج ہوا، ابو حامد غزالی
کے زمانے سے ہوا کیونکہ انھوں نے منطق یونانی کا
مقدمہ اپنی کتاب مستصفی کے دیباچہ میں شامل کر دیا،
امام صاحب نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خاص مذہبی تصنیفات میں بھی منطق اصطلاحیں
داخل کر دیں،

علامہ ابن تیمیہ کتاب مذکورہ بالا میں ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں:-

داول من خلط عطفهم باصول
المسلمين ابو حامد الغزالي،
پہلا شخص جس نے یونانیوں کے منطق کو مسلمانوں کے اصول
میں مخلوط کر دیا، ابو حامد غزالی ہیں،

امام صاحب کے اس طریقہ عمل سے طرز تعلیم کا ایک نیا دور شروع ہوا، اس وقت
تک عام تعلیم کا جو نصاب مقرر تھا علوم عقلیہ سے بالکل خالی تھا انظامیہ جیسے بڑے دارالعلوم
میں مقولات کی ایک کتاب بھی درس میں داخل نہ تھی، محدثین، مفسرین، فقہاء، علوم عقلیہ
سے نا آشنا محض ہوتے تھے، امام صاحب کے زمانہ سے دفعۃً یہ حالت بدل گئی اب مقول
ومقول کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی، یہاں تک کہ ایک صدی بھی گزرنے نہ پائی تھی کہ

امام صاحب
کا اثر فلسفہ
پر

شیخ الاشراق اور امام فخر الدین رازی جیسے لوگ پیدا ہونے لگے جو عقل و نقل دونوں قلم
کے شاہنشاہ تھے،

اس اصلاح کا بڑا اثر اسپین میں ہوا اس وقت تک اس ملک میں علوم عقلیہ سے
یتصب تھا کہ امام غزالی کی کتاب میں جب وہ ان پہنچیں تو اس شبہ پر کہ ان میں فلسفہ کی
آمیزش ہے تمام نامور علماء نے ان کے علاوہ کچھ دیکھا یا اور اس حکم کی تعمیل بھی کی گئی،
لیکن جب ابو بکر عربی وغیرہ امام صاحب سے تحصیل علوم کر کے اسپین کو واپس گئے، تو یہاں
بھی نئے مذاق کا چرچا ہوا اور اگرچہ اخیر زمانہ تک بھی فلسفہ کا عام رواج نہ ہو سکا تاہم
خواص نے بڑے ذوق شوق سے اس فن کو سیکھنا شروع کیا اور اس تحریک نے سو ہی ڈیڑھ
برس میں ابن رشد، ابن طفیل، ابن باجہ جیسے نامور پیدا کر دیئے،

علم کلام پر امام صاحب کا جو اثر ہوا اس کو ہم علم کلام کے حصے میں لکھ
آئے ہیں،

فارسی لٹریچر اور شاعری، امام صاحب کے زمانہ تک فارسی کا لٹریچر عربی علوم
وفنون کے فیض سے بالکل محروم تھا ابن سینا نے علاء الدولہ کی خاطر سے فلسفین
ایک مختصر سی کتاب حکمۃ علائیم کے نام سے فارسی زبان میں لکھی تھی، لیکن وہ عیسیم
ہونے کی وجہ سے متداول نہ ہو سکی اور اس لئے اس تقلید یا اقتباس سے فارسی زبان
کو کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوا،

شاعری میں بھی قصائد مدحیہ کے سوا کسی صنف کو ترقی نہیں ہوئی تھی زریہ ثنوی
اگرچہ سینکڑوں برس پہلے شروع ہو چکی تھی لیکن یہ کمان فرو دہی نے اس حد تک کی تھی
کہ پھر کسی کو جوصلہ نہ ہوا،

امام غزالی نے احیاء العلوم کو جب فارسی کا لباس پہنایا، اور کیسے سادت لکھی تو فارسی زبان میں کثرت سے اخلاقی تصنیفات لکھی جانے لگیں جن میں سے اخلاق ناصری، اخلاق جلالی، اخلاق محسنی، عام طور پر مشہور اور سدا اول میں اخلاقی نظم کا بھی اسی زمانہ میں آغاز ہوا یعنی حکیم سنائی المتوفی ۵۸۵ھ نے حدیقہ لکھی جو تمام تر اخلاق و پند و مواعظ ہے، حکیم سنائی کو امام غزالی سے ایک قسم کا رابطہ بھی تھا، جس نے ان کو امام صاحب کی اتباع و تقلید پر آمادہ کیا ہوگا، وہ یہ کہ حکیم موصوف ابو یوسف ہمدانی کے مرید تھے اور ابو یوسف یہ شیخ ابو علی فارابی کے مرید تھے جو امام غزالی کے پیر تھے اس رشتہ سے حکیم سنائی امام غزالی کے جعیتھے تھے،

امام صاحب کے زمانہ میں شاعری کے دریا کا بہاؤ قصیدہ گوئی کی طرف تھا اور حلقہ کا سیلاب کرم اس کے زور کو روز بروز بڑھاتا جاتا تھا، امام صاحب کی بدولت جب فلسفہ اخلاق نے لٹریچر پر اثر ڈالنا شروع کیا تو گو ان کے قریب العصر شعر اور مثلاً میر معزی، عبد الواسع جلی، نظامی، عروضی، لاسمی، گرمائی، انوری، ادیب صابر کے کلام میں کوئی جدت پیدا نہیں ہوئی، لیکن ان کے بعد ہی شاعری کے درخت میں اخلاقی شاخ پھوٹنی شروع ہو گئی، یہاں تک کہ خواجہ فرید الدین عطار، مولانا روم، سعدی شیرازی کی آیاری نے اس میں ہرگز برگ و بار پیدا کر دیئے،

ایک بڑا عظیم الشان اثر جو فارسی لٹریچر اور بالخصوص فارسی شاعری پر پڑا وہ تصوف کے مذاق کا شامل ہونا تھا، اس وقت تک اشعار میں شاعری کا اہلی جو ہر سنی جذبات انسانی کا اظہار بالکل نہیں پایا جاتا تھا، اور اس وجہ سے شاعری بالکل ایک صدائے بے اثر تھی،

سے تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ذکر حکیم سنائی،

غزل گوئی اگرچہ شروع ہو گئی تھی لیکن چونکہ اس کی بنیاد ایک خلافت فطرت جذبہ یعنی امر و نہی پر رکھی گئی تھی اس لیے تاثیر کا نام و نشان تک نہ تھا،

امام صاحب نے جب فارسی زبان کو تصوف سے آشنا کیا اور فارسی لٹریچر کے رنگ و بھونچا نہ خیالات ملت کر گئے تو شاعری میں بھی سچے جذبات اور احساسات آ گئے،

امام صاحب
کا اثر فارسی
شاعری پر

خواجہ فرید الدین عطار المتولد ۶۳۵ھ نے جو اس طرز کے بانی تھے سادگی کے ساتھ صوفیانہ خیالات ادا کیے مخالفت روم نے اس میں گرمی پیدا کی اور پھر سعدی و حافظ و عراقی نے اس شراب کو اس قدر تیز کر دیا کہ عارفانہ سر ماند و نہ دستار، غرض فارسی شاعری میں تاثیر کا بھونچہ پیدا ہوا وہ تصوف کی بدولت ہوا اور تصوف کا مذاق جو زبان میں آیا امام غزالی کی بدولت آیا،

امام صاحب کی مخالفت

امام صاحب کی مقبولیت کے اگرچہ بہت سے اسباب فراہم تھے جن کا یہ اثر ہوا کہ ان کی زندگی ہی میں ان کو حجت الاسلام کا لقب ملا جو آج تک قائم ہے، لیکن مخالفت کے بھی کچھ کم اسباب نہ تھے،

۱۔ سب سے بڑا قصور یہ تھا کہ انھوں نے اشاعرہ کی پابندی سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا تھا بہت مسائل میں اشاعرہ کے مخالف تھے اور جن مسائل میں متفق تھے ان میں بھی انہی کے مقلد نہ تھے بلکہ ان کا اجتہاد اشاعرہ سے متوارد ہو گیا تھا،

۲۔ بعض مضامین فلسفیانہ مذاق پر لکھے تھے اور فلسفہ کے اصول بعینہ تسلیم کر لئے تھے،

۳۔ مرد و جہ فقہ و کلام کا رتبہ بہت گھٹا دیا تھا،

۴۔ عقائد کی طرح فقہ میں بھی کسی کے تقلد نہ تھے،

۵۔ احیاء العلوم، باب المغرورین میں فقہاء مکملین و عظیمین مہتوفہ کے بہت سے

عیوب ظاہر کیے تھے،

ان اسباب نے ایک جم غفیر کو برا فروختہ کیا اور ہر مرتے کے بڑے بڑے علماء و مفتیان پر کمر بستہ ہو گئے، فقہانے فتویٰ دیا کہ ان کی تصنیفات اور خصوصاً احیاء العلوم کا مطالعہ کرنا گناہ ہے، پسین کے علماء نے جن کے سرگروہ قاضی عیاض تھے ان کی تصنیفات بادشاہ وقت کے سامنے پیش کیں اور رسلے وہی کہ سب جلادینے کے قابل ہیں چنانچہ کل کی کل جلادی گئیں یہ واقعہ شہدین ہنہام مرید و قورعین آیا محمد شاہ سلجوقی کے دربار میں بھی فقہاء کے ایک بڑے گروہ نے ان کی شکایت کی جس کی تفصیلی کیفیت ہم امام صاحب کے حالات زندگی میں لکھ آئے ہیں،

مخالفت کا سلسلہ امام صاحب کی وفات کے بعد بھی مدت تک قائم رہا،

مخالفین کی تعداد اگرچہ بہت ہے لیکن ان میں سے جو لوگ علم و فضل میں ممتاز اور

نامور تھے، ان کی تفصیل ہے، ابو بکر بن العربی، ہارذی، طرطوشی، قاضی عیاض، مصنف،

شعار، ابن السیر، محدث ابن الصلاح، یوسف دمشقی، بدر زکشی، ابرہان یقاعی، محدث

ابن جوزی، علامہ ابن تیمیہ، ابن قیم،

جن لوگوں نے محض حسد و بغض کی وجہ سے مخالفت کی تھی، ان کا ذکر تو بے نیازی

ہے، لیکن جن لوگوں کی مخالفت نیک نیتی پر مبنی تھی ان کے خیالات اور رائیں لحاظ رکھنے

قابل ہیں، ان میں سے محدث ہارذی بہت بڑے پایہ کے محدث تھے، انکی شرح صحیح مسلم

تمام شروح سے اعلیٰ درجہ کی ہے، محدث موصوف نے امام صاحب کے متعلق نہایت مفصل

راے دینی ہے جس کو علامہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ میں بتماہا نقل کیا ہے ہم اسکی خلاصہ اس مقام پر نقل کرتے ہیں اس میں بعض الفاظ امام صاحب کی نسبت نہایت سخت ہیں لیکن وہ محدث موصوف کے خاص الفاظ ہیں، میں صرف ناقل ہوں،

غزالی کے شاگردوں کو میں نے دیکھا ہے اور ان سے غزالی کے حالات و خیالات اس کثرت سے سنے ہیں، کہ گویا میں نے خود غزالی کو دیکھا ہے اس لحاظ میں ان کی نسبت اپنے خیالات تفصیل ظاہر کرتا ہوں،

غزالی کو فقہ میں اصول فقہ کی نسبت زیادہ کمال ہے، علم کلام میں بھی ان کی تصنیفیں ہیں، لیکن اس فن میں ان کو کمال نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے قبل اس کے کہ علم کلام میں مہارت حاصل کی ہو فلسفہ کی کتابیں دیکھیں، اس کا یہ اثر ہوا کہ فلسفہ کے خیالات ان پر اثر کر گئے، مجھ کو یہ بھی اطلاع ملی ہے کہ وہ انخوان الصفا کے رسائل کو اکثر مطالعہ میں رکھتے تھے، ان رسالوں کا مصنف ایک فلسفی ہے جس نے فلسفہ کو دین میں ملانا چاہا اور اس پر دے میں فلسفہ کی حمایت کی، اسی زمانے میں بوعلی سینا پیدا ہوا جو فلسفہ کا امام تھا، اس نے چاہا کہ عقائد اسلام کو بالکل فلسفہ کے قالب میں ڈھال دے چنانچہ اپنے زورِ قابلیت سے اس ارادے میں بہت کچھ کامیاب ہوا،

غزالی کے بہت سے مسائل بوعلی سینا ہی کے خیالات پر مبنی ہیں، تصوف کے مسائل جو غزالی نے لکھے ہیں مجھ کو معلوم نہیں کہ اس فن میں ان کا مافد کیا ہے، قیاس غالب ہے کہ ابو حیان توحیدی کی کتاب ہوگی،

غزالی نے احیاء العلوم میں نہایت ضعیف اور موضوع حدیثیں نقل کی ہیں، غزالی جایا تصریح کرتے ہیں کہ بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کو کتاب میں درج

نہیں کرنا چاہئے لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی وہ مسائل اگر غلط ہیں تو ضرور اس قابل ہیں لیکن اگر صحیح ہیں جیسا کہ غزالی کا خیال ہے تو کیوں نہ ظاہر کیے جائیں۔
یہ امام مازری کی رائے تھی،

مخالفین میں ایک اور بڑے پایہ کے شخص ابوالولید طروشہی ہیں وہ خود امام صاحب سے ملے تھے اور ان کے خیالات و معتقدات ان کی زبانی سنے تھے وہ خود کھتے ہیں،
”میں نے غزالی کو دیکھا ہے بے شبہ وہ نہایت ذہین، فاضل و واقف ہیں ایک مدت تک وہ علوم کے درس و تدریس میں مشغول رہے، لیکن اخیر میں سب چھوڑ چھاڑ کر صوفیوں میں جا ملے، اور فلسفہ کے خیالات اور مضور علاج کے معنی مذہب میں مخلوط کر دیئے فقہاء و متکلمین کو برا کہنا شروع کیا اور قریب تھا کہ مذہب کے دائرے سے نکل جائیں، احیاء العلوم لکھی تو چونکہ تصوف میں پوری مہارت نہیں تھی، اس لئے منہ کے بل گرے اور تمام کثافتیں موصوعہ حدیثیں بھر دیں۔“

علامہ ابن السبکی نے امام مازری اور طروشہی کے اقوال نقل کر کے نہایت تفصیل کے ساتھ ایک ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، لیکن بعض جواب ایسے دیے ہیں جن کی نسبت یہ کہنا صحیح ہے کہ توجیہ القول بالایضاح بہ قائمۃ فلسفہ کی آمیزش کا جو الزام تھا اس جواب میں فرماتے ہیں کہ امام غزالی فلسفہ کے دشمن ہیں، ان کی تصنیفات کو فلسفہ سے کیا تعلق لیکن جس شخص نے امام صاحب کی تصنیفات کو دیکھا ہے اور فلسفہ سے واقفیت رکھتا ہے وہ کیونکر اس واقعہ کا انکار کر سکتا ہے، محدث ابن الصلاح امام صاحب سے اس بات پر ناراض ہیں کہ انھوں نے منطق میں کیوں کتاب لکھی منطق کا سیکھنا بالکل حرام ہے کیا ابن السبکی اس کے جواب میں امام صاحب کی منطقی تصنیفات سے بھی

انکار کریں گے؟

محدث ابن جوزی نے احیاء العلوم کی فطیون پر ایک مستقل کتاب لکھی جس کا نام اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء رکھا، ابو بکر محمد بن عبد اللہ مالقی نے مضمون کا رد لکھا چنانچہ صاحب کشف الظنون نے مضمون کے ذکر میں اس کا تذکرہ کیا ہے،

امام صاحب پر جو نکتہ چینیان اور اعتراضات کئے گئے اکثر بجا اور غلط تھے، لیکن اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان اس وقت تک اشخاص پرستی میں مبتلا تھے بلکہ آزادی رائے کا جو مہر ان میں باقی تھا، امام صاحب کا فضل و کمال تمام عالم میں مسلم ہو چکا تھا خود سلاطین وقت ان کے حلقہ بگوش ہو چکے تھے تاہم آزادی رائے نے لوگوں کو اس بات پر مجبور کیا کہ ان کی رائے میں امام صاحب نے جو غلطیاں کی تھیں بے تکلف ظاہر کر دیں،

اس واقعہ سے یہ سبق سیکھنا چاہیے کہ صحیح واقفیت کے بغیر کسی چیز کی نسبت جو خیالات قائم کئے جاتے ہیں وہ صحیح نہیں ہوتے محدث ابن الصلاح قاضی عیاض، مازری، ابن جوزی کس رتبے کے لوگ ہیں لیکن چونکہ فلسفہ و منطق نہیں جانتے تھے اس لئے کس قدر غلط رائیں قائم کیں، اور امام صاحب پر کیسے بجا الزام لگائے، ہمارے زمانہ کے علماء کا بھی یہی حال ہے، چونکہ ان کو علوم و فنون جدیدہ سے مطلق واقفیت نہیں اس لئے علوم جدید کے متعلق ان کو عجیب عجیب بدگمانیاں ہیں،

آخر میں اس بات کا بھی اعتراف کرنا ضرور ہے کہ امام صاحب کی بعض تصنیفات میں بعض باتیں موافقہ کے قابل ہیں مثلاً احیاء العلوم میں احادیث کے نقل کرنے میں بہت بے احتیاطی کی ہے سینکڑوں ہزاروں حدیثیں موصوع اور ضعیف نقل کر دی ہیں جن کا

کتبِ احادیث میں کہیں پتہ نہیں، احادیث پر موقوف نہیں، بزرگانِ سلت کے متعلق جو واقعات لکھے ہیں اکثر دوزخ کا راہ اور بعید از عقل ہیں، اور بحرِ عوام کے کوئی شخص ان پر یقین نہ کر سکتا، اسی کے ساتھ زہد اور مجاہدہ کے بیان میں ایسی باتیں لکھی ہیں جو اعتدال سے متجاوز ہیں، علامہ ابن القیم نے نہایت سختی سے اس پر دادرسی کی ہے، چنانچہ علامہ رضی نے ایضاً العلوم کی شرح میں امام صاحب کے اقوال، اور ابن القیم کا ردِ فیصل کے ساتھ نقل کیا ہے، علامہ موصوف نے ابن القیم کے ہر اعتراض کا جواب بھی دیا ہے، لیکن انصاف یہ ہے کہ بعض اعتراضات لا جواب ہیں،

بہر حال امام صاحب امام تھے پیغمبر نہ تھے، اور پیغمبر کے سوا کسی شخص کو عصمت کا رتبہ حاصل نہیں ہو سکتا،

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ

دسمبر ۱۹۰۱ء
شبلی نعمانی }
(مقام حیدر آباد (دکن)

علم الکلام

مسلمانوں کے علم کلام کی تاریخ، اس کی عہد بہ عہد کی ترقیاں اور علمائے متکلمین کے نظریات اور مسائل، طبع چہارم، مطبوعہ معارف پریس، ضخامت ۲۰۴ صفحے، قیمت: ع ۱۰

الکلام

مولانا کی مشہور تصنیف، جدید علم کلام جس میں عقلی دلائل سے مذہب کو فلسفہ کے مقابلہ میں ثابت کیا ہے، اور ملاحدہ اور منکرین کے دلائل کا رد کیا ہے، اور عقائد و اصول اسلامی کی فلسفیانہ تشریح، طبع سوم، مطبوعہ معارف پریس، ضخامت ۲۷۵ صفحے، قیمت: ع ۱۰

سفرنامہ و مصورشام

۱۹۲۲ء میں علامہ شبلی نے جو سفر کیا تھا، اس کے حالات، واقعات، یہ سفرنامہ بہت مقبول ہو چکا ہے، اردو میں مالک اسلامیہ کا یہ پہلا سفرنامہ ہے جس میں ٹرکی، مصر اور شام کے علمی تعلیمی تمدنی، کیفیات، مسلمانوں کی موجودہ حالت کی تصویر کھینچی ہے، اب معارف پریس نے اس کو پھر سے نہایت اہتمام اور توجہ کے ساتھ شائع کیا ہے، ضخامت ۲۴۲ صفحے، قیمت: ع ۱۰

مقالات شبلی

مولانا کے مختلف مضامین کا دو سرا مجموعہ جس میں بعض علمائے اسلام کے سوانح، ہندوستان میں مغلوں کا تمدن، علامہ ابن تیمیہ، ابن حزم، اور قاضی ابن رشد کے حالات، درس نظامی کی تاریخ وغیرہ مضامین ہیں، ضخامت ۱۲۰ صفحے، قیمت: ع ۱۰

الفاروق

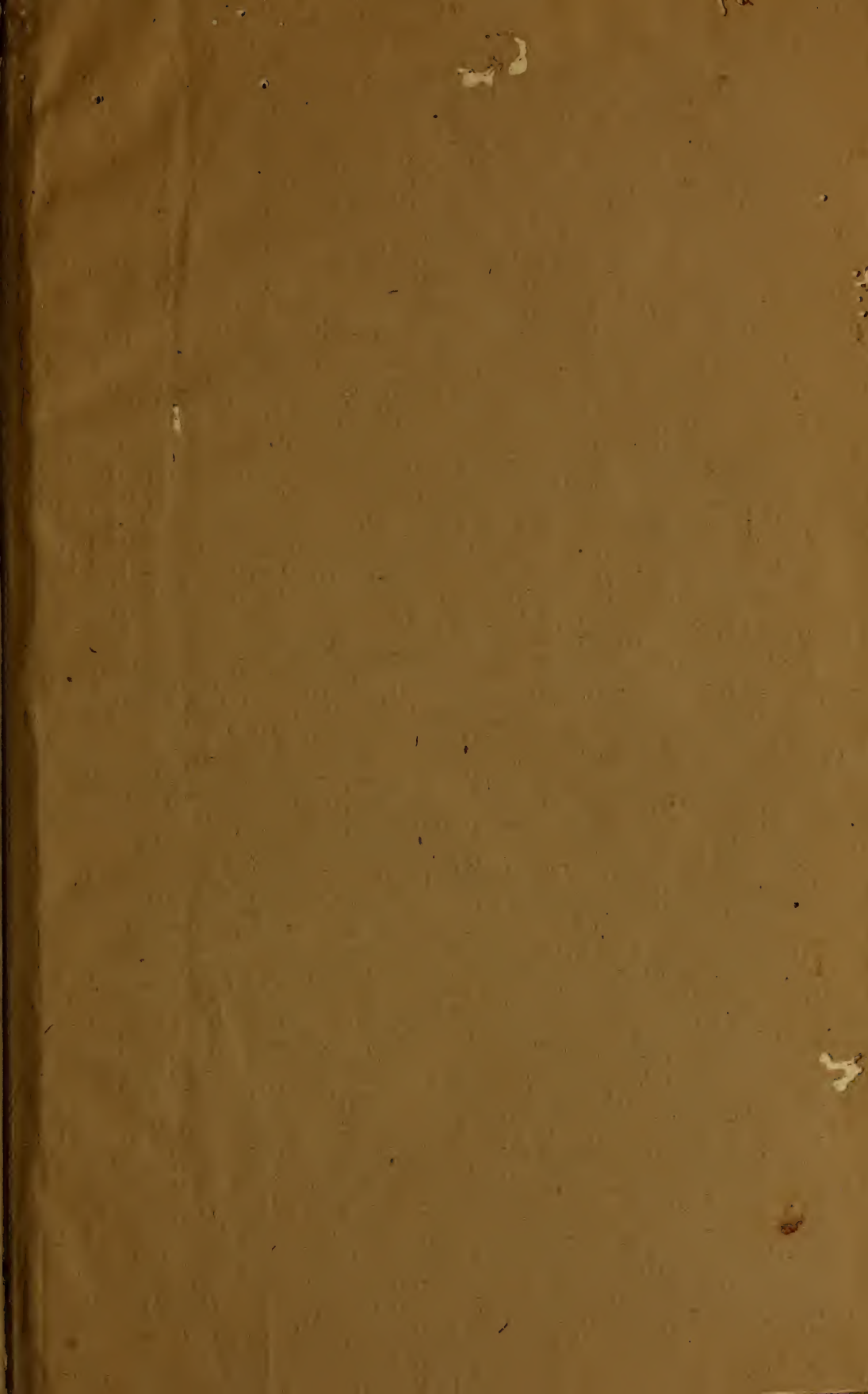
یعنی حضرت فاروق اعظم کی لائف اور طرز حکومت، صحابہؓ کے فتوحات، طریقہ حکومت، عراق و شام، مصر اور ایران کے فتح کے واقعات حضرت عمرؓ کی سیاست، اخلاق، زہد، عدل اور اسلام کی عملی تعلیم کا شاندار منظر، مولانا شبلی کی یہ بہترین تصنیف سمجھی جاتی ہے، اگرچہ مسخ شدہ صورت میں معمولی کاغذ پر اس گراں پایہ کتاب کے مبیوں ادیشین فروخت ہو رہے ہیں، مگر اہل نظر کو ہمیشہ اس کے اعلیٰ ادیشین کی تلاش تھی، مطبع معارف نے نہایت اہتمام اور سعی بلیغ سے اس کا نیا ادیشین تیار کر لیا ہے، جو حرف بحرف نامی پریس کا پتور کی نقل ہے، نہایت عمدہ کتابت، اعلیٰ چھپائی، عمدہ کاغذ، دنیا سے اسلام کارنگین نفیس، مطلا ٹائٹل، ضخامت ۱۲۳ صفحے، قیمت :- للغہ

المأمون

یعنی خلیفہ مامون الرشید عباسی کے عہد سلطنت کے حالات، مولانا شبلی مرحوم کی یہ پہلی تصنیف ہے، جس میں مدوح نے تاریخ اسلام کے پُر فرمہد کے سیاسی، علمی، مذہبی، اخلاقی، تمدنی حالات قلمبند کئے ہیں، جن سے دولت عباسیہ کے عروج و کمال کے زمانہ کا مرقع آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہو، اب تک اس کے بازاری نسخے عام طریقے سے فروخت ہوتے تھے اب مطبع معارف نے خاص اہتمام سے طبع کرا کے شائع کیا ہے، کاغذ اور لکھائی چھپائی بہترین ہے، ضخامت ۲۴۴ صفحے، قیمت :- للغہ

مسعودی ندوی میجر دارالمصنفین عظیم دگرہ

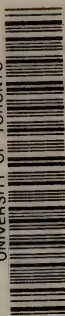
الحمد لله
على ما سطر
من فضل
سنة العوا
جوانه امين
الاصح





Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by
Professor Aziz Ahmad

UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00376234 1